UNIVERSITÀ
degli STUDI
di CATANIA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE DELL'INTERPRETAZIONE
XXXVII CICLO
IN CO-TUTELA CON
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Sabato Danzilli

TRA CRITICISMO E DIALETTICA:
STUDIO SULLA LOGICA DELLA CONOSCENZA STORICA NEL NEOKANTISMO DI WILHELM WINDELBAND

TESI DI DOTTORATO

Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Antonino Sichera

Tutor:
Chiar.mo Prof. Santo Burgio

Co-Tutor:
Chiar.mo Prof. Peter König

Anno Accademico 2024/2025

SOMMARIO

TRA CRITICISMO E DIALETTICA: STUDIO SULLA LOGICA DELLA CONOSCENZA STORICA NEL NEOKANTISMO DI WILHELM WINDELBAND.

INTRODUZIONE……..…….……....7
1. Kuno Fischer come maestro della scuola del Baden……..19
1.1 *Logica e metafisica*: logica e storia della filosofia tra Fichte e Hegel…….25
1.1.1 Lo scopo della logica……29
1.1.2 La storia della logica…….42
1.1.2.1 Aristotele, la nascita del concetto e il sistema dello sviluppo……44
1.1.2.2 La logica dell'idealismo……...47
1.1.2.2.1 Le categorie dal punto di vista della dottrina della scienza: Fichte……..……51
1.1.2.2.2 Critici dell'idealismo e Trendelenburg ……..55
1.1.3 Posizione della logica nel sistema della filosofia. Sviluppo e dialettica…..56
1.1.4 Riflessioni conclusive sulla logica……..…….……63
1.2 La dialettica e i suoi critici …….68
1.3 Concezione della storia della filosofia: cosa significa scrivere una storia della filosofia?.....75
1.4 Kant, Hegel, l'idealismo……..83
1.4.1 L'unità del pensiero kantiano……...……84
1.4.2 Interpretazione di Hegel……..……86
1.5 La disputa con Trendelenburg sull'Estetica trascendentale…….89
1.6 Conclusioni……..……..94
2. Gli anni di apprendistato di Wilhelm Windelband…….97
2.1 L'inizio della produzione storiografica: la *Storia della filosofia moderna*…….99
2.2 Tra epistemologia e psicologia……..111
2.2.1 *Über die Gewissheit der Erkenntnis*: la certezza della conoscenza……115
2.3 La psicologia dei popoli: *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*……..…….123
2.4 Gli anni di Zurigo……..……131
2.5 Dalla psicologia al normativismo: l'evoluzione del pensiero di Windelband..138
2.6 Conclusioni……..…….……152
3. Cultura, storia e logica della storia in Windelband……..157
3.1 Introduzione……..157
3.2 Sul metodo della ricerca storica……163
3.3 Critica della letteratura……..170
3.4 Il significato di "filosofia" come significato del ruolo culturale della scienza .174
3.4.1 Nascita della filosofia e nascita della scienza pura……183
3.4.1.1 Sulla *Repubblica* platonica……...……..190
3.4.2 Scienze di leggi e scienze di eventi……200
3.4.3 Un circolo ermeneutico?.....209
3.4.4 Sistema delle categorie e classificazione delle scienze …….214
3.4.5 Per concludere su scienza e logica della filosofia……..……..231

3.5 Verso un nuovo concetto di cultura……..236
3.5.1 Il Novecento di Windelband: Kant, Fichte e la riflessione sulla cultura..237
3.5.2 Alcune riflessioni critiche…….243
3.5.2.1 Un *factum* della conoscenza storica?.....247
3.5.2.2 *Kulturphilosophie* e logica…….253
4. Significato e fine della storia della filosofia……261
4.1Introduzione……...……261
4.2 *Quid est veritas*……263
4.3 Storia, storia della filosofia e filosofia…….270
4.3.1 La storia come problema morale……274
4.3.1.1 Schiller, Kant e la trasformazione dell'*Universalgeschichte* in *Kulturgeschichte*……..……..279
4.3.2 Sul rapporto della filosofia con la sua storia……..298
4.3.2.1 L'analisi di Troeltsch……..303
4.3.3 Filosofia della storia e storia della filosofia……309
4.3.4 Filosofia della storia come metafisica pratica…….323
4.3.5 Alcune considerazioni conclusive sulla teoria della storiografia di Windelband……324
4.3.6 Il significato del "fenomenalismo" di Windelband……327
4.4 Verso Hegel? Filosofia della cultura e storia della cultura……330
4.4.1 Il rinnovamento dello hegelismo……..……332
4.4.2 *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*…..…..…….339
4.5 Conclusioni…….……..……342
Appendice: Su Emil Lask come interlocutore ideale di Wilhelm Windelband.….349
4 *La rosa nella croce del presente*: alcuni momenti della rinascita hegeliana a Heidelberg……...…….355
5.1 Caratteri generali dello "hegelismo di Heidelberg"…...……..355
5.2 Hermann Glockner e la storia dello hegelismo……...…….356
5.3 Caratteri sociologici della Heidelberg di inizio '900…..…….……363
5.4 "Intorno a Windelband": il circolo dei *Logosler*……..……366
5.5 La fine dell'idealismo culturale…….……...375
5.5.1 Ultimi sussulti della *Kulturphilosophie* neokantiana……375
5.5.2 La filosofia dei valori di Bruno Bauch……..377
5.5.3 *Geschichte als Wissenschaft*: un'opera dimenticata……..384
5.6 Estetica, etica, dialettica, nuove direzioni: György Lukács…..……387
5.7 La *Theorie der Dialektik* di Jonas Cohn…….…….……..392
5.8 Alcune considerazioni finali…….……397
ZUSAMMENFASSUNG…...……400
BIBLIOGRAFIA……...……..435
ABSTRACT…….……451

A Libera, mia madre

Secondo l'analisi kantiana, il rispetto della legge morale equivale alla negazione - «abbattimento», dice Kant addirittura – dell'amore e dell'opinione esagerata di se stessi; all'umiliazione del proprio giudizio in quanto proprio, danno inflitto alla presunzione e alla stima di sé in quanto «precedono l'accordo con la legge morale». Il rispetto si accompagna al dispiacere perché tocca se stessi nella propria affermazione. Unito alla obbedienza al comando morale, il rispetto appronta in Kant il cittadino dello Stato mondiale che deve fare funzionare scuole, uffici, fabbriche, ospedali e prigioni; 'fare il proprio dovere', non adempiere alla verità. Il «travailler sans raisonner» di Candide anticipa il primato della ragion pratica […]. Bisogna lavorare, prescindendo dalla verità. […] Lo sganciamento della verità dal timore, questo e non altro è il primato della ragion pratica: la verità diventa secondaria. […] Il principio della filosofia progressiva – non accettare niente per vero che non passi attraverso la coscienza – lascia passare soltanto ciò che l'appaga. […] Kant, che ancora civetta con «l'amore della verità», fa del sentimento.
(Manlio Sgalambro, *La morte del sole*, prima parte, §6)

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

INTRODUZIONE

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

A metà del XIX secolo nelle facoltà tedesche di filosofia avviene una svolta di grande significato storico. In seguito al fallimento dei moti rivoluzionari del 1848-49 e allo sviluppo dirompente delle scienze naturali e della tecnologia si diffonde un movimento filosofico che fa del ritorno a Kant la propria bandiera. Nella storiografia ottiene successo l'icastico motto «*es muß auf Kant zurückgegangen werden!*», il «bisogna ritornare a Kant» che nel 1865 Otto Liebmann ripete in conclusione di ogni capitolo del libro *Kant und die Epigonen*[1]. Il clima filosofico favorisce la risonanza di tale lavoro. Esso era stato preparato infatti negli anni precedenti da celebri prese di posizione su Kant di Kuno Fischer, che di Liebmann era stato maestro, e di Eduard Zeller, nonché da una numerosa serie di autori, che a partire dagli anni '50 avevano riletto il kantismo alla luce delle nuove scoperte delle scienze naturali[2]. Diversificato in molteplici tendenze, il nascente neokantismo comprende se stesso come un allontanamento dai risultati e dai presupposti della metafisica idealistica.

Il movimento neocritico prende le mosse, come già il suo mentore Kant, dall'indagine sulla possibilità e sui fondamenti della conoscenza. E a lungo i suoi scopi, e i suoi esiti, sono stati racchiusi nella stretta, rigorosa, cerchia della speculazione gnoseologica ed epistemologica. Il rifiuto di questa limitazione del ruolo della filosofia è

[1] Liebmann 1865.

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

stato sostenuto già da alcuni contemporanei di diverso approccio: la critica storicistica, di Wilhelm Dilthey o Ernst Troeltsch, o quella *sui generis* fenomenologico-esistenzialista di Martin Heidegger[3].

Rivendicata da parte degli esponenti neokantiani, o al contrario vissuta come una gabbia da cui liberarsi, tale delimitazione del ruolo della filosofia era confermata da dichiarazioni interne alla stessa cerchia del neocriticismo. La correttezza storiografica di tali interpretazioni non si può fondare tuttavia sulla comprensione che un autore ha della propria opera e del proprio tempo, che essa sia genuina, o indirizzata a obiettivi polemici o di politica culturale, o ad altre motivazioni contingenti. Ricostruire queste ultime a posteriori è possibile solo sulla base delle tracce lasciate allo sguardo storico ricostruttivo dalla loro sedimentazione documentaria e dalla loro storia degli effetti. Un lavoro storiografico deve rilevare la posizione di un autore nel suo contesto storico-culturale e le sue relazioni biografiche e intellettuali. Ogni opera è inscindibile dai fini per cui è stata composta e della funzione che assume all'interno dell'evoluzione comprensiva del pensiero del suo autore. Chi intraprende una ricostruzione storica si trova perciò in una posizione ambigua, da un lato opera in un contesto per così dire "asettico", in quanto è ormai sbiadito il colore della visione diretta e non è possibile poter sentire la brezza dello spirito culturale oggetto dell'indagine; dall'altro, indossate le vesti di laboratorio, costui può disporre di strumenti euristici che gli permettono un'analisi complessiva impossibile ai soggetti al centro del suo studio e ai loro contemporanei. La ricostruzione storico-filosofica si propone pertanto qualcosa di più di una semplice dossografia, o di una ricostruzione filologica, per far risaltare nelle fonti documentarie i motivi e i richiami interni di un sistema di pensiero.

Riguardo le due scuole che vengono maggiormente ricordate della vasta costellazione neokantiana, quella marburghese e quella sud-occidentale, che fece perno tra Heidelberg, Friburgo e Strasburgo, dove operarono i suoi principali interpreti, per quanto riguarda la prima si è già iniziato da tempo a fare luce su legami e filiazioni con la stagione dell'idealismo tedesco, sia per il versante fichtiano, sia per quello hegeliano[4].

[3] Sia da parte storicista, sia da parte di altre correnti quali la fenomenologia, il neoidealismo, il marxismo, il movimento neokantiano è stato sovente accusato di riduzionismo epistemologico, ossia di ridurre la complessità della condizione umana a un soggetto conoscente senza corpo, e senza storia. Cfr. Cassirer e Heidegger 1990; Heidegger 2002 [1987]; Dilthey 2007 [1883]; Troeltsch 1991 [1922].
[4] Cfr. almeno Damböck 2017; Munk 2005.

L'operazione non è stata compiuta invece per il movimento neokantiano sud-occidentale, se non per timidi e recentissimi abbozzi[5].

Questo lavoro muove nella sua ideazione e nella sua elaborazione dalla presa d'atto di indagare sulle tracce e sulle influenze hegeliane che attraversano il neokantismo badense, dal suo sorgere al suo declino. Non si tratta di un'idea inedita: che esistesse un legame sotterraneo, nascosto, tra di esso e il successivo neohegelismo era già stato ipotizzato da interpreti della prima parte del secolo scorso, quale Ernst Troeltsch, Siegfried Marck, e qualche decennio dopo da due autori che avevano compiuto a Heidelberg una parte importante della propria maturazione intellettuale, ossia György Lukács e Richard Kroner, i quali riconoscevano entrambi in Wilhelm Windelband, capostipite della scuola neokantiana sud-occidentale, un ruolo fondamentale nel sorgere del neohegelismo tedesco[6].

Dall'esame di quanto Windelband scrive nei testi richiamati da questi autori, si può inferire che una sua paternità sul neohegelismo può essere ipotizzata solo se diamo a essa una connotazione funzionale. Con ciò si vuole intendere che è il ruolo svolto dalle opere di Windelband sul finire del primo decennio del Novecento ad averne determinato la ricezione storica. Egli ha ridato piena legittimità accademica allo hegelismo e ha ristabilito l'interesse per un'indagine sul significato della cultura e della storia della filosofia. Si precisa per chiarezza, e collegandoci a quanto detto sopra, che tale funzione può essere ricostruita e attribuita solo a posteriori. La ricostruzione storico-filosofica lavora lasciando da parte la pretesa di ricostruire verità definitive e formula invece ipotesi euristiche.

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

1. Il neokantismo sorse *contro* Hegel ma anche *attraverso* Hegel, riadattandone dei presupposti in chiave epistemologica. Figure liminari come Kuno Fischer (non a

[5] Oltre l'ampia produzione di Krijnen, si veda dello stesso il recente Krijnen 2022b sul "concetto di definizione" neokantiano e Bonifaci 2023.
[6] Marck 1931; Lukács 2011 [1954]; Kroner 1961.

caso biografo sia di Kant sia di Hegel) agirono da *trait d'union*, trasponendo la dialettica nella critica della conoscenza[7].

2. L'eredità hegeliana operò per *via negativa*: il rifiuto programmatico della metafisica spinse a recuperare, sotto altra forma, strumenti concettuali (es. la totalità e la storicizzazione delle categorie), depurati dalla sistematica hegeliana ma conservati come schemi operativi.

Bisogna evitare tuttavia un determinismo retrospettivo, trascurando altri spunti, come il ruolo della rilettura aristotelica di Trendelenburg, o sottovalutando la discontinuità del neokantismo, imbrigliato nel nuovo paradigma scientifico-naturale.

In questo lavoro si ipotizza la presenza di elementi di un'ontologia implicita. Essa si rivela nell'idealismo del neokantismo sud-occidentale, dichiarato nelle opere di Windelband, di Rickert, di Bauch. Si tratta di un idealismo oggettivo, in quanto sostiene l'esistenza oggettiva della realtà esterna al soggetto, che anzi ha un ruolo importante, in quanto il materiale conserva sempre uno iato, un cono d'ombra irriducibile alla coscienza.

Seguendo nel lavoro l'evoluzione di Windelband dalla *Völkerpsychologie* alla filosofia dei valori, vediamo come questi valori siano strutture trascendentali, pur prendendo essi origine dal bisogno sistematico di trovare un elemento che abbia una funzione teorica analoga allo spirito oggettivo hegeliano. Intendiamo dire che lo "spirituale" di Hegel viene trascendentalizzato e, pur mantenendo la caratteristica del *Wirken*, esso perde l'elemento sostanziale del binomio sostanza-soggetto espresso nella *Fenomenologia dello Spirito*.

Una ricognizione sull'intreccio tra neokantismo sud-occidentale e (neo)hegelismo può seguire pertanto varie vie, di natura logico-teoretica o di natura storico-filosofica e storico-culturale. Si può tentare, come fa ad esempio Christian Krijnen, di identificare analogie e affinità sistematiche tra il sistema hegeliano, in particolare la logica hegeliana, e l'intelaiatura logica e metodologica elaborata da autori quali Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, o Emil Lask[8]. Si può seguire altrimenti come alcune categorie chiave nelle opere degli autori in esame nel loro percorso storico subiscano traslazioni di significato e scopo. Anche un tale orientamento storico può essere tematizzato e svolto in

[7] Köhnke 1993 [1986], 195 e sgg.

[8] In numerosi studi, Krijnen ha adoperato un approccio teorico volto a evidenziare le limitazioni del neokantismo nel confutare la proposta filosofica hegeliana, soffermandosi su un confronto di entrambi gli approcci filosofici; al di là dei suoi studi meno recenti, cfr. Krijnen 2022a, in cui si dedica ad es. a un confronto teoretico tra la logica hegeliana e l'eterologia di Rickert.

maniere molto differenti: ricostruendo sincronicamente il quadro storico-culturale di un nodo nevralgico e sviscerandolo in tutte le sue declinazioni, oppure seguendo in maniera immanente i temi e i motivi di un sistema di pensiero, cercando di capire perché si è giunti a determinati esiti, rifuggendo tuttavia dal vederne una necessità logica.

Quanto sin qui enunciato esige alcune precisazioni fondamentali: non si intende affermare che sia possibile tracciare l'evoluzione del pensiero di un autore come se esso germinasse in un *vuoto pneumatico*, spiegandone le svolte attraverso una ricostruzione meramente endogena. Parimenti, risulta riduttivo adottare un approccio esclusivamente contestuale-epocale che prescinda dal riconoscere come, sebbene ogni pensatore elabori temi radicati nel proprio orizzonte storico e nella trama delle relazioni "ambientali", è pur sempre di una sua produzione originale che si tratta. Essa ha i propri fini e non matura in modo teleologico, a guisa di un'entelechia, né si sviluppa meccanicamente come il frutto di un albero, costretto dalla sua natura a generare i suoi frutti.

Ci si riferisce al vecchio problema storiografico del rapporto tra l'individuale e il suo *milieu*, risolvibile riconoscendo che il secondo termine ha in definitiva utilità quale strategia euristica. Un'opera è condizionata dalla sua epoca nei suoi presupposti, nelle ovvietà accettate come "senso comune", mentre le tensioni alla genesi delle sue singolarità si articolano attraverso molteplici faglie: debolezze concettuali autopercepite o, per richiamare un termine di Paul Feyerabend, "interpretazioni naturali" – elementi così costitutivi della visione del mondo di un contesto culturale da essere ritenuti ovvi e necessari.

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

filosofico, come nel caso del neokantismo, a patto che si adatti al contesto non-sperimentale della filosofia e si consideri che la "sconfitta" di un programma filosofico è spesso legata a fattori storico-culturali, e non solo alla degenerazione interna.

Per applicare lo schema di Lakatos al neokantismo, possiamo identificare alcuni aspetti salienti: innanzitutto, il nucleo duro del programma, che consiste nei presupposti fondamentali del trascendentalismo kantiano e nella convinzione che la storia debba essere compresa attraverso una prospettiva filosofica rigorosa. A questo nucleo si affianca la cintura protettiva, che include le risposte a critiche provenienti da altre scuole di pensiero, come lo storicismo o il positivismo, e che si arricchisce di nuove ipotesi e concetti (ad esempio, l'adozione di una "filosofia della storia") che cercano di preservare l'integrità del nucleo senza indebolire la fecondità esplicativa del paradigma per i problemi del proprio tempo.

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

Questa lettura metaforica permette di riconoscere la razionalità interna di una certa *Hegelianisierung*, che non è un'anomalia, ma è spiegata dal motore interno di un programma che, pur dichiarandosi strettamente kantiano, ridefinisce attraverso la teoria della storiografia il paradigma criticista.

È lo stesso Windelband a definire nell'*Einleitung in die Philosophie* la storiografia filosofica quale un laboratorio di problemi aperti[9]. La storia non può essere separata dal presente, ma deve essere compresa e interpretata come un fenomeno che si inserisce nel corpo pulsante della vita umana. Come insegna Benedetto Croce, infatti, la storia non è la raccolta cronachistica degli eventi passati, ma un campo che prende vita dalla coscienza storica di chi la ricostruisce[10]. Per evitare che la storia diventi "mera e morta cronaca",

[9] Windelband 1920 [1914], 2.
[10] Ci si riferisce al primo cap. di Croce 2007 [it. 1917, ted. 1915].

occorre distinguerla dalla semplice registrazione degli eventi, e nel caso della storia della filosofia, dalla dossografia. La cronaca si limita a riportare i fatti. La "storia viva", invece, è quella che si interroga sul significato e il valore dei documenti storico-filosofici. La filosofia e la sua storia sono sempre radicate nella concretezza dell'esperienza storica, in grado di selezionare "ciò che è vivo da ciò che è morto".

La ricostruzione della presenza nella scuola del Baden di una sintesi Kant-Hegel incompiuta in sottofondo permette di richiamarsi direttamente alle odierne discussioni sul post-kantismo (si consideri McDowell o Brandom)[11], mostrando remote radici di temi ancora scottanti per la *Kant-* e l'*Hegelforschung*. Scrivere una storia della filosofia è separabile solo per astrazione da un lavoro di teoresi.

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

1. Cosa implica la ridefinizione del concetto fichtiano di *Wissenschaftslehre* in un senso logico-epistemologico, applicato a ridefinire lo spazio proprio della scienza filosofica in rapporto alle discipline positive, nella sempre maggiore specializzazione delle scienze? A esso si collega inoltre direttamente la profonda ridefinizione, per non dire evaporazione, della filosofia della natura.
2. Nonostante la profonda frattura accennata in apertura, molti autori formatisi nella scuola hegeliana o nel clima culturale idealistico continuarono a insegnare, pubblicare e influenzare discepoli, talora con notevole risonanza. Come influenzano la rilettura di Kant nella seconda metà dell'Ottocento?
3. La ricezione dell'impianto hegeliano – o idealistico in senso lato – è sempre stata di mera contrapposizione, benché persino un'opposizione radicale implichi già un'assunzione di posizione? O alcuni temi, attraverso mediazioni, interpolazioni o letture spurie, hanno subito una rifunzionalizzazione da parte degli esponenti della scuola del Baden?

[11] McDowell e Brandom, pur nella loro distanza, affrontano temi legati alla continua tensione tra il soggetto e il mondo, tra intuizione e concetto, e tra significato e verità. McDowell, con la sua filosofia del "mondo dato" e la sua rielaborazione del kantismo, risponde a questioni ereditate dalla tradizione hegeliana, mentre Brandom esplora come le pratiche linguistiche siano fondamentali per la costituzione del significato, rilanciando una critica alla separazione tra soggetto e oggetto tipica della modernità. Cfr. Brandom 2015; McDowell 1994, 1998.

4. Alcune affinità negli esiti tra riflessione neokantiana e riflessione hegeliana (qui per chiarezza una su tutte: la concezione windelbandiana della storia della filosofia come storia dello sviluppo della ragione umana) sono spiegabili in termini meramente analogici?

La tesi che si sostiene è quindi che ci sono elementi latenti dell'idealismo post-kantiano già nel sistema concettuale badense. Riconoscere un'influenza latente richiede una proposta interpretativa complessiva del pensiero di un autore, e far procedere a braccetto l'elemento sistematico e quello contestuale dell'analisi. Per tali motivi, si è optato per avviare l'analisi con Kuno Fischer, figura liminare spesso estromessa dal canone neokantiano ma celebrata dai contemporanei quale architrave della *Kant-Renaissance* per i suoi innovativi lavori su Kant del 1860. La scelta si motiva pertanto non solo per il ruolo di Fischer come primo maestro di Windelband e per la sua prolungata attività alla Ruperto Carola di Heidelberg, ma per la sua influenza sulla ricezione successiva per alcune sue letture, sia di Kant, sia di Hegel. Ci riferiamo in particolare al concetto di "sviluppo" (*Entwicklung*), e all'interpretazione complessiva di Hegel e alla sua lettura della storia della filosofia, le quali rivelano una transizione non dichiarata dallo hegelismo verso un trascendentalismo storicizzato, destinato a permeare il neokantismo badense. L'opera di Fischer incarna esemplarmente la dialettica tra rinascita kantiana e ricezione hegeliana, mostrando come i due poli non si escludano necessariamente, ma possano compenetrarsi in una sintesi teorica originale.

Il *corpus* fischeriano è infatti profondamente segnato fin dal suo esordio filosofico dallo spirito di sistema hegeliano. Ciò è evidente soprattutto in un'opera quale *Logica e metafisica, o la dottrina della scienza* (1852), ampliata nel 1865 in *Sistema di logica e metafisica*, specie nell'idea di una "totalità concreta" della ragione storica. Tuttavia, già negli anni '60 dell'Ottocento, Fischer opera una "svolta trascendental-pragmatica" il cui esito più evidente è la *Critica della filosofia kantiana* (1883), in cui la logica della storia hegeliana viene riformulata come "dottrina metodologica della conoscenza", determinando così una storicizzazione e dinamizzazione dell'apparato categoriale kantiano. Fischer reinterpreta consapevolmente la *Scienza della logica* hegeliana come propedeutica trascendentale. Il *Sistema di logica e metafisica* elabora una "dialettica

critica" che trasferisce la logica della mediazione hegeliana nella filosofia neokantiana[12]. La dialettica hegeliana diviene una "critica kantiana in forma storica". La lettura sud-occidentale di Hegel deve molto a questo paradigma.

L'indagine si propone in definitiva di sfumare il paradigma storiografico dell'antihegelismo della Scuola del Baden, mostrando invece l'esistenza di una sottotraccia operante nella logica dei valori, e proveniente dall'idealismo post-kantiano. La strategia euristica combina tre assi metodologici interrelati: un esame della riconfigurazione delle categorie hegeliane in termini assiologici nel neokantismo, la verifica della presenza di una *Hegelisierung des Neukantianismus* attraverso lo studio di snodi teorici cruciali come l'epistemologia delle scienze storiche, l'etica teleologica e la storiografia filosofica, l'indagine sul *milieu* heidelberghese di *fin de siècle*, analizzando reti accademiche e opere minori che fungono da *puncta inversionis* per le mediazioni teoriche.

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

Rileggendo il corpus testuale badense, e di Windelband in particolare, emerge un paradosso: nonostante l'antihegelismo, esso cela un'appropriazione sotterranea di strumenti hegeliani. Ciò è particolarmente evidente nell'uso windelbandiano del concetto di *Entwicklung*, ripensato come processo critico-trascendentale, o nella concezione autoesplicativa della storia della filosofia. Questa riconfigurazione non fu marginale ma costitutiva. La ricerca si struttura come una ricostruzione immanente, finalizzata a

[12] Beiser 2014b; Bird 2007.

rinvenire alcune strutture profonde dell'argomentazione. L'obiettivo non è ricostruire "influenze" in senso positivistico, ma decifrare una dialettica latente che opera al di là dei riferimenti espliciti a Hegel. Per l'ermeneutica filosofica, la ricerca si propone di decifrare nessi teorici "criptati". Nel caso dell'inconciliabilità tra Kant e Hegel, al di là della cogenza teoretica, la storia della filosofia mostra spesso profonde simbiosi sotterranee tra paradigmi, rinvenibili solo con un bisturi epistemologico atto ad esporre le arterie sotterranee, da cui il pensiero trae linfa vitale. Questo metodo interpreta la tradizionale ricerca delle influenze come approccio stratigrafico. Si dà inoltre importanza all'autoriflessività metodologica in cui la procedura analitica viene costantemente interrogata, trasformando la metodologia stessa in oggetto di critica. Hermann Glockner, tra i principali studiosi di Hegel del Novecento, e allievo di Heinrich Rickert, a cui faremo riferimento nell'ultimo capitolo, distingue una *Hegel-Renaissance*, ossia il rinnovamento degli studi su Hegel e il recupero di alcuni temi, che a cavallo tra Ottocento e Novecento permea la filosofia tedesca, dal movimento neohegeliano vero e proprio, ben più ristretto. Il neokantismo badense ha legami con entrambe le definizioni.

La storia della filosofia, letta attraverso il prisma del post-kantismo, si configura come un laboratorio di sintesi tra schemi di pensiero spesso ibridi, e un campo fertile di sperimentazione teorica, raramente ricostruita dalla storiografia. Anche la stessa riformulazione in senso epistemologico e gnoseologico della *Wissenschaftslehre* si può intendere come un atto di autoriflessione della ragione, tracciando così alcuni fili di continuità con la riflessione idealistica, nel mutato contesto sociale e culturale. Tali riflessioni ci invitano a considerare come le "scuole" filosofiche siano spesso costruzioni retrospettive che nascondono origini ibride. Come ricordava Foucault, la storia delle idee va indagata archeologicamente come una stratificazione di pratiche discorsive in continua riconfigurazione. Partendo dal caso specifico del neokantismo, questo approccio interroga le condizioni di possibilità di ogni storiografia filosofica. Una storiografia che, ricordava Benjamin, rivela nei frammenti del passato i semi non germinati del futuro.

Un'ispirazione per la comprensione del movimento idealistico e per la genesi di alcune riflessioni è stata l'opera di Eckhart Förster *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011)[13]. Förster ricostruisce il periodo 1781-1806 attraverso una struttura narrativa, come dramma della ragione in cui Kant, Fichte, Schelling e Hegel dialogano tra loro in una costellazione

[13] Förster 2018 [2011].

dinamica, rivelando come la filosofia si ripensi attraverso i propri "malintesi". Questo approccio ispira direttamente la nostra indagine sul neokantismo sudoccidentale.

Forse la lezione più feconda di Förster risiede nel ruolo assegnato alle figure di mediazione. Come Karl Leonard Reinhold fu il tramite inconsapevole tra Kant e Fichte, o Goethe tra loro due e Schelling, così Kuno Fischer opera una riconversione critica dell'eredità hegeliana, trasformando la *Scienza della logica* in una propedeutica trascendentale. Fischer viene assunto in questo lavoro, pertanto, come una *katalytische Figur* della transizione dall'idealismo hegeliano al neokantismo. La *Konstellationsforschung* försteriana - l'analisi delle reti intellettuali come quella che legava Kant a Jacobi e Goethe - trova qui un corrispettivo nello studio dell'ambiente accademico di Heidelberg (Windelband, Lask, Bauch) e delle sue interazioni.

La conclusione di Förster - che vede nella *Fenomenologia* hegeliana non una soluzione definitiva, ma il fiorire dei sistemi idealisti - offre un modello per interpretare il destino del neokantismo sudoccidentale. La sua crisi negli anni '20 del Novecento certificata da autori quali Cassirer o Heidegger non è un fallimento, ma l'apertura di un nuovo ciclo di autoriflessione. Il Mefistofele goethiano – a proposito di idealismo tedesco – ci insegnava che tutto ciò che nasce è degno di perire, il che nella storia del pensiero significa che un sistema può rimanere fecondo solo trascendendo se stesso. Come per Förster, con mossa idealistica, la ragione deve reinventarsi continuamente per comprendersi, l'evoluzione del neokantismo sud-occidentale in una filosofia della cultura non è un episodio chiuso. In definitiva, *Die 25 Jahre der Philosophie* riconosce che ogni svolta filosofica è un "atto di tradimento fedele alla tradizione", dove il nuovo si genera seppellendo e resuscitando il vecchio.

Nell'elaborare questa prospettiva storiografica, si è tenuta presente anche l'opera di Friedrich Tenbruck e Helmut Holzhey, pilastri degli studi sulla cultura filosofica tedesca. Tenbruck, nella sua analisi delle "*strutture tematiche profonde*"[14] ha mostrato come ogni ricostruzione storica sia un atto di decifrazione delle costellazioni simboliche che condizionano la ricezione delle idee e scavo archeologico nelle forme di mediazione culturale che plasmano il dialogo tra sistemi. La sintesi qui proposta ne devia tuttavia il percorso in maniera consapevole: mentre Tenbruck insisteva sulla autonomia delle

[14] Cfr. Tenbruck 1990.

costellazioni culturali e Holzhey sulla specificità delle tradizioni di scuola, questo studio storica.

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

Questo lavoro ha accompagnato, nella sua gestazione e ancor più nella sua estensione, alcuni passaggi biografici movimentati (almeno per il mio "metro"): Wanderjahre e Lehrjahre a un tempo. Solo alla conclusione mi sono reso conto delle stratificazioni che vi si sedimentano, accumulo di pensieri nati in "epoche" ravvicinate ma lontane nello spirito. Sicché mi sento di condividere anch'io la spesso citata massima di Hölderlin «wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch». E ciò che salva, sul terreno fertile irrigato dallo scorrere del tempo, l'ho trovato in alcune persone. A loro, come vuole un fondato uso, esprimo qui gratitudine: la mia famiglia, i miei genitori Giuseppe, che mi ha insegnato con la sua azione quotidiana le cose per cui non esistono davvero parole per tramandarle, e Libera, maestra di perseveranza, i miei fratelli Ciro e Davide, che per qualche giorno hanno reso Heidelberg davvero casa, e i miei nonni, Giovina, Ciro e Rosaria; Alberto, Luca, Salvatore, amici e anche di più, presenza salda nel percorso; Giovanni Morrone, maestro a cui devo la primissima idea il cui sviluppo ha portato a questa ricerca; Anna Pia Ruoppo per l'accoglienza a Darmstadt; e chiunque mi abbia accompagnato in questi tre anni. «Satis mihi multa verba fecisse videor»: ho detto abbastanza, ma il mio debito è più profondo delle parole.

CAPITOLO 1

Kuno Fischer come maestro della Scuola del Baden

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

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

Fischer è stato autore sia di opere storiografiche sia di opere di natura eminentemente teoretica. Il suo lavoro più noto è la monumentale *Geschichte der neueren Philosophie*, composta nell'arco di circa cinquant'anni, dal 1854 al 1901, che affronta il periodo compreso da Francis Bacon a Hegel. Sui suoi testi si sono formate generazioni di filosofi[15]. La fortuna accademica di Fischer ha raggiunto poi il suo apice con l'evento organizzato dall'Università di Heidelberg per il suo ottantesimo compleanno nel 1904, durante il quale gli venne conferita la cittadinanza onoraria della città, e con le celebrazioni del centenario della morte di Kant, dello stesso anno, occorrenza in cui gli

[15] Basti pensare soltanto all'interpretazione di Kant elaborata da Nietzsche, fondata su una lettura dei manuali di Kuno Fischer (nonché delle opere di Friedrich Albert Lange e di Arthur Schopenhauer). Cfr. Hill 2005, 1-36, Bailey 2013, in Gemes e Richardson 2013, 134-159.

viene attribuita una laurea *honoris causa* dall'Università di Königsberg, con il riconoscimento di essere stato colui che aveva "risvegliato" Kant.

Un suo rivale nelle frequenti dispute di argomento storiografico o logico, Friedrich Adolf Trendelenburg – altro autore il cui ruolo sul percorso seguito dal movimento neokantiano nelle prime fasi della sua rinascita è stato generalmente sottovalutato[16] – ha spesso evidenziato i punti deboli nell'esposizione storiografica di Kuno Fischer, suggerendo che il suo contributo alla storiografia filosofica sia stato significativo più nel mostrare implicitamente la sua personale e originale prospettiva che per il rigore filologico della ricostruzione storica fornita[17]. Pur distanziandoci dall'acrimonia propria delle invettive e dei dibattiti filosofici del diciannovesimo secolo, è evidente che Fischer esprimesse anche nelle opere storiografiche elementi della propria filosofia.

Inizieremo la nostra trattazione dalla prima opera di rilievo di Fischer, ossia il trattato di *Logica e metafisica*, che viene pubblicato in prima edizione nel 1852 quale manuale per le sue lezioni, e in seconda edizione, in forma completamente rivista, nel 1865, col titolo leggermente modificato di *Sistema di logica e metafisica*. Nella prima sezione esamineremo le caratteristiche peculiari di questo testo. Continueremo con l'esposizione dell'idea fischeriana di storia della filosofia, che è funzionale al ruolo e alla posizione di essa all'interno della filosofia nel suo complesso e all'interno del più generale sistema delle scienze. In seguito, all'interno della vasta opera fischeriana, considereremo la sua interpretazione degli autori più influenti per la propria ricerca, ossia Kant, Fichte e soprattutto Hegel. Ciò ci permetterà anche di discutere alcuni concetti centrali della speculazione di Fischer, che avranno un certo rilievo nella filosofia tedesca successiva, compresa quella neokantiana, nonché di fornire alcune osservazioni di carattere storiografico sull'importante dibattito che coinvolge Fischer e Trendelenburg a proposito dell'interpretazione di Kant, e in particolare della sua estetica trascendentale. Questa disputa, come vedremo, delinea e ricalca due linee ben identificabili della *Kant-Forschung* secondo ottocentesca e primo novecentesca.

Nel prendere in esame testi come *Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre, Kritik der kantischen Philosophie* o i volumi della *Geschichte der neueren Philosophie*

[16] Con la parziale eccezione di Köhnke 1993 [1986] e Beiser 2014b.
[17] Vd. a tal proposito Cesa che caratterizza in maniera molto negativa il reale valore storiografico dell'opera di Fischer (Cesa 1984). Non molto dissimile, seppure diversa nel giudizio di valore, è l'opinione di Glockner 2016 [1963], 508.

occorre collocare l'opera di Fischer nel suo contesto storico-filosofico. Intendiamo con tale espressione riferirci sia all'evoluzione interna del pensiero dell'autore, sia alla situazione filosofica e culturale della Germania del periodo immediatamente successivo al 1848. Infatti, e questo va tenuto presente a maggior ragione se intraprendiamo un'indagine consci dei risultati raggiunti da un ulteriore secolo di ricerca sul neokantismo e sul kantismo, per cui alcune proposte ermeneutiche che incontreremo possono sembrarci semplificatrici o finanche banali, la riflessione di Fischer non si può separare dal proprio tempo. Diciamo questo non solo e non tanto in virtù di uno storicismo metodologico, ma piuttosto, come evidenzia Klaus Christian Köhnke[18], perché l'influenza e il successo di alcune delle interpretazioni di Fischer è comprensibile meglio quale risposta a esigenze ideologiche molto sentite nel proprio tempo. Questo vale in particolare in relazione alla sua riscoperta di Kant[19], ma anche all'interpretazione fischeriana della dialettica hegeliana nel senso di una logica dello sviluppo [*Entwicklung*][20], che ha il suo corrispettivo nel "progresso" [*Fortschritt*] storico[21]. Non si può non menzionare inoltre, ma sarà affrontata in questo capitolo in maniera cursoria, visto il taglio del nostro lavoro, la sua influenza sullo sviluppo del successivo neoidealismo italiano[22].

Fischer ha svolto, soprattutto nel secondo Ottocento, un ruolo significativo nella storia della filosofia, come dimostrano la sua vicinanza al circolo di Arnold Ruge[23], e i

[18] Köhnke 1993, 195.
[19] Vd. l'introduzione di Gadamer 1998, in Fischer 1998 [1852], IX; nonché Cesa 1984; Hülsewiesche 1989, 103-108 ; Longo 2006.
[20] Come si vedrà nel corso del capitolo, Fischer usa questo termine in accezioni che corrispondono in italiano sia a un concetto di evoluzione, anche nel suo significato più ristretto di ordine scientifico-naturale, sia a un più ampio concetto di sviluppo.
[21] Nella prima ed. della *Logica e metafisica* Fischer intreccia la sua ricostruzione della storia della logica come movimento dialettico da un sistema logico al seguente, con un corrispettivo avanzamento "per conquiste" della logica come scienza, e pertanto come scienza storica. Ciò è evidente in particolare nella sua esposizione degli autori dell'idealismo tedesco. Vd. Fischer 1998 [1852], 35-45. Cfr. Hülsewiesche 1989, 98-99. Il tema sarà esposto più dettagliatamente nel paragrafo dedicato all'impianto logico di Fischer.
[22] Si rimanda ancora a Gadamer in Fischer 1998 [1852], XIV; su tali argomenti è fondamentale l'ampio studio di Morani 2015, che ricostruisce con acribia il dibattito all'interno della scuola hegeliana e tra essa e i primi critici della dialettica. Bertrando Spaventa in particolare deve molto della sua elaborazione concettuale all'opera dei primi "riformatori della dialettica", quali Karl Werder e Kuno Fischer stesso.
[23] Arnold Ruge (1802-1880) è stato un autore centrale nello sviluppo intellettuale e politico dei Giovani Hegeliani, con contributi che spaziano dalla teoria politica all'estetica. Si è impegnato inoltre attivamente per la diffusione del pensiero giovane-hegeliano, attraverso gli «Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», fondati nel 1838 da Arnold Ruge ed Ernst Theodor Echtermeyer, il principale organo giornalistico dei Giovani Hegeliani. Questa pubblicazione, critica nei confronti della religione e della società dell'epoca, si scontrò con le autorità prussiane e sassoni, portando alla loro ridenominazione in «Deutsche Jahrbücher» nel 1841 per evitare la censura prussiana. Tuttavia, le pressioni politiche continuarono fino al sequestro dell'edizione di gennaio del 1843 da parte della polizia sassone e il

suoi interventi su Ludwig Feuerbach[24] e Max Stirner[25], oppure la feroce polemica con la chiesa evangelica del Baden, che lo ha coinvolto negli anni '50 e che ha portato all'interruzione improvvisa della sua prima esperienza heidelberghese[26]. Pertanto, occorre evitare di darne l'immagine di un semplice divulgatore. La proposta interpretativa che guida questa indagine è quella che Fischer abbia contribuito a una riconcettualizzazione e rifunzionalizzazione del pensiero dell'epoca classica della filosofia tedesca, in una chiave che rispecchiava, probabilmente in modo inconscio, lo spirito proprio della borghesia progressiva del post-1848.

Dopo questa premessa, esaminiamo il problema teoretico principale nella ricerca di Kuno Fischer, che egli affronta in maniera esplicita in molte sue opere. Per Fischer, il

---

successivo divieto di pubblicazione imposto dall'Assemblea Federale del Bund tedesco su tutto il territorio, portando alla cessazione della pubblicazione. A partire dal metodo dialettico hegeliano Ruge ha sviluppato una critica delle strutture sociali e politiche esistenti e ha svolto un ruolo attivo nelle rivoluzioni del 1848, contribuendo alla redazione del manifesto elettorale radicale e sostenendo una repubblica tedesca e una lega europea dei popoli. Ha contribuito anche alla critica della religione, e nell'estetica ha sviluppato una teoria del comico che ne sottolineava il ruolo politico. Riguardo il rapporto di Fischer con Ruge e i giovani hegeliani cfr.: Hülsewiesche 1989, 47-69. Si vedano più in generale su Ruge e la sinistra hegeliana: Löwith 1982 [1962]; Sorensen 2011, Rambaldi 1966.

[24] Fischer 1847. Fischer vede nella filosofia di una continua ricerca di una *Vollendung* dell'umanità attraverso la natura, un tema che egli interpreta con un'attenzione particolare rispetto all'estetica e al concetto di *Humanismus* (umanesimo). Egli apprezza Feuerbach per il suo tentativo di superare le limitazioni imposte dallo hegelismo, nella direzione di una comprensione più completa dell'essere umano e della sua relazione con il mondo naturale. La speculazione di Feuerbach consente un'apertura verso una nuova fase del pensiero che pone al centro l'individuo e la sua esperienza concreta. Questa visione è in linea con la tendenza di Fischer a considerare la filosofia come uno strumento connotato eticamente verso l'arricchimento della vita umana, piuttosto che un mero esercizio accademico o speculativo. Questa vicinanza a Feuerbach, che coinvolgeva anche temi di filosofia della religione, in particolare il rapporto tra religione e filosofia, fu malvista dal maestro di Fischer, Erdmann (Windelband 1897). Si consideri che Erdmann era stato impegnato in una lunga discussione con Feuerbach. Quest'ultimo, che pure aveva giudicato positivamente il primo volume della *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* di Erdmann, dedicato a Cartesio, in una recensione negli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» del 1836, aveva criticato invece i volumi successivi su Leibniz e Spinoza, sostenendo che Erdmann riportava i sistemi storici a categorie logiche e non agli uomini concreti. Per Feuerbach così si toglierebbe la possibilità di una comprensione razionale della realtà, oltre a dare l'idea di un senso progressivo nella storia della filosofia che non tiene conto delle rotture e dei passi indietro. La discussione evidenziò le profonde differenze nelle concezioni della storia della filosofia tra i due pensatori, con Feuerbach che si stava progressivamente allontanando dal pensiero del maestro Hegel e dei discepoli più fedeli, tra cui lo stesso Erdmann, tanto che quando dieci anni dopo ripubblicò la recensione nei *Sämtliche Werke*, Feuerbach eliminò il giudizio positivo. Vd. Cesa 1972, 115-122.

[25] La polemica con Stirner si compone di un primo saggio, uscito nel 1847 a puntate sulla «Leipziger Revue. Zeiitschrift für Literatur, Kunst und Leben» nn. 3-6; 8, 12-13, e poi ristampato per volontà dell'editore liberale Otto Wigand in «Die Epigonen», V (1848), 277-316, e di una risposta alla replica di Stirner (con lo pseudonimo di G. Edward, «Die Epigonen», IV, 1847, 141-151), pubblicata su „Die Epigonen", IV, 1847, 152-165. Di questi testi esiste ora una traduzione italiana in AA.VV. 2015, 145-208.

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

fulcro della riflessione filosofica è costituito dall'indagine critica della conoscenza umana Questa concezione, presente sia esplicitamente sia sottotraccia in tutta la produzione fischeriana, è espressa programmaticamente nel *Vortrag* del 1860 *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*[27]. Egli pone tale indagine come centro di gravità di tutto il pensiero filosofico. Per Fischer quando quest'ultimo devia dal suo impegno primario di sondare le fondamenta e i limiti della cognizione, rischia di trasfigurarsi in teologia, cioè di perdere il suo carattere più proprio, intrinsecamente interrogativo e critico.

In questa concezione è presente un afflato che circola come un sottotesto costante anche dei lavori storiografici di Fischer, conferendo loro una tonalità che viene spesso trascurata nelle esposizioni della sua opera. Si può pertanto condividere soltanto in misura parziale quanto afferma un interprete quale Gadamer, riflettendo sul ruolo storico dell'opera fischeriana, che:

> Dalla prospettiva di allora doveva certamente sembrare così. E sarebbe assurdo voler escludere dall'immagine dell'opera di una vita l'inclusione a opera di Fischer della filosofia kantiana nella coscienza critica del dibattito filosofico. Questa, tuttavia è solo metà della verità su Kuno Fischer, in quanto sulla scala europea egli ha operato non come colui che ha risvegliato Kant [*Wiederwecker Kants*] ma molto può come il rappresentante di Hegel educato criticamente, come mostrato in questo piccolo libriccino [*Logik u. Metaphysik*][28].

Nell'esporre il pensiero di Fischer non ci si può limitare, infatti, a definirlo come l'elaboratore di una sintesi della filosofia kantiana e di quella hegeliana, a meno che non si consideri il suo lavoro attraverso un esame fondato esclusivamente sulla sua *Wirkungsgeschichte*. Questo vale sia perché esso non veniva percepito come tale dai suoi contemporanei[29], come rileva del resto lo stesso Gadamer, sia perché il dibattito con Trendelenburg degli anni '60 dimostra l'importanza di Fischer anche per la *Kantsforschung*, nonché il valore intrinseco di alcune sue proposte interpretative.

---

[27] In Fischer 1906 [1860], 79-97.

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

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

Si vuole pertanto in questo capitolo mostrare l'incidenza di Kuno Fischer anche nell'interpretazione di Kant proposta dalla scuola badense. E ciò è vero nonostante il prevalere nella ricezione critica della linea interpretativa di Trendelenburg, fatta propria, con distinguo marginali, anche da Hans Vaihinger[30]. In maniera condivisibile, Köhnke rimarca che Fischer ha fornito "al tempo giusto" una nuova e caratteristica interpretazione di Kant, funzionale al clima ideologico (e politico) dell'epoca, così come avrebbe in seguito fornito ancora "al tempo giusto" una lettura di Hegel funzionale alla ripresa neohegeliana[31]. Seguendo questa lettura, Kuno Fisher avrebbe incarnato il passaggio dagli anni '40 agli anni '50. Egli, addentro alle dinamiche della scuola hegeliana tramite il suo maestro Erdmann, allievo diretto di Hegel[32], ha proposto una riformulazione dell'idealismo hegeliano adeguata ai bisogni ideologici degli ambienti liberali-moderati del *Nächmarz*[33] e, ha avuto un doppio ruolo nella rinascita hegeliana: *in primis* negli anni '60, attraverso la sua reinterpretazione della logica, che, come già affermato incidentalmente, sarà importante poi per il neohegelismo, e *in secundis* per l'interpretazione di Hegel che proporrà a inizio del '900 con i due volumi su Hegel della sua *Geschichte der neueren Philosophie*[34].

Come ricordava Gadamer, la presentazione di Fischer del 1860 *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* è stata uno dei primi segni dell'avvio del neokantismo, che precede il più noto *Kant und die Epigonen* del suo allievo Liebmann[35]. Si potrebbe a

[30] Ci si riferisce ovviamente all'influente commentario di Vaihinger 1922 [1881-1892].
[31] Cfr. Köhnke 1993 [1986], 199-205.
[32] L'opera di Johann Eduard Erdmann è profondamente radicata nella tradizione dell'idealismo tedesco. Egli si è occupato in particolare della filosofia del maestro Hegel. Tra le sue opere più famose vi è *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, un'esposizione completa in sette volumi della storia della filosofia da Descartes a Kant, considerata un importante contributo alla storiografia filosofica. L'approccio di Erdmann alla storia della filosofia si distingue per lo sforzo di comprendere la logica interna e lo sviluppo storico dei sistemi filosofici, evidenziando sia le continuità che le discontinuità all'interno della tradizione filosofica, tentando di individuare come le idee filosofiche si sviluppassero nel contesto del loro tempo e come rispondessero alle correnti intellettuali, culturali e sociali della loro epoca. Oltre al suo lavoro sulla storia della filosofia, Erdmann ha anche fornito contributi filosofici su temi come la metafisica, l'etica e la teoria della conoscenza. La sua metodologia filosofica è caratterizzata da un idealismo critico che cerca di sviluppare ulteriormente le intuizioni di Hegel, adattandole al proprio contesto storico. La principale fonte biografica su Erdmann è Glockner 1977.
[33] Seppur non abbia mai svolto un ruolo politico attivo, il "progressismo" di Fischer è manifestato, oltre che dalle vicende biografiche quali la già citata vicinanza ai giovani Hegeliani e la polemica con la chiesa evangelica badense, anche dalla sua interpretazione di Kant e di Hegel, di cui in questo capitolo si esporranno i tratti fondamentali. Riguardo il secondo dei due autori appena menzionati, recentemente la tesi della presenza di un "hegelismo progressista" all'interno della scuola di Heidelberg, da Fischer a Lask, è stata sostenuta da Tuozzolo 2022.
[34] Per qualche ulteriore informazione sulla ricezione della *Storia della filosofia moderna* si veda Beiser 2014b, 302 e sgg., nonché la recensione al volume su Hegel fatta da Dilthey 1970 [1900], 343-355.
[35] Cose non dissimili dice Köhnke 1993 [1986], 195-210 (cfr. anche Windelband 1897).

partire da questa considerazione, evidenziare il ruolo di Fischer nell'avvio del movimento neokantiano, che stava maturando nell'intera congerie culturale della Germania di quegli anni, e scrivere una storia del neokantismo sud-occidentale *von Fischer bis Kroner*. Fischer, infatti, come farà poi un altro grande storico della filosofia di formazione heidelberghese, Richard Kroner, "allievo del suo allievo" Windelband, interpreta in modo unitario Kant e Fichte, ed elabora un'esposizione definibile come "continuista" dell'intero arco storico dell'idealismo tedesco. Kuno Fischer tenterà di fornire tuttavia un'interpretazione sincretica della storia dell'idealismo tedesco, mentre Kroner avrà invece come linea guida quella di leggere l'evoluzione dell'idealismo alla luce dello sviluppo del sistema hegeliano maturo[36].

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

Questa sezione si propone di dimostrare, attraverso l'esposizione della *Logik und Metaphysik*, come Fischer elabori un'interpretazione organica dell'intera tradizione idealista tedesca e come rispecchi una concezione del sapere e della filosofia ben determinata. Essa è riepilogata nella maniera migliore da Fischer stesso in conclusione alla prefazione della prima edizione della sua opera logica:

> Nelle frasi che seguono baso il mio punto di vista e concepisco i principî della filosofia a partire da Kant: non c'è conoscenza senza categorie o concetti che la formino (Kant). Non esistono categorie senza un'autocoscienza che lo produce. Non esiste autocoscienza (produttiva) che non sia assoluta (Fichte). L'autocoscienza non è assoluta se spirito e natura non sono identici (Schelling). Quest'identità (ragione) non può essere conosciuta se la ragione autocosciente, cioè lo Spirito, non forma il principio unanime del mondo (Hegel)[37].

Queste righe devono essere esaminate con maggiore dettaglio. Enfatizziamo la dichiarazione che Fischer stesso fornisce del suo compito, ovvero quella di articolare la

[36] Richard Kroner, allievo di Windelband, in *Da Kant a Hegel* valorizza in maniera significativa Hegel e l'idealismo tedesco in riferimento alla loro la capacità di fornire una visione filosofica completa della realtà. Per Kroner, Hegel rappresenta quindi il compimento di uno sforzo speculativo che mira a unificare le conoscenze significative del suo tempo in una visione complessiva, raggiungendo l'obiettivo ultimo del movimento idealistico. Si permetta di rinviare al mio Danzilli 2022, in Morrone e Redaelli 2022, 377-403.
[37] Fischer 1998 [1852], 9.

filosofia dell'identità seguendo lo spirito della filosofia trascendentale. «Ho posto l'intero sistema sotto il punto di vista critico o sotto il controllo di Kant», nonché « […] la filosofia critica è la prospettiva da cui ho concepito il problema della logica»[38]. Chiariremo più avanti il senso di questa presa di posizione e, nel corso del lavoro, la continuità di questa lettura con quella che sarà propria della scuola del Baden. Per restituirla in senso pieno sarà necessario precisare cosa intenda Fischer per "filosofia dell'identità", espressione con la quale indica la filosofia di Schelling e di Hegel, e per "filosofia trascendentale". Una definizione precisa è possibile solo ripercorrendo nella sua interezza il ragionamento di Fischer. Occorre tuttavia anticipare che quest'ultima locuzione può, nel lessico di Fischer, denotare in un senso stretto la filosofia di Kant e Fichte, e in un senso più largo la prospettiva sincretica propria di Fischer stesso. Non è sempre semplice distinguere tra queste due accezioni dell'espressione. Tale confusione è motivata anche dal fatto che Fischer non pone mai la sua prospettiva – già nell'edizione del 1852 di *Logica e metafisica* – fuori dalla definizione di "filosofia trascendentale". Finanche in questa prima prova sistematica, ascritta di norma dalla storiografia alla scuola hegeliana, il pensiero di Fischer appare avvolto in un velo di tinta hegeliana, ma intrecciato, nondimeno, con tessiture e ricami kantiani e fichtiani.

Come detto già, il problema della conoscenza è sotteso a tutta la ricerca teoretica di Kuno Fischer. Egli si fa sostenitore della necessità di un approccio critico e metodico alla filosofia, in linea con i principî kantiani. La filosofia critica è per lui uno strumento per comprendere i limiti della conoscenza umana e per esplorare le potenzialità della ragione pura. Porsi il problema della conoscenza significa pertanto fornirne una descrizione logica. Fischer segue la concezione hegeliana e post-hegeliana nel considerare questa determinazione logica indissolubilmente "metafisica". Gadamer, nella sua prefazione alla *Logik* del 1852 insiste sulla "professione di fede" hegeliana implicata dalla definizione di *Wissenschaft* – che ha in tedesco, come noto, un'accezione più ampia che il semplice "scienza" – che Fischer assume come concetto fondamentale della sua logica, ovvero della sua intera filosofia. Per Fischer, infatti, al pari di Hegel, la scienza è la conoscenza della totalità effettuale, ossia nella sua concreta attuazione. Allo stesso tempo Gadamer accenna altresì a un altro tema chiave per comprendere il pensiero di Kuno Fischer, ossia il fatto che questo concetto di *Wissenschaft* è fortemente debitore di

[38] Fischer 1998 [1852], 9-10.

quello fichtiano di *Wissenschaftlehre*, del resto contenuto nel titolo stesso in ogni edizione del lavoro. È chiaro che nel contesto tedesco della metà del XIX secolo è questo un termine diffuso, tuttavia per Fischer, come per Fichte, la "dottrina della scienza", nelle sue diverse articolazioni, si prefigge di fondare sistematicamente tutti i campi del sapere su principî trascendentali, sottolineando l'attività dell'io come principio generatore sia della realtà che della totalità del sapere[39]. Gadamer sostiene che Fischer si innesterebbe su questo punto in un'eredità fichtiana, del resto operante nella stessa opera di Hegel[40].

Questa interpretazione identifica pertanto in Fischer un precursore di tematiche neoidealistiche e si rivela feconda per l'approfondimento della storia della storiografia dell'idealismo. L'architettura della genealogia fischeriana è in effetti orientata a garantire una continuità interpretativa nella storia della filosofia idealistica. La sua definizione di logica come "dottrina della scienza" costituisce un tentativo di sintesi e di riaffermazione complessiva del corpus filosofico inaugurato da Fichte, con specifico riferimento proprio alla *Wissenschaftslehre*, pietra miliare per le basi di una filosofia trascendentale incentrata sull'io e sulla sua attività costitutiva. L'obiettivo di Fischer consiste nell'evidenziare l'aspetto sistematico e fondamentale della logica come strumento per strutturare e organizzare il sapere in tutte le sue forme, vedendo in questa un terreno metateorico che può andare oltre i contenuti particolari delle singole scienze. Essa è quindi il campo più adatto per riguadagnare un ruolo centrale alla filosofia nel panorama delle scienze del diciannovesimo secolo. Egli sottolinea infatti l'importanza di un'indagine filosofica in senso critico, capace di fondare le basi epistemologiche e ontologiche di ogni sapere scientifico[41].

---

[39] Portare la filosofia al livello di una scienza evidente, la quale abbia una forma sistematica e sia fondata su un principio certo. Questo è il compito che si propone Fichte nella sua *Dottrina della scienza* (Fichte 1987 [1794], 5, 15, 19). Tale principio certo non può essere altro che quello dell'Io infinito, dal quale derivano necessariamente «tutte le proposizioni esposte e tutte le proposizioni esposte riconducono necessariamente a esso» (Fichte 1987, 34).

[40] Gadamer in Fischer 1998 [1852], pp. XI–XII. La letteratura su questo aspetto è sterminata, e un ragionamento critico sulla continuità tra la scienza della logica hegeliana e la dottrina della scienza di Fichte non può essere racchiuso nel breve spazio di una nota. Ci si limita qui a rilevare che, anche se una certa continuità idealistica tra il programma della *Dottrina della scienza*, esposto già nel 1794, e quello hegeliano è innegabile, non bisogna dimenticare l'ampia discussione critica del sistema di Fichte svolta da Hegel nella *Differenzschrift* del 1801.

[41] Cesa 1972, in particolare pp. 31-32, rileva come quest'aspetto sia stato, sin dall'inizio, ben presente nel programma hegeliano e giovane-hegeliano. Il tentativo di Fischer di armonizzare il principio di sviluppo dialettico di Hegel con il pensiero sia scientifico sia logico a lui contemporaneo ha incontrato tuttavia difficoltà ulteriori nello sforzo di conciliare prospettive filosofiche e scientifiche tra loro eterogenee. Esso si può leggere tuttavia nel contesto del primato gnoseologico del primo neokantismo (Harrelson 2015), in

Nella *Vorrede* della prima edizione, Fischer lancia un attacco contro i critici preconcetti che, sostenendo un anti-hegelismo reattivo, negano le premesse teoretiche del suo ragionamento. Nella stessa prefazione, Fischer denuncia che logica e filosofia sono osteggiate da correnti come quelle di Feuerbach e della scuola materialista, descritti come rinnegatori della filosofia[42]. Feuerbach è etichettato come un pensatore anacronistico che, in un'epoca "dopo Kant e dopo Fichte", si rivela un "apostata della filosofia", rinnegando le conquiste dell'idealismo tedesco[43].

Per Fischer il nesso tra il problema della logica e quello della conoscenza si risolve unicamente in chiave trascendentale critica: una lettura adeguata delle filosofie di Kant e Fichte è possibile solo da tale punto di vista. Un tale esame critico non si estende solo alla storia della logica ma anche a quella della filosofia[44]. La peculiarità della filosofia di Hegel consiste per Fischer nel suo carattere di culmine e conseguenza del pensiero dei padri fondatori della filosofia trascendentale. Il pensiero hegeliano offre strumenti da usare non come canone ma come attrezzo critico contro il dogmatismo[45]. Tale carattere risulta, se possibile, nonostante la concisione di questo scritto, nella prefazione alla seconda edizione. Essa ci fornisce informazioni aggiuntive sui fini di una tale riflessione logica. Fischer, qui, infatti, oltre a mostrare le significative modifiche apportate all'opera, che ne hanno trasformato radicalmente la struttura, menziona l'importanza di Hegel per la propria interpretazione dell'*Organon* aristotelico e della teoria del sillogismo [*Schluss*], e sottolinea, tra le opere a lui contemporanee, il valore delle *Ricerche logiche* di Trendelenburg[46]. Quant'egli afferma in questo luogo su Hegel denota due punti fondamentali: 1) l'incidenza di Trendelenburg nella sua esegesi di Aristotele e 2) l'attenzione riservata alla teoria del sillogismo di Hegel contenuta nella *Scienza della Logica*.

---

un clima culturale-scientifico mutato rispetto a quello proprio della *Naturphilosophie* idealistica, il quale richiedeva necessariamente un confronto con le scienze positive. Cfr. Schiera 1987.

[42] Köhnke 1993 [1986], 196-199 mette in rilievo quanto le caratteristiche in nuce del pensiero di Fischer si trovino già nel suo testo su Feuerbach del 1848. Colpisce particolarmente il ribaltamento totale dopo pochi anni del giudizio su tale pensatore, nonostante la continuità programmatica. Sulle motivazioni teoriche è illuminante Cesa 1984, 688-689, che in sostanza vede già nei punti di disaccordo del saggio del 1848 - peraltro da lui definito "brillante" - come la contestazione di una dualità troppo esacerbata tra sensibilità e pensiero, le basi della più radicale critica fornita nella *Logica*.

[43] Fischer 1998 [1852], 6.

[44] Fischer 1998 [1852], 7.

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

[46] Fischer 1865, V.

Il rapporto tra Fischer e Hegel, per quanto concerne l'ambito logico, ha più facce: per un verso egli si mantiene fedele alla linea interpretativa hegeliana, per un altro inserisce innovazioni rilevanti. Per Fischer, così come nella filosofia hegeliana, la logica costituisce non solo un dispositivo di analisi ma è il fondamento della comprensione stessa della realtà. Soltanto la conoscenza della totalità effettuale è considerata una conoscenza scientifica[47]. Proprio nelle prime pagine della versione del 1852 della sua opera, troviamo un'affermazione che ferma l'essenza di questo pensiero: «La logica è la scienza dei concetti. La scienza dei concetti è la conoscenza della totalità della realtà»[48]. La scienza – ribadiamo - si configura come comprensione dell'intero, intesa però non in maniera intuitiva, bensì come un percorso progressivo nell'esperienza della realtà complessiva, intesa come unità delle sue parti. A differenza di Hegel, tuttavia, Fischer, oltre a concepire la filosofia come "dottrina della scienza", cerca di dimostrare la congruenza della logica hegeliana con una concezione del soggetto di impianto idealistico-trascendentale.

1.1 Lo scopo della logica

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

Fischer tenta di risolvere in questo capitolo ciò che egli definisce il "problema della logica", che è quello di superare quanto viene comunemente inteso come "logica formale" e sviluppare una logica che sia invece una scienza dei principî ontologici del reale. Coerentemente scrive, infatti, Fischer nel §1 che la logica, intesa come metafisica o dottrina della scienza, trascende i limiti della logica formale, che è la mera conoscenza delle forme del pensiero, e non una scienza dei principî. La logica come metafisica

[47] Cfr. Gadamer 1985.
[48] Fischer 1998 [1852], 21.

consiste invece nella costruzione di un sistema delle scienze, e la dottrina della scienza stessa non è soltanto una pura anticipazione delle scienze[49]. Per Fischer occorre quindi una "propedeutica" alle scienze, una loro fondazione.

L'indagine su tale fondazione ha una radice profonda nella tradizione idealistica[50]. L'idea di base deriva già dalla *Dottrina della scienza* di Fichte[51], e trova poi il suo sviluppo compiuto nella concezione hegeliana per cui il vero è l'intero[52], a cui si collega la necessità per la logica di trovare un solido fondamento che gli faccia da avvio[53]. Torneremo ulteriormente su questo punto più avanti, esaminando l'interpretazione delle prime categorie della logica proposta da Fischer.

All'interno di questo quadro, il secondo paragrafo della prima edizione introduce un tema cruciale: la realtà come dominio (nel senso kantiano) condiviso da tutte le scienze. Fischer afferma che «il regno in cui si dividono tutte le scienze è la realtà»[54]. Tutte le scienze sono dunque scienze di realtà. Esse cioè hanno gli oggetti della loro conoscenza nel campo del reale. Nel campo della ricerca scientifica, c'è spazio anche per la filosofia, e per la logica, la quale si può occupare di ambiti di indagine non coperti dalle altre scienze. L'oggetto della ricerca logico-filosofica è ontologicamente di ordine superiore rispetto agli oggetti dell'esperienza empirica proprî dell'indagine delle altre

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

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

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

[52] Hegel 2008 [1807], 15.

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

[54] Fischer 1998 [1852], 20.

scienze: esse posso illuminarci sugli oggetti di realtà ma non possono fare altrettanto con il concetto di questi stessi oggetti nella loro sfera fondativa speciale. E per Fischer precisamente senza una scienza dei concetti ultimi non si può capire la realtà e fondare la scienza. La visione di Fischer, profondamente radicata nell'idealismo, affida alla logica il compito di esplorare e mappare il territorio della realtà nella sua interezza, da un piano superiore, metafisico, sottolineando come la comprensione dei principî ultimi sia indispensabile per una vera scienza. La logica, quindi, funge da ponte tra il particolare e l'universale, tra l'oggetto e il suo concetto.

La vicinanza di Fischer allo schema hegeliano, tuttavia, non implica una mera ripetizione del pensiero del maestro. La distinzione teorizzata da Fischer tra concetto puro e concetto empirico[55] pone per esempio una prima distanza dalla lezione hegeliana. A differenza di Hegel, Fischer introduce ad esempio nella logica la riflessione sul linguaggio[56]: il linguaggio è la maniera in cui l'elemento psicologico si presenta nella logica. L'indagine su questi temi era stata propria anche di Kant e Fichte[57]. La logica, tuttavia, non è né grammatica, né una scienza empirica quale la psicologia. Essa si differenzia dalla grammatica, proprio in quanto presenta i concetti raffinati in direzione di un concetto puro, cioè assoluto, vale a dire separato dagli elementi empirici, invischiati inevitabilmente nella formulazione grammaticale e le sue concrezioni storiche e accidentali, oppure nella loro caratterizzazione psicologica. La logica è - insiste Fischer - la scienza delle categorie, cioè dei predicati universali e assoluti. Si può addirittura dire che il problema della logica consista proprio nel trovare l'elemento scientifico, cioè non storico ma sistematico, dietro le categorie[58].

L'introduzione dello studio scientifico del linguaggio all'interno della logica è estremamente importante e segna una presa di distanza di rilievo dalla riflessione hegeliana[59]. Tale integrazione conferisce un elemento di storicità all'opera logica di

[55] Fischer 1998 [1852], 21-23.
[56] Non si può affermare che non ci sia in Hegel una riflessione sul linguaggio; tuttavia, essa assume un ruolo diverso da quello che si svilupperà nell'Ottocento in ambiente romantico, oppure in seguito all'opera di autori quali Humboldt oppure nell'ambito della *Völkerpsychologie*. Vd. Ziglioli 2014.
[57] Si considerino i testi di Fichte sulla filosofia del linguaggio a cui lavora tra il 1795 e il 1797 e soprattutto *La facoltà linguistica e l'origine del linguaggio* [1795] in Fichte 1999, 448-480.
[58] Fischer 1998 [1852], 23-24 (§§ 3-4).
[59] Sarebbe interessante indagare se ci sia un'eco di queste riflessioni nell'estetica di Benedetto Croce, in cui la riflessione linguistica è propedeutica, appunto, a un'indagine propriamente logica sul concetto puro. La logica, in questo senso, è linguistica perché tutte le operazioni logiche e razionali si articolano tramite il linguaggio concettuale, così come l'arte esprime intuizioni e sentimenti, la logica esprime concetti e giudizi.

Fischer, il quale anche attraverso questa soluzione cerca di sanare il dissidio propriamente hegeliano tra la propedeuticità metodica della logica dialettica e la storicità delle incarnazioni del *Geist*. Per Fischer quest'aspetto resta tuttavia subordinato all'elemento propriamente logico. Nelle edizioni successive della *Logik* le affermazioni implicite della versione del 1852 sono distese e illustrano quella che per l'autore è la corretta gerarchizzazione tra grammatica e logica. La sua argomentazione si fa più incisiva nel sottolineare la subordinazione dell'analisi grammaticale alla logica, posizionando addirittura quest'ultima in una sfera di naturalità superiore rispetto alla grammatica, la quale è inevitabilmente condizionata da specificità storiche e dunque intrisa di elementi empirici che ancorano le forme logiche a configurazioni espressive contingenti. Fischer propone un'analogia significativa: il rapporto tra logica e grammatica si può paragonare a quello tra matematica e architettura, dove la seconda rappresenta un'applicazione pratica, nel tessuto della realtà, dei principî astratti delineati dalla prima[60]. Questo confronto enfatizza la tesi secondo cui, sebbene la grammatica si occupi delle modalità espressive concretamente adottate in una data lingua, solo attraverso una riflessione metalogica, simile a quella matematica, si può appurare la corretta concatenazione dei concetti. Pertanto, la validità logica delle nostre proposizioni non è garantita dalle strutture sintattiche del linguaggio naturale bensì dal rispecchiamento con le categorie universali della logica[61].

La riforma della dialettica che Fischer tenta già nella prima edizione del suo testo di logica va interpretata come rifiuto di un'adesione pedissequa e fideistica a concezioni teoretiche di scuola[62]. Fischer sostiene, infatti, che la contraddizione non risiede nel concetto già formato, ma nell'atto stesso del pensiero che elabora il concetto. Questo implica che ogni concetto genera un problema, portando alla formazione di un nuovo concetto e a un nuovo problema, in un continuo sviluppo dialettico. Vedremo più avanti come Fischer applica questo medesimo principio alla sua interpretazione della storia della filosofia.

L'evoluzione del proprio pensiero, e le critiche alla *Logik und Metaphysik* quali quelle provenienti dalla scuola di Trendelenburg, già rivolte anche alla dialettica

[60] Vd. §7 di Fischer 1865, 11-13.
[61] «Durch Kategorien werden Vorstellungen verknünpft und auf einander bezogen. Diese Beziehungen wollen sprachlich ausgedruckt sein». Fischer 1865, 13.
[62] Riferimento all'affermazione di Windelband 1897, 5.

hegeliana, nonché quelle di matrice conservatrice e confessionale, lo portano a rielaborare e ampliare profondamente il suo testo, in una seconda edizione del 1865 nella quale egli espande la sintetica trattazione dell'edizione del 1852 e saggia le possibilità di armonizzare il cardine hegeliano dello sviluppo dialettico con il pensiero scientifico contemporaneo. Nella seconda edizione la sezione "Der Problem der Logik" viene rinominata "Die Aufgabe der Logik" e la trattazione, compendiata nella prima versione, assume maggiore consistenza e coerenza teoretica. Fischer chiarisce qui che definire la filosofia come *Wissenschaftslehre* serve a rispondere alla «prima domanda alla quale la filosofia deve rispondere a se stessa e alle altre scienze, cioè la precisa determinazione del proprio compito»[63].

La filosofia, come dottrina della scienza, ha un proprio ambito e un proprio specifico oggetto di ricerca. Il punto viene esposto con forza nel prosieguo della trattazione: «determinare questo compito», scrive Fischer, «significa innanzitutto presentare l'oggetto che si cerca di conoscere»[64], ossia è il compito proprio di ogni scienza, e in questo caso quindi della filosofia, l'individuazione di quale sia l'oggetto intorno a cui indagare. Tale definizione implica due punti, 1) per un verso occorre definire di che tipo di oggetto si tratti, 2) per un altro occorre indagare in maniera riflessiva sul significato stesso di conoscenza. Il discrimine dirimente per determinare il campo d'indagine di una scienza è per Fischer pertanto su base oggettuale.

Riguardo il punto 1 Fischer afferma inoltre che «quest'oggetto deve essere un reale oggetto di conoscenza, che venga riconosciuto come tale da tutte le altre scienze e che tuttavia ricada come compito scientifico nell'ambito di osservazione della filosofia»[65]. Da una tale definizione possiamo dedurre due caratteristiche proprie di ogni scienza, ossia la necessità che l'oggetto proprio della conoscenza scientifica sia un oggetto concreto [*wirklich*], e che tale oggetto divenga perno protagonista dell'indagine in maniera specifica dalla scienza in questione. Domandarsi se la filosofia è scienza significa allora domandarsi, in conclusione, se abbia un campo d'indagine specifico e delimitato.

Occorre, per avvicinarci alla soluzione di queste domande, esaminare come viene elaborata nell'edizione definitiva la domanda che più impegna Fischer, ossia – come più

[63] Fischer 1865, 3.
[64] Fischer 1865, 3.
[65] Fischer 1865, 3.

volte ribadito - quella su cosa significhi "conoscenza". Nella seconda edizione del *Sistema di Logica e Metafisica* egli sostiene che

> Noi definiamo un oggetto quale "conosciuto" se esso si rappresenta e si lascia rappresentare in qualche modo nel campo della nostra esperienza e intuizione. Sia dato l'oggetto nella nostra esperienza quale un cosiddetto "dato di fatto" della natura, che rinveniamo in noi o fuori di noi, o che noi possiamo fabbricare attraverso la nostra esperienza come un prodotto dell'intuizione. Nel primo caso l'oggetto si lascia identificare, nell'altro raffigurare o costruire, in entrambi produrre intuitivamente[66].

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

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

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

> Mentre gli oggetti dell'esperienza vengono chiariti, dovrebbe rimanere oscura l'esperienza stessa? Se le scienze di esperienza vogliono fare chiarezza su loro stesse, devono promuovere una scienza, la quale chiarisca l'esperienza, la conoscenza, soprattutto il sapere, vale a dire una dottrina della scienza. Questo è il compito proprio della filosofia […]. La filosofia non pone il suo punto di vista al di là delle scienze empiriche, ma esplicitamente da questa parte. In questa posizione essa è ferma e si tratta di un compito che non è meno fattuale, non meno definito ed esatto di quello delle altre scienze[67].

[66] Fischer 1865, 3.
[67] Fischer 1865, 5.

La filosofia non si occupa né costruisce oggetti di esperienza. Essa è invece una dottrina della scienza, che fonda l'esperienza e la conoscenza in generale[68].

> §2 Tutta la conoscenza è conoscenza attraverso le ragioni. Conoscere è giudicare; giudicare per ragioni significa dedurre. Le deduzioni consistono in giudizi, giudizi di concetti o idee. La dottrina della scienza sarà quindi una dottrina di concetti, giudizi e deduzioni[69].

Fischer pone qui una differenza tra giudizio semplice e deduzione [*Schluss*][70] (*aus Gründen Urteilen*). Nel giudizio il concetto è definito attraverso l'esame della sua caratteristica, in linguaggio classico, della sua "essenza"; nella deduzione, invece, ricostruendo attraverso la caratteristica che fa proprio che sia necessaria quella e non altre caratteristiche. Nel giudizio, il concetto è analizzato parzialmente, nella deduzione completamente in virtù della ricerca di quanto in esso è essenziale[71]. Giudicare e dedurre sono insieme analisi del concetto. Questa analisi si basa sull'assunto che i concetti o il processo di chiarificazione siano già dati, e si dedica interamente a risolvere e quindi a chiarire tali concetti. Quindi il fondamento della conoscenza non può – come in Kant – che basarsi sull'esame e l'elaborazione dei materiali dell'esperienza. La chiarezza emerge pertanto come una forma di conoscenza, perché conduce alla comprensione, attraverso le forme del giudizio e della deduzione. Questo è il campo di studio che si occupa delle strutture fondamentali del sapere, ed è la logica formale.

Nel §3 (Die Logik als Metaphysik) Fischer afferma, in linea con la tradizione hegeliana, che la logica è metafisica, perché la logica, per lui, non è semplicemente un insieme di principi formali, ma è la struttura fondamentale della realtà stessa. Inoltre, la logica è metafisica poiché essa espone le leggi universali che governano l'essere, compendiando sia l'essere che il pensiero. Se, come già detto nei paragrafi precedenti, la

---

[68] Fischer 1865, 3, §1 «Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaft, sondern ausdrücklich diesseits.» La filosofia stessa cioè non sarebbe possibile se non ci fossero le scienze d'esperienza. Questo equivarrebbe tuttavia a dire che non sia possibile uno sguardo teoretico sul reale.

[69] Fischer 1865, 5.

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

[71] «Im Urteil wird der Begriff bestimmt durch sein Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals» (Fischer 1865, 7).

logica è essenzialmente "dottrina del concetto" [Begriffslehre], «allora i giudizi e le deduzioni non sono altro che concetti chiariti»[72]. Continua Fischer che «perciò la logica non si limiterà a presupporre concetti come dati, ma dovrà spiegare come essi sono dati, cioè come si formano»[73]. La logica esamina il linguaggio in maniera scientifica. Si pone quindi una distinzione tra logica e linguaggio, e la logica è caratterizzata come una sorta di metalinguaggio, o, come scrive Fischer, una *Begriffslehre*. Egli specifica che «senza tali concetti non c'è giudizio, non c'è idea, non c'è percezione. Senza di loro, non si potrebbe pensare a nulla», il che vuol dire che senza elaborazione concettuale non è possibile una presa sulla realtà che superi la dimensione sensualistica. Non che Fischer identifichi l'apprensione del reale con un giudizio "riflesso" su di esso. Viene introdotta, infatti, una distinzione essenziale tra concetto puro, che ha valenza logico-ontologica, e concetto empirico, delineando la demarcazione tra l'ambito generale della realtà e quello specifico logico-scientifico. La logica è un pilastro per indagare e classificare la realtà, una scienza delle categorie, indispensabile per articolare una connessione coerente tra linguaggio, pensiero e realtà. La natura è, infatti, il primo pensiero, il concetto fondamentale [*Grundbegriff*][74], i concetti puri sono le categorie i principî, in quanto tutto ciò che è concepibile dipende dai concetti [*von Begriffen hängt alles Denkbare ab*] e la base della conoscenza [*Erkenntnisbegriffe*: *von Begriffen hängt alles Urteilen ab*]. «La filosofia promuove la dottrina della scienza», la logica è dottrina del pensiero [*Denklehre*], in quanto dottrina della chiarificazione dei concetti (*Begriffsverdeutlichung*) e analisi concettuale (*Begriffsanalyse*).

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

[72] Fischer 1865, 5.
[73] Fischer 1865, 6.
[74] Fischer 1865, 7.

d'indagine anche i processi raziocinativi. La psicologia alla quale essa è collegata è allora una psicologia filosofica, sul modello idealista[75]. Tale dimensione psicologica è infatti anche metafisica, ed è cruciale come sostrato che permette all'esperienza, così come ci giunge direttamente dalla percezione, di diventare conoscenza strutturata. Per tale motivo la logica non è solo analisi formale, ma una disciplina che unisce forma, contenuto e processo del pensiero, e che coinvolge anche considerazioni di ordine estetico, psicologico e gnoseologico.

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

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

Coerentemente con quest'impianto, Fischer elabora una distinzione all'interno della tipologia di concetto, sviluppando quello di "concetti originari". Essi per Kuno Fischer rappresentano le categorie fondamentali o i principî base che strutturano e informano il pensiero umano a un livello più profondo e basilare. Nella sua concezione,

[75] Come il §55 della seconda edizione dell'opera logica, in cui si discute della psicologia e della sua interpretazione trascendentale nei successori di Kant, tra Fries e Fichte, ci permette di ricostruire, sono possibili due interpretazioni dell'a-priorità delle categorie. Se le categorie sono "date a priori", esse possono essere date nell'intelletto o tramite l'intelletto. Nel primo caso, esse sono fatti o dati, nel secondo, azioni o prodotti del nostro intelletto. Se sono fatti, esse possono essere conosciute per mezzo dell'esperienza, come fatti interni attraverso l'esperienza interna o l'autoriflessione, e allora la critica della ragione sarebbe una psicologia empirica. La posizione di Fries è che le categorie sono a priori, ma la loro conoscenza è empirica. La conoscenza del trascendentale non è pertanto essa stessa trascendentale. La vera critica della ragione è, come ogni autocoscienza, antropologica. Ad opinione di Fischer questo punto di vista è impossibile, perché le categorie non avrebbero nessuna validità e necessità. Le categorie però non sono neanche innate, perché si danno attraverso l'intelletto; di cui sono sono azioni o prodotti (come sostiene Fichte). Fischer propende con tutta evidenza per l'interpretazione fichtiana (Fischer 1865, 98-100).

questi concetti non sono solo strumenti di classificazione o elementi di una struttura logica formale, ma sono intrinseci e costitutivi nell'intelletto ed essenziali per la formazione di ogni altro concetto e per il processo di conoscenza stesso[76].

Per Fischer, i concetti originari sono intrinsecamente legati alla capacità umana di percepire, interpretare e comprendere la realtà. Sono, quindi, non solo logici o formali, ma anche metafisici, essi riflettono le strutture fondamentali dell'essere e del sapere, sono concetti puri, innati. Questi concetti originari funzionano come i mattoni base su cui si costruisce ogni ulteriore elaborazione concettuale e ogni giudizio, agendo come mediatori tra l'esperienza sensibile e il pensiero astratto. In sintesi, i concetti originari per Fischer sono al centro del suo tentativo di spiegare come l'intelletto umano struttura la realtà attraverso un processo dinamico e interconnesso di formazione dei concetti, che però poggia sempre su una base logica data.

Fischer si ricollega all'insegnamento kantiano secondo cui ogni categoria è una regola del pensiero (§6)[77]. In particolare, Fischer si rifà all'idea kantiana dell'estetica trascendentale, che riguarda il modo in cui percepiamo e organizziamo l'esperienza. Secondo Kant, le spazio e tempo non sono semplicemente concetti astratti, ma forme dell'intuizione attraverso cui l'intuizione empirica (cioè la nostra percezione della realtà) viene organizzata[78]. Cioè, prima percepiamo gli oggetti in modo caotico e, attraverso un processo di astrazione (cioè di semplificazione e generalizzazione), poi le categorie emergono come strumenti che ci permettono di capire e organizzare ciò che percepiamo. Egli propone un ulteriore parallelismo tra le regole del pensiero, ossia le categorie, e le regole linguistiche. Così come l'uso linguistico delle regole precede la comprensione grammaticale, l'uso delle categorie precede la comprensione logica. La grammatica norma l'uso consapevole e corretto delle regole linguistiche, e allo stesso modo la logica norma l'uso consapevole e corretto delle categorie.

---

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

[77] Kant, nella *Critica della ragion pura*, definisce le categorie come concetti puri dell'intelletto (es. sostanza, causalità, unità), che fungono da condizioni trascendentali per la sintesi dell'esperienza. Non sono mere astrazioni, ma forme a priori che strutturano il molteplice sensibile. Fischer enfatizza il ruolo delle categorie come "regole del pensiero", allineandosi a Kant. Tuttavia, occorre precisare che per Kant le categorie non sono "regole" nel senso procedurale (come norme applicate consapevolmente), ma strutture costitutive della conoscenza, antecedenti ogni esperienza. Cfr. *Critica della ragion pura*, A76/B102-A83/B109; B128-169.

[78] *Critica della ragion pura*, A22/B37-A49/B73.

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

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

L'obiettivo di Fischer è dimostrare che la logica non è soltanto una disciplina preliminare, ma anche un elemento essenziale per costruire una struttura di pensiero sistematica e coerente, capace di trasformare una comprensione naturale in una riflessione critica sul pensiero. Il §10 e il §11 della prima edizione sono fondamentali per la definizione della propedeutica e del sistema filosofico, illustrando come la logica funzioni da introduzione ai principî fondamentali della conoscenza e della scienza. Essa appare quando i concetti si trasformano in problemi di pensiero che richiedono un'indagine rigorosa. Si giunge così alla conclusione che il pensiero naturale, ingenuo, inteso come non autoriflessivo e quindi non filosofico, non può essere considerato vero pensiero. Solo attraverso la riflessione critica e l'indagine, il pensiero naturale può evolvere in vero pensiero, dando così alla logica (o dottrina della scienza) lo statuto di una dottrina del pensiero e di una teoria della conoscenza. La logica sorge precisamente quando i concetti diventano problemi del pensiero [*Denkprobleme*], che richiedono una ricerca di pensiero [*Denkuntersuchung*]. Egli afferma addirittura che «dieses Moment ist in der Entwicklung des menschlichen Geistes der höchsten Bedeutung»[79]. Se noi consideriamo la logica come problema della conoscenza [*Logik als Erkenntnisproblem*] la metafisica diventa teoria della conoscenza [*Erkenntnistheorie*] e del pensiero [*Denklehre*]. La storia della filosofia è pertanto la storia dei problemi filosofici, vale a dire della conoscenza umana.

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

Bisogna superare la prima impressione che il testo sia un semplice calco della *Scienza della Logica* hegeliana, riflettendo con attenzione sulla struttura con cui viene imbastita l'argomentazione riguardo il rapporto tra la logica - intesa come filosofia prima

[79] § 11 di Fischer 1998 [1852], 33-35.

- e le altre scienze. Notiamo così nella struttura dell'investigazione logica fischeriana una deviazione dallo schema tipico del ragionamento hegeliano.

Riflettendo sull'architettura del sistema di Hegel, delineata nelle varie edizioni dell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio,* e confrontandola con il pensiero di Fischer, emerge subito una divergenza fondamentale: Hegel riserva esclusivamente alla filosofia, come momento culminante dello Spirito assoluto, la caratteristica della completa autocoscienza. Al contrario, Fischer ritiene possibile procedere già nel corso della terza parte dalla *Logik*, nell'esposizione della dottrina del concetto, alla trattazione del "concetto di concetto", ossia del concetto che esprime in maniera riflessiva i suoi contenuti. Da ciò deduciamo una torsione logicista che non si allinea con il sistema hegeliano, nel quale, se filosofia e logica fossero identiche, verrebbe meno la necessità di un'indagine nello spirito assoluto, elemento proprio della ricerca filosofica[80]. Se il concetto logico è già in grado di esprimere "riflessivamente i suoi contenuti", la Filosofia (momento supremo dello Spirito) perderebbe la sua specificità, riducendosi a mera ripetizione della logica. Fischer opera, pertanto, una torsione logicista dell'impianto hegeliano.

Non crediamo sia un caso, perciò, se Fischer non abbia fornito anche un'*Enciclopedia*. Essa, del resto, avrebbe dovuto essere strutturata molto diversamente da quella hegeliana. Si vede pertanto anche in questo aspetto un elemento sicuramente vicino all'idea fichtiana di *Wissenschaftslehre*, di dottrina della scienza come indagine in sé conclusa e concludente[81]. La comprensione di Fischer della logica come metodo, dottrina della scienza, in termini moderni quale metateoria, mostra una divergenza dal sistema hegeliano. Nella visione di Fischer, la logica assume il ruolo di uno strumento metodologico, fungendo da base per una comprensione sistematica e coesa dei vari saperi

[80] Nella dialettica hegeliana, la logica non si limita a essere una scienza formale delle categorie del pensiero, ma incarna l'autodeterminazione dell'Idea nella sua purezza trascendentale, ossia come "Dio prima della creazione della natura e di uno spirito finito". Tuttavia, essa rappresenta solo il primo momento del sistema, l'Idea *in sé*, che precede l'alienazione nella Natura e il ritorno a sé nello Spirito Assoluto. La filosofia, invece, culmina nello Spirito Assoluto come *sapere integrale* che unisce pensiero e realtà storica, superando l'astrazione logica attraverso l'arte, la religione e la riflessione speculativa stessa. Questa distinzione è cruciale per evitare interpretazioni riduzioniste, come quelle panlogistiche criticate da Marx, che vedevano nella logica hegeliana una svalutazione della concretezza materiale. Tra l'immensa letteratura sul tema si veda almeno Arndt 2023; Henrich 1963; Houlgate 2005; Pippin 2018; Theunissen 1963; tutti questi autori insistono sull'inscindibilità nella logica hegeliana del concetto dalla *processualità dialettica* che lega astrazione e concretezza.

[81] Come ricordavamo sopra infatti (nota 50), una tale concezione implica l'idea per cui la logica abbia un proprio statuto come scienza del metodo, dottrina della scienza, per l'appunto, anche se ontologicamente – come per Hegel – sovraordinata alle altre scienze.

(*Wissenschaften*). Questo posizionamento della logica come una dottrina applicabile a varie forme di conoscenza riflette l'aspirazione a definire una metateoria universale, che possa servire da fondamento per tutti i campi del sapere. Pertanto, mentre Hegel integra logica e ontologia in un unico continuo dialettico, Fischer caratterizza la logica come uno strumento che trascende, sì, come nello hegelismo i confini tradizionali della filosofia, ma, nello stesso movimento di ragionamento, nel fare della logica una metodologia applicabile universalmente, limita già implicitamente la portata della dialettica, rassegnandosi a rinunciare alla pretesa hegeliana di un sapere olistico, e proponendo per primo, o tra i primi, una piattaforma comune concettuale e operativa tra le diverse scienze. A tal fine, come vedremo a tempo debito, egli propone una differenziazione tra dialettica oggettiva, ossia la struttura complessiva del mondo, leggibile in termini dialettici, e la dialettica vera e propria, ossia il movimento del concetto.

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

1.2 La storia della logica

Ricostruiamo alcuni momenti della narrazione storico-logica di Fischer. La sezione intitolata "Die Geschichte der Logik" costituisce lo *zweiter Abschnitt* della parte propedeutica della *Logik*. Il percorso espositivo si snoda – con una sorta di eco

aristotelica[82] - attraverso le tappe storiche che hanno portato progressivamente all'elaborazione del "concetto di concetto", giungendo a illustrare come esso trovi infine la sua destinazione nel sistema hegeliano. Ciò si collega ancora a quanto abbiamo affermato a proposito della concezione di Fischer, per cui ogni vera filosofia - o meglio, l'ambito proprio della ricerca filosofica - sia l'indagine sulla conoscenza, e sulla conoscenza come problema.

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

A riprova storica che la riflessione logica emerge da una crescente astrazione dal mondo naturale, orientandosi poi verso l'analisi astratta dei processi di pensiero, all'inizio della riflessione occidentale troviamo l'indagine dei presocratici. La filosofia presocratica si concentra sulla ricerca del fondamento della realtà naturale, ossia «il mondo esterno o la realtà naturale»[83], ed è volta a chiarire l'ordine naturale delle cose (§5)[84], ma la logica richiede un passo successivo nell'evoluzione della filosofia, ossia la nascita di un ragionamento autoriflessivo.

Il pensiero socratico, che segue alla sofistica, può ben essere definito uno snodo cruciale nella storia della filosofia, e la nascita della logica. Quest'ultima si configura come un'epoca di marcato relativismo, caratterizzata dall'affermazione dell'opinione soggettiva a discapito di una ricerca volta alla verità oggettiva. Con un tale approccio la

[82] Ci si riferisce ovviamente alla parte eziologica con cui si apre il libro A della *Metafisica*.
[83] Fischer 1998 [1852], 24.
[84] Fischer 1998 [1852], 24.

realtà percettiva si frantuma in un caleidoscopio di sensazioni individuali, derivanti da una proliferazione di punti di vista discordanti che minacciano l'unità del sapere.

La sofistica, con il suo scetticismo radicale e l'accento sull'argomentazione eristica, ha un approccio epistemologico che privilegia l'efficacia retorica sull'indagine ontologica, generando una situazione di "anarchia delle opinioni" (*die Anarchie der Meinungen*[85]). Questo scenario di frammentazione epistemica si presenta come una crisi profonda del pensiero, in cui la veridicità e l'universalità della conoscenza vengono messe in discussione. Tuttavia, l'evoluzione della filosofia vede un superamento della sfida posta dalla sofistica. Proprio attraverso il dissolvimento sofistico dell'identità tra esposizione e osservazione del reale, tipica dell'età naturalistica del pensiero greco, è possibile la nascita della riflessione filosofica vera e propria. Essa è orientata alla definizione e all'indagine delle essenze attraverso il suo metodo maieutico e l'impiego della dialettica, spostando l'attenzione dalla genesi della cosa alla genesi del sapere[86]. Socrate pone le basi per un superamento dell'anarchia sofistica trascendendo la soggettività delle opinioni individuali, e cercando di raggiungere una comprensione oggettiva dell'essenza delle cose. La filosofia si riorienta così verso la ricerca di una conoscenza universale e immutabile, e stabilendo un nuovo paradigma incentrato sulla logica e sull'ontologia.

Fischer osserva infatti che per Socrate la realtà autentica si rivela attraverso i concetti, implicando che la scienza deve comprendere questi concetti per accedere alla vera natura della realtà[87]. I concetti sono mediatori tra la conoscenza umana e la realtà empirica. Nel discutere la logica di Platone, egli mette in rilievo l'insufficienza nella distinzione tra categorie e rappresentazioni, evidenziando il permanere in Platone di elementi eterogenei ed estranei alle categorie[88]. Questa confusione tra il concettuale e il rappresentativo segna un punto di incrinatura nella logica platonica, che non riesce a fornire un sistema di categorie puramente logiche.

1.2.1 Aristotele, la nascita del concetto e il sistema dello sviluppo

[85] Fischer 1998 [1852], 25.
[86] La dialettica si deve tuttavia agli eleati, che pensano il cambiamento come contraddizione. La confutazione zenoniana del movimento apre alla dialettica. Agli Eleati si deve l'elevazione della filosofia al rango di *Denklehre* (§§13-14 Fischer 1865, 17-21).
[87] Fischer 1998 [1852], 26.
[88] Fischer 1998 [1852], 27.

In contrapposizione alla rappresentazione sensibile promossa dagli Eleati e da Eraclito, Aristotele sostiene che la conoscenza sia possibile solo attraverso il pensiero. Il concetto non può essere in nessun caso, infatti, la pura rappresentazione soggettiva, ma un principio proprio sia del pensiero che delle cose stesse, come già scoperto da Socrate e Platone. Tuttavia, i concetti sono reali e conoscibili solo se non restano in un mondo di idee separato, come ancora per Platone, ma si realizzano anche nelle cose. Questa realizzazione è possibile perché Aristotele elabora uno dei concetti fondamentali della storia della logica: quello di sviluppo [*Entwicklung*]. Nel sistema di Aristotele questo è necessario a illustrare come i concetti (le forme) generano attraverso la materia la conoscenza delle cose reali[89].

Aristotele, poi, viene riconosciuto come fondatore della logica per aver fornito per la prima volta un sistema di categorie "pure" della logica[90]. Per Fischer le categorie aristoteliche sono le giunture che connettono i concetti. Esse costituiscono l'elemento oggettivo della logica, mentre il pensiero rappresenta le pietre da costruzione, ossia l'elemento soggettivo. Nell'*Organon* il pensiero logico è come un'architettura concettuale in cui categorie e concetti interagiscono per costruire la realtà del sapere. Aristotele connette infatti le categorie come analisi grammaticale, come abbiamo visto prima, e peraltro, come dimostra un autorevole esegeta di Aristotele quale Trendelenburg[91], esse sono una prima forma immediata di delimitazione della metafisica. La stessa idea aristotelica della corrispondenza tra le forme del pensiero e le forme delle proposizioni costituisce un elemento della complessa analisi aristotelica della logica come scienza del linguaggio. Per Fischer lo sviluppo della logica aristotelica ha avuto un significato storico decisivo, che deriva proprio nella connessione tra le categorie logiche e la riflessione linguistica, col risultato che però ha aperto un problema la cui soluzione è stata possibile solo dopo un lunghissimo interregno aristotelico[92], ossia quello di fondare le categorie su una troppo immediata identificazione di logica e linguaggio.

La svolta di Aristotele è quella di elevare il pensiero a forma "vera" di conoscenza. Sulla scia di Socrate, la conoscenza consiste nella individuazione del corretto concetto

[89] Fischer 1865, 37.
[90] Fischer 1998 [1852], 28.
[91] Fischer 1998 [1852], 29. Riguardo l'interpretazione di Trendelenburg, cfr. Trendelenburg 1994 [1844], 91 e sgg.
[92] Fischer 1998 [1852], 30.

della cosa. La soluzione al problema della conoscenza, sia nel senso logico che metafisico, è quindi la logica come sviluppo dei concetti. Questa concezione è strettamente legata alla metafisica, e porta Aristotele a sviluppare la sua teoria del sillogismo e l'analitica dei concetti.

Aristotele distingue tra pensiero dialettico (ricerca dei concetti) e pensiero logico (determinazione dei concetti). La logica aristotelica ritiene che gli elementi ultimi della determinazione concettuale siano il concetto e le sue determinazioni, cioè le categorie. Ogni conoscenza è un giudizio, e ogni giudizio è vero o falso, dacché derivano le categorie dall'analisi delle sentenze di giudizio[93].

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

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

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

Solo attraverso la deduzione è possibile una conoscenza apodittica, che consente la definizione. La definizione rende possibile la conoscenza e fonda la verità, stabilendo

[93] Fischer 1865, 39-40.

la scienza attraverso la definizione. Con Aristotele, avviene la fondamentale nascita del concetto: la logica aristotelica è una scienza della vera conoscenza dell'oggetto, differente dalla sua mera apparenza, distinguendo così l'apodittica dalla dialettica. La conoscenza vera è positiva, generale e necessaria, non astraendo dal valore della conoscenza della forma che ricerca, e non è dunque una logica formale come spesso definita.

Quando la filosofia risolve il compito di una conoscenza concreta dell'essenza delle cose, essa cambia completamente prospettiva[94]. La storia della logica non compie, in questo, passi decisivi da Aristotele a Kant.

1.2.2. La logica dell'idealismo.

Nell'esposizione della filosofia moderna, questo percorso analitico prosegue e diventa ancora più chiaro. Per Fischer, la rinascita della logica procede di pari passo con la rivitalizzazione della filosofia durante il Rinascimento. Tuttavia, emerge un'ambivalenza tra due aspetti caratteristici di questo periodo: ciò che Fischer identifica come il nuovo dogmatismo, ovvero un pensiero strettamente naturalistico tipico della prima età moderna, e l'elemento protestante. Quest'ultimo, in linea con l'insegnamento hegeliano, è intimamente legato all'idea di libertà, individualità e moralità[95]. Da un lato, la filosofia in questo periodo si fonde spesso con l'indagine scientifico-naturale, ma allo stesso tempo si assiste a una rinascita dell'indagine logica che torna a occuparsi dei principî della conoscenza, sebbene in chiave dogmatica. Questo naturalismo dogmatico si caratterizza per il fatto che la filosofia limita il proprio oggetto di conoscenza esclusivamente a ciò che è indubitabilmente conoscibile, sia dalla ragione sia dai sensi[96]. Fischer, infatti, accomuna da questo punto di vista sia l'approccio empiristico che quello dei grandi sistemi dell'idealismo seicentesco. A tale riguardo si rivela decisiva per il superamento definitivo di questo orientamento di ricerca la lezione di David Hume. Il pensatore scozzese è pertanto secondo Fischer classificabile come un pensatore critico, in quanto pone in discussione i presupposti dogmatici della conoscenza[97].

---

[94] Fischer 1865, 77–79.
[95] L'interpretazione del protestantesimo propria di Fischer si pone in continuità con quella di Hegel e di Erdmann. § 10 Fischer 1998 [1852], 33.
[96] Fischer 1998 [1852], 32-33.
[97] Vd. l'aggiunta al §10, Fischer 1998 [1852], 33.

È in tale contesto che Fischer elabora una distinzione destinata a essere *epochemachend* nella storiografia filosofica, ossia quella tra empirismo e razionalismo[98]. La transizione verso la filosofia moderna si ha con la concezione che la cosa non può essere oggetto di apprensione (*wahrgenommen*) senza essere anche pensata. Il naturalismo proprio della prima modernità consiste nel fatto che la natura viene intesa come il primo oggetto di conoscenza, come il principio. La dicotomia tipica del pensiero moderno, quella tra empirismo e razionalismo, giunge anch'essa a un'impasse. Sia l'empirismo sia il razionalismo vedono nella causalità il collegamento necessario tra le cose e quindi non escono dalla dicotomia tra esperienza e idee innate. Per tale motivo, come ricordato sopra, Hume è il primo pensatore critico, in quanto per la sua filosofia il concetto di causa non è né un concetto di ragione né un concetto di esperienza.

Quando nell'esposizione di Fischer si passa a considerare la dottrina kantiana, si percepisce che la storia della logica compie un salto enorme verso la corretta posizione del problema della conoscenza, ossia quale fulcro della speculazione filosofica. Kant è un cardine nella storia del pensiero occidentale e inaugura un approccio rivoluzionario all'indagine sulla conoscenza umana. Cosa caratterizza la logica kantiana come una svolta decisiva? La filosofia kantiana non presuppone la possibilità della conoscenza, ma la indaga, ossia non è dogmatica, ma critica. Essa esamina le condizioni che precedono la conoscenza, quindi non al di là dell'esperienza, ma all'interno della stessa, nella pura ragione. In questa prospettiva, la filosofia è trascendentale. Ogni vera conoscenza inoltre è un giudizio che collega diverse rappresentazioni in modo necessario e universale. Tale giudizio è una sintesi a priori, e richiede concetti sintetici o colleganti, validi in modo necessario e universale, cioè categorie. Senza categorie non c'è conoscenza: tante quante sono le forme di giudizio, tante sono le categorie[99].

La filosofia trascendentale, prodotto dell'ingegno di Kant, a differenza dei sistemi precedenti, con un salto logico decisivo, indaga non tanto l'oggetto della conoscenza quanto il processo attraverso cui essa si realizza. Le categorie a priori dell'intelletto organizzano la comprensione della realtà esterna da parte della mente umana[100].

---

[98] Già la celebre immagine del campo di battaglia tra scettici e dogmatici aveva preparato il terreno per tale distinzione, ma la cristallizzazione di questa classificazione si deve alla *Geschichte der neuen Philosophie* di Fischer, nei primi due volumi, dedicati al pensiero moderno da Bacone fino a Kant. L'opera del suo allievo Windelband contribuirà poi ulteriormente a consolidare questo assunto storiografico.
[99] Fischer 1998 [1852], 33.
[100] §11, Fischer 1998 [1852], 33-34.

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

a) la sistematizzazione delle pure forme del giudizio e delle categorie - Quantità, Qualità, Relazione, Modalità - che rappresentano le condizioni universali per l'organizzazione del pensiero,

b) un esame critico delle categorie stesse, attraverso il quale Kant dimostra che esse sono valide solamente per i fenomeni, cioè le cose come appaiono a noi, e non per i noumeni, l'essenza reale e inaccessibile delle cose. Questo lo porta a distinguere tra una metafisica delle apparenze, legittima e realizzabile (come evidenziato nella matematica pura e nelle scienze naturali), e una metafisica degli oggetti sovrasensibili, che considera impossibile (escludendo così la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia naturale),

c) la deduzione trascendentale delle categorie, elemento rivoluzionario nel pensiero di Kant. Quest'ultimo cerca di derivare le categorie direttamente dalla pura autocoscienza, evitando qualsiasi dipendenza dall'empirico, come emerge dalla "Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto"[101]. È chiaro l'intento di Kant di fondare la conoscenza su basi razionali pure, contrariamente all'approccio empirico di Aristotele. La logica kantiana si distingue dalla logica aristotelica, che non espone il rapporto delle categorie con la conoscenza e quindi assume un rapporto ingenuo, non critico, con la metafisica, anticipando, secondo Fischer, le future direzioni della filosofia idealistica[102].

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

[102] Riguardo l'evoluzione della logica idealistica, nella logica di Kant le categorie sono forme a priori della conoscenza umana, mentre nella *Scienza della Logica* di Hegel esse costituiscono momenti del pensiero all'interno del processo dialettico. Il punto logico in questione è spiegato in maniera puntuale da un interprete quale Chiereghin: «Hegel capovolge esattamente il significato che per Kant dovevano avere l'Analitica e la Dialettica: la pretesa dell'Analitica di offrire un radicamento a priori, e quindi universale e necessario, al sapere, è per Hegel votata allo scacco per la finitezza dell'apparato categoriale che la sostiene; mentre lo scacco della ragione nel tentativo di determinare il contenuto conoscitivo delle idee contiene nella sua causa, la contraddizione, la via d'uscita dalle astrazioni dell'intelletto. Ciò può accadere, secondo Hegel, se non ci si limita a vedere scaturire la contraddizione dall'applicazione delle categorie

La ricostruzione ripercorre l'avanzamento dell'idealismo nelle sue tappe: la critica kantiana alla nozione dogmatica di sostanza porta alla conclusione che la cosa in sé, ovvero l'oggetto come esistente indipendentemente dalla percezione umana, non può essere conosciuta. Questo pone un limite insormontabile allo spirito teorico, che, se trasgredito, conduce ad antinomie irrisolvibili (come insegna la Dialettica trascendentale). Questa problematica apre la strada al superamento dei limiti del kantismo attraverso la filosofia di Fichte, che propone un'interpretazione più dinamica e soggettiva della realtà, sottolineando l'attività creativa dell'Io ed evitando di ricadere nel dogmatismo[103].

Fichte supera, per Fischer, il dualismo kantiano mantenendo lo spirito della filosofia kantiana, proponendo che la base della conoscenza non debba essere cercata in un elemento trascendente (la cosa in sé), ma in uno trascendentale, l'autocoscienza[104]. Quest'ultima, per Fichte, è considerata assoluta perché se fosse determinata esternamente, perderebbe la sua natura intrinseca di autocoscienza; essa esiste in modo assoluto o non esiste affatto.

L'autocoscienza assoluta diventa così il fondamento unico per la spiegazione della conoscenza, completando il concetto di scienza attraverso la sua propria comprensione, identificata con la dottrina della scienza. Fichte sostiene che la filosofia ha inizio con un atto di volontà o una risoluzione che eleva il soggetto da una coscienza trascendente (dogmatica) a una coscienza trascendentale (filosofica), marcando il passaggio da una conoscenza presupposta a una conoscenza critica e auto-riflessiva. Questo atto di volontà, o la produzione dell'autocoscienza, è il punto di partenza della filosofia, perché non si fonda né su assiomi né su dimostrazioni, ma sull'autoproduzione del principio e della capacità della conoscenza stessa[105]. L'autocoscienza poi, nel generarsi, porta alla formazione delle categorie o concetti sintetici che strutturano l'esperienza.

---

all'incondizionato e si riesce a scorgerla presente non solo nelle idee, ma in qualunque cosa esista determinatamente, in ogni determinazione di pensiero e, quindi, nelle categorie stesse, prese in sé e per sé, indipendentemente dalla loro applicazione ad altro» (Chiereghin 1984, 64).

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

[104] Vd. §13, Fischer 1998 [1852], 37.

[105] «Così si scopre l'unico possibile inizio della filosofia: essa non inizia né con un assioma né con una dimostrazione. Infatti, l'assioma non può essere l'inizio. La filosofia, quindi, non inizia con la conoscenza,

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

1.2.2.1 Le categorie dal punto di vista della dottrina della scienza: Fichte

Le categorie sono azioni dell'intelligenza, originarie, poiché sono alla base di ogni conoscenza; costituiscono l'essenza dell'intelligenza. Quest'ultima non è un'entità completa con certe proprietà, né un soggetto completo con certe facoltà, ma un'attività originaria e auto-generante che non si arresta in un risultato finale ma consiste nell'azione viva stessa e, pertanto, l'intelligenza non è un dato fisso, ma un'azione, un processo.

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

Nella sua visione, la filosofia è una "dottrina della scienza", cioè un'indagine che cerca di comprendere i principi che regolano la conoscenza e la sua origine. L'intelligenza

---

ma produce prima il principio e la capacità della conoscenza, cioè l'autocoscienza» (Fischer 1998 [1852], 37).

in questo contesto non è il risultato di qualcosa di esterno, ma la causa stessa del processo conoscitivo. In essa l'esperienza è un oggetto, un fatto della conoscenza, il quale, oltre essa, ha un altro fattore, ossia la rappresentazione della cosa esperita. Nella prospettiva idealistica di Fichte, l'intelligenza è il principio unico, non è effetto, ma causa prima, iniziativa. Il suo essere è la prima condizione di ogni conoscenza.

L'autocoscienza è un'azione, non un fatto, ma un atto: un'azione che può essere pensata solo come attività, non come cosa compiuta (azione della libertà)[106]. L'inizio della filosofia è un postulato. Questa azione è originaria, necessaria e universale. Così come l'autocoscienza (Io) è (si pone), così devono essere le condizioni senza le quali non potrebbe essere. La dottrina della scienza si pone il compito di analizzare le condizioni nel loro intero ambito di applicazione e dedurre tutte le conseguenze che da esse si sviluppano.

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

Superando il punto debole del sistema kantiano, nell'opinione di tutti i membri del movimento idealista, ossia, la cosa in sé, Fichte è attento a differenziare nettamente essa dal non-Io, il quale è invece l'oggettivo. L'oggetto è già nella coscienza, nell'Io. L'Io pone il non-Io all'interno dell'Io, e questo per il motivo che Io e non-Io non devono annullarsi, altrimenti l'autocoscienza sarebbe annullata. Nella differenziazione tra Io e non-Io si pongono pertanto le categorie fondamentali della logica: relazione, causalità, sostanzialità.

Tale traccia aperta da Fichte sarà un'acquisizione permanente della filosofia a lui seguente: anche Hegel e Herbart, ognuno in modo differente dall'altro, seguono nondimeno entrambi Fichte, perché cercano delle soluzioni alle contraddizioni apparentemente insolubili che si generano nell'autocoscienza produttrice. Come

[106] Fischer 1865, 102.

sappiamo, la via tentata da Hegel sarà quella dialettica, mentre Herbart demanderà tale compito alla metafisica, intesa, come egli la definisce, quale realismo critico[107].

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

Per Fischer, dunque, la filosofia dell'identità rappresenta il culmine e la sintesi delle tensioni filosofiche antecedenti, costituendo non solo la metodologia di analisi, ma anche la teoria più compiuta dell'interconnessione intrinseca di tutto l'esistente. Schelling e Hegel, sotto questa luce, non sono meri eredi di una tradizione filosofica, ma piuttosto gli artifici di una visione in cui la dialettica si dipana dal suo ruolo logico fino a diventare l'espressione di una legge universale dell'identità, superando le divisioni e le aporie tradizionali del pensiero per abbracciare una piena fusione tra la legge razionale della necessità e lo sviluppo universale della realtà, ossia il divenire [108].

La filosofia di Schelling, in un certo senso, ribalta la prospettiva fichtiana. Schelling, con la sua filosofia della natura, postula che l'essenza ultima del reale risieda nell'unione indissolubile di spirito e natura. Se Fichte pone l'Io come creatore del Tutto, per Schelling l'Io fa parte e si differenzia a partire dal Tutto. Il movimento di pensiero è evidente nella domanda fondamentale di Schelling: come giunge la natura all'intelligenza? La natura giunge all'intelligenza nell'uomo; l'intelligenza giunge alla natura nel genio e nel prodotto del genio (opera d'arte). L'intero universo appare così come una scala, il cui prodotto più alto è l'arte, la perfetta manifestazione dell'identità tra spirituale e naturale (ideale e reale). Nessuno dei prodotti della scala separa il fattore spirituale dal naturale, ma in ciascuno di essi si uniscono ideale e reale[109]. Schelling caratterizza in maniera peculiare e ben diversa da Hegel la sua filosofia dell'identità. Il principio d'identità tra natura e filosofia promuove un determinato principio di conoscenza e quindi stabilisce il proprio punto di vista logico. La vera conoscenza è quella

[107] Fischer 1865, 104.
[108] Fischer 1865, 104.
[109] §58, Fischer 1865, 107-12.

il cui oggetto è l'identità. L'identità è la ragione creatrice come incarnazione vivente dell'ideale, nella cui manifestazione si rivela il principio universale, la coincidenza di reale e ideale. L'ideale viene pensato, il reale mostrato corporalmente. La vera conoscenza è quindi né puramente pensiero né senso. La vera conoscenza è l'identità di pensiero e visualizzazione. La vera conoscenza è l'identità di pensiero e sensazione: intelletto intuitivo o intuizione intellettuale[110].

Il concetto fondamentale della filosofia di Schelling, quello di "intuizione intellettuale", per Fischer presuppone soltanto tale identità di spirito e natura. Proprio in quanto l'identità di spirito e natura è data come un presupposto, la speculazione schellinghiana, echeggiando una nota affermazione hegeliana[111], naviga perciò in un mare di concetti astratti senza toccare mai la sostanza delle cose. Questo metodo fa ricadere Schelling stesso in un punto di vista dogmatico, e limita la comprensione del concetto d'identità a una mera presupposizione. Fischer risolve così la critica di Schelling: l'intuizione intellettuale di Schelling non è giustificata criticamente né logicamente fondata, essa non riesce a fondare la ragione perché si regge in definitiva sulla capacità intuitiva del genio di cogliere l'identità di spirito e natura[112].

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

La filosofia dell'identità di Hegel assorbe le limitazioni delle riflessioni precedenti, da Schelling a Kant, passando per Fichte. Fischer insiste su questo punto: il rapporto di Hegel con Schelling è del tutto analogo a quello di Fichte con Kant[113]. Il concetto di identità sposta il fulcro dall'essere naturale all'essere spirituale, dal dogmatismo alla filosofia critica. Questa rielaborazione risolve il dilemma logico

[110] Fischer 1865, 111.
[111] Hegel 2008 [1807], 3-56.
[112] §59, Fischer 1865, 112.
[113] Fischer 1865, 113-116.

dell'identità ed esprime una concezione della realtà come processo sia auto-determinante sia auto-evolutivo.

Il risultato complessivo di questa riflessione, che vede la logica come cuore pulsante della filosofia dell'identità, rappresenta il culmine dell'indagine hegeliana: vale a dire un'interpretazione trascendentale dell'esistenza dove ogni dualismo viene superato e ogni scissione riconciliata. La filosofia di Hegel, così, non solo risolve il problema dell'identità ma lo eleva a simbolo dell'assoluto, dove lo spirito si manifesta come l'infinita autocreazione della realtà[114].

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

1.2.2.2 Critici dell'idealismo e Trendelenburg

A partire dalla seconda edizione della *Logik*, Fischer inserisce una trattazione degli oppositori della filosofia dell'identità[115]. Sono possibili due tipi di opposizione al principio di identità: per un primo tipo, essere e pensiero (logica e metafisica) non sono identici; per un secondo tipo, non lo sono alla maniera hegeliana.

Al primo tipo si ascrive Herbart, il quale nega l'identità di logica (come legge del pensiero) e metafisica, intesa come conoscenza degli enti veri. L'esperienza non può essere logica, contraddice la logica. La metafisica nel suo sistema ha la funzione di risolvere la contraddizione tra logica ed esperienza. Schopenhauer è un esempio del secondo tipo. Per lui la volontà è il principio di identità. La formazione dei concetti è per lui possibile solo attraverso la riflessione sull'intuizione, la ragione è la facoltà di questa riflessione. Pertanto, la ragione è di per sé senza sostanza e vuota, condizionata dall'intuizione dell'intelletto (intuizione intellettuale), dalla riflessione sulla quale sola riceve la sua sostanza[116]. L'intelletto è in noi. Tutto è volontà. Tutte le apparenze sono solo forme in cui la volontà si manifesta e si rende visibile: la sua "oggettivazione"[117].

Tra gli oppositori della filosofia idealistica, Trendelenburg occupa un posto peculiare[118]. Rimandiamo la trattazione del concetto fondamentale di quest'autore quello

[114] Fischer 1865, 116.
[115] §61, Fischer 1865, 116-117.
[116] Fischer 1865, 123.
[117] Fischer 1865, 130.
[118] §65, Fischer 1865, 153 e sgg.

di movimento, alla discussione della sua critica alla logica hegeliana. Egli sostiene come Fischer l'identità di logica e metafisica, ma nega la filosofia dell'identità. Inoltre, prende posizione sia contro Herbart, affermando l'identità di logica e metafisica come prerequisito della reale conoscenza, sia contro Schopenhauer, sostenendo l'originarietà del pensiero. Egli sostiene un essere in sé (contro Kant) come oggetto della conoscenza.

L'identità è data dalla mediazione di pensiero ed essere. Una conoscenza reale richiede la corrispondenza di concetto e cosa, come per Aristotele. Egli si fa quindi sostenitore di una teoria della verità quale rispecchiamento. Non significa tuttavia una identificazione tra pensiero ed essere: essi, affinché sia possibile la conoscenza devono essere mediati.

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

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

> Proprio come l'intuizione pura = lo spazio e il tempo (le determinazioni pure della grandezza) devono diventare legge, così il pensiero puro = concetti puri = le categorie[119].

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

[119] Fischer 1865, 183.

È fondamentale vedere nel dettaglio come egli pone il punto, perché sarà ripreso con diverse similitudini dal neoidealismo italiano di scuola gentiliana, in particolare da Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile[120]. Fischer caratterizza la prima categoria della logica, che è, come è noto, l'essere, il puro essere, come un atto. Questo culmina nell'obbligo imprescindibile di "pensare", affermando la centralità del pensiero come elemento determinante dell'essere e del conoscere[121].

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

Facciamo un passo indietro: il concetto di dialettica vero e proprio viene esposto solo nella trattazione sul metodo, terza parte della propedeutica logica. La dialettica si trova nella trattazione sul metodo perché essa è il metodo. Come in Hegel, il metodo non è solo la struttura esteriore d'indagine, ma è interna alle cose stesse. La comprensione di questo punto diviene chiara con la tematizzazione, da parte di Fischer, della distinzione

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

[121] Fischer 1865, 193.

tra la dialettica soggettiva, vista come il metodo scientifico dello sviluppo, e la già citata dialettica oggettiva. La dialettica oggettiva è interpretata, infatti, come l'ordinamento del mondo stesso, espresso finalmente in concetti attraverso il metodo dialettico. Tale metodo rappresenta, quindi, sia il processo di evoluzione del pensiero (dialettica del pensiero), sia il riflesso di tale evoluzione nella realtà (dialettica della cosa), culminando nella conoscenza speculativa[122].

La soluzione del problema della conoscenza, che, riepilogando, per Fischer, è anche di carattere logico-metafisico, richiede la posizione dell'identità tra pensiero ed essere[123]; infatti, un essere totalmente indipendente dal pensiero, in una posizione isolata, non può mai essere illuminato dal pensiero stesso ed è, di conseguenza, impensabile[124].

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

L'idea di sviluppo è intesa come un processo immanente di produzione, necessario per superare contraddizioni interne e realizzare pienamente la natura o il concetto di un ente. Tale concetto di *Entwicklung* ha una declinazione nel contesto della filosofia e della logica: ogni sviluppo rappresenta una serie progressiva di fasi connesse intrinsecamente, non semplicemente aggregate esteriormente. Questo sviluppo è visto come un'autoproduzione o autocreazione progressiva, dove l'essenza di un soggetto si manifesta attraverso una sequenza di fasi, ognuna delle quali deriva dalla precedente in un processo di innalzamento e compimento.

Soffermiamoci ancora su questo concetto. Nell'impianto di pensiero di Kuno Fischer la logica è, come egli la definisce, una scienza onnipresente[125]. Essa è onnipresente nel senso che permea ogni branca della ragione, ossia della filosofia, sviluppandosi poi in filosofia della natura e filosofia dello spirito, seguendo il classico

[122] Fischer 1865, 55.
[123] §67, Fischer 1865, 165.
[124] Contro Herbart, Fischer 1865, 165.
[125] Vd. aggiunta Fischer 1998 [1852], 47.

schema hegeliano. Questo avviene per il motivo che la logica stessa produce la conoscenza pura della ragione. Forse quanto intende Fischer diviene più chiaro se usiamo, per spiegare questo passaggio argomentativo, un lessico di stampo più propriamente neokantiano, che riflette meglio il ragionamento dell'autore: il materiale che ci giunge dai sensi, o anche qualsiasi contenuto di pensiero, riceve oltre alla sua organizzazione categoriale un'investitura da parte del logico, senza la quale sarebbe un mero grumo di sensazioni, mera ὕλη. È pertanto soltanto la logica che permette la conoscenza pura della ragione, ed è soltanto la logica che permette in definitiva la conoscenza[126]. Possiamo pertanto di conseguenza, avendo al contempo presente l'identificazione neohegeliana di logica e metafisica, riconoscere alla logica fischeriana una forte matrice antiempirista, e ancor più antimaterialista.

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

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

Avendo tuttavia un approccio idealistico, Fischer ha la necessità di individuare le categorie logiche (e – come detto - in un impianto di tipo idealistico hegeliano dire "logico" significa allo stesso tempo dire "metafisico" cioè soprannaturale, nel suo

[126] Fischer 1998 [1852], 47.

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

Passiamo pertanto ora ad esaminarla: Fischer distingue con precisione tra una successione di concetti che dà luogo a uno sviluppo e una successione di concetti che dà luogo a una serie. Se, scrive Fischer, «ogni sviluppo presenta una serie, i cui membri si susseguono»[127], allora «questi membri però non sono soggetti diversi, disparati, che vengono solo esternamente concatenati». Questa circostanza non costituirebbe infatti uno sviluppo ma una serie semplice. La nozione di sviluppo ha a che fare invece con l'analisi di un processo intrinseco e progressivo, che sia caratterizzato dalla trasformazione continua di un soggetto o un'entità. Questo processo si manifesta attraverso una serie di fasi o gradini che si succedono in maniera logica e necessaria, delineando un percorso di auto-evoluzione che si concretizza in diversi ambiti, come lo sviluppo naturale di un organismo o il corso storico di una comunità o di un popolo[128]. Quest'affermazione, che Fischer sembra inserire a fini meramente esemplificativi, è sintomo invece di come la logica dialettica sia per lui il rispecchiamento di un ordine ontologico. Da qui ne consegue che anche la sua interpretazione dei fenomeni storici e sociali è influenzata da una tale lettura dei processi di sviluppo.

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

[127] §21, Fischer 1998 [1852], 50.
[128] Fischer 1998 [1852], 50.

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

La dimensione dialettica di questo processo viene ulteriormente approfondita da Fischer con l'affermazione che lo sviluppo supera sempre lo stato o il livello inferiore, elevandolo a uno stato superiore. Questo superamento non implica un'abolizione o una negazione del livello precedente; al contrario, il livello inferiore viene integrato nel superiore, venendo così elevato, unito e conservato. In questo modo, il livello inferiore assume la funzione di un "momento superato" all'interno del livello superiore, il quale rappresenta la "verità e idealità" del precedente. Attraverso questo meccanismo, lo sviluppo dialettico realizza un processo di trasformazione continua, dove ogni fase contribuisce all'evoluzione complessiva del soggetto o dell'ente verso la piena realizzazione del suo concetto originario[129].

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

[129] Fischer 1998 [1852], 51.

costituita, la ragione non è limitata al ruolo di mera causa ma elevata a finalità ultima dell'esistenza. In tale concetto a un tempo teoretico ed etico è racchiuso il nucleo dell'idealismo di Fischer. Sottolineando il concetto di auto-sviluppo, o libertà, come nucleo centrale della dialettica, il processo delle categorie si dimostra a un tempo logico e storico.

Fischer contrappone questo concetto proprio della rivoluzione mondiale [*Weltrevolution*] (dove "rivoluzione" è inteso in senso traslatamente astronomico, di divenire temporale e contemporaneamente ritornare eguale), chiarito logicamente da Hegel, alle teorie dei sistemi filosofici precedenti[130]. In particolare, viene evidenziato come il sistema aristotelico concepisse sì lo sviluppo in termini di potenzialità e atto, ma senza tuttavia superare la polarità tra un principio attivo e uno passivo, fallendo nel rappresentare l'universo come un auto-sviluppo della ragione. La monadologia di Leibniz introduceva invece una forma di auto-sviluppo, basata su un'armonia prestabilita, localizzando però la necessità di questo sviluppo in una forza esterna piuttosto che nel soggetto stesso. Seguendo questa traccia, emerge come il concetto di "fine" [Zweck] rappresenta la categoria più elevata nel sistema dell'auto-sviluppo[131]. Viene tracciata così inoltre una distinzione tra il principio di causalità immanente di Spinoza, la teleologia esterna caratteristica della filosofia di Leibniz e del suo secolo illuminato, e la teleologia immanente che sta alla base del sistema di Hegel, risultato dell'attività immanente della ragione. Nella prima edizione, al §23[132], allorché viene affermato che l'auto-conoscenza costituisce la vera conoscenza, la quale trova la sua realizzazione poi nel sistema delle scienze, viene enfatizzata l'importanza dell'integrazione tra conoscenza e auto-conoscenza per una comprensione olistica del mondo.

Cerchiamo di ricapitolare: questi paragrafi offrono una visione complessiva della filosofia hegeliana riguardo allo sviluppo e alla dialettica, sottolineando il ruolo centrale dell'auto-sviluppo della ragione e della libertà, e distinguendo il pensiero hegeliano da quello dei suoi predecessori. L'auto-sviluppo della ragione si manifesta sia nella natura che nella storia, configurandosi come un processo mondiale che in Hegel sarebbe identificato con la dialettica della libertà. Questa concezione si distingue nettamente dalle precedenti, come l'aristotelismo, che non superava la dualità di potenzialità e atto, e la

[130] Fischer 1998 [1852], 51.
[131] Fischer 1998 [1852], 51.
[132] Fischer 1998 [1852], 53.

monadologia leibniziana, basata su un'armonia prestabilita da una forza esterna. Hegel, andando oltre il principio di causalità immanente di Spinoza e la considerazione della teleologia ancora esterna proprio dell'Illuminismo, introduce la nozione di teleologia immanente come fulcro del suo sistema, ponendo l'auto-conoscenza come realizzazione ultima della conoscenza, che si compie nel sistema delle scienze. La dialettica, sia in forma soggettiva come metodo scientifico sia in forma oggettiva come evoluzione del mondo, diventa il meccanismo attraverso il quale le categorie logiche sono interconnesse.

1.4. Riflessioni conclusive sulla logica

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

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

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

Ora, come esposto, Fischer attribuisce già al concetto logico la caratteristica della piena autocoscienza, la quale quindi nella natura e nello spirito trova la sua realizzazione, già "prevista" dal momento logico. Un tale impianto concettuale però si distanzia da quello di Hegel, in quanto apre una frattura, anche se soltanto accennata e non pienamente compresa nelle sue implicazioni, tra il mondo ideale dei concetti logici puri e le loro incarnazioni. Quanto appena detto vale già per l'edizione del 1852 della *Logica*, precedente quindi la più sostanziale svolta degli scritti su Kant del 1860. Siamo infatti già in un ambiente concettuale neokantiano, seppure in misura ancora non consapevole e con

strumenti ancora grezzi. In Fischer Hegel ha ancora, per così dire, il ruolo di padre della dialettica, ma divide questa paternità con Fichte, il quale è più propriamente il teorico di una progressiva ma mai raggiunta incarnazione della dialettica nella storia verso un ideale, la cui principale *Bestimmung* è etica. Il sistema fischeriano, pur dichiarando l'eguale importanza di ogni tappa del processo dialettico (eredità del struttura kantiana in cui si muove), mantiene l'idea hegeliana per cui la logica contiene già *in nuce* le determinazioni successive. Già nella distanziazione tra dialettica oggettiva e dialettica soggettiva di cui parla Fischer possiamo sospettare in realtà un preponderante ruolo del soggettivo nel movimento dialettico, che è sintomatico di un elemento individualistico che ha quantomeno una sfumatura etica differente da quella hegeliana[133].

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

Da un punto di vista politico questa visione di progresso ha a che fare con il liberalismo tedesco? Per fare considerazioni a tal proposito il punto di riferimento bibliografico resta tuttora la fondamentale monografia di Klaus Christian Köhnke[134]. Una risposta definitiva a tale problema richiederebbe una indagine approfondita non soltanto della bibliografia fischeriana e della sua biografia ma anche un esame politologico e sociologico dei partiti liberali tedeschi a cavaliere del 1848 e dei decenni che portarono poi all'unificazione tedesca. Possiamo affermare con relativa sicurezza che Fischer non ha avuto legami personali con un partito come la *Deutsche Fortschrittspartei* o il partito liberal-nazionale tedesco e tuttavia anche a livello biografico la sua battaglia per un "hegelismo moderato", che ha portato al suo allontanamento dalla cattedra di Heidelberg

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

[134] Köhnke 1993 [1986], 195 e sgg.

negli anni ‘50, ha delle affinità con il programma liberale. Il suo Hegel, sia quello proposto nelle sue analisi logiche degli anni ’50 e ’60 del diciannovesimo secolo e poi di nuovo al principio del seguente, è sicuramente un Hegel di stampo progressivo e ben diverso dalla figura che ci verrà descritta da lì ad alcuni decenni da Dilthey e Nohl, o era stato descritto da Haym nel 1857[135].

L’ennesimo riferimento alla data di composizione non è ridondante[136]. Si vuole qui far notare che esso richiama un periodo di repentino cambiamento sociale e di sviluppo scientifico. Tradizionalmente la storiografia insiste (giustamente) sul ruolo della cesura rivoluzionaria del 1848 nella storia del pensiero europeo, e tedesco in particolare[137]. Occorre però porre attenzione a due condizioni: per un verso non si può assolutizzare tale rottura, come se il 1848 costituisse una sorta di anno zero. Se è vero che il pre- e il postrivoluzione vedono un clima culturale e filosofico totalmente mutato e una forte repressione degli elementi liberali presenti con molta importanza nel *Vormärz*[138], non è possibile affermare che essi “scompaiano” e smettano di operare. Molti pensatori, anche rappresentanti di un hegelismo “ortodosso” - etichetta che va comunque usata *cum grano salis* – continuano, infatti, a operare con rilevanza anche non trascurabile; si pensi tra gli ambienti hegeliani a un Michelet o un Rosenkranz, o all’opera storiografica del maestro di Fischer, Erdmann. Attraverso l’analisi del *Sistema di Logica e Metafisica* di Kuno Fischer, abbiamo mostrato la centralità della “logica” all’interno dell’impianto concettuale fischeriano, e illustrato il motivo per cui essa implichi la riflessione sul ruolo della filosofia. Ricordiamo che l’elaborazione del sistema fischeriano data proprio nell’immediato seguito alla svolta sociale e politica di metà XIX secolo.

Non si può neppure limitare a un aspetto politico in senso stretto la frattura del pensiero al bivio di metà secolo XIX. Il ruolo del repentino sviluppo scientifico e tecnologico della Germania del secondo Ottocento non è per nulla secondario. Esso ha portato a profondi rivolgimenti anche nella gerarchia delle scienze e all’affermazione di nuove scuole di pensiero anche nell’ambito accademico[139]. Già nel corso degli anni ‘40 notiamo un sempre maggiore cambiamento di prospettiva nel mondo dell’accademia, in ogni ambito di ricerca, inclusa quella di ambito umanistico. Usando strumenti di forgia

[135] Dilthey 1970, Haym 1962 [1857].
[136] Cfr. Pinkard, 2002 per un esame della svolta epocale nel pensiero costituita dai sistemi idealistici.
[137] Beiser, 2014 per un primo esame, ma la letteratura è sterminata.
[138] Vedi ancora Köhnke 1993 [1986].
[139] Si vd. Schiera 1987, soprattutto i primi capitoli.

lakatosiana, tale cambiamento di interessi scientifici, ha sia avuto un'influenza sui cambiamenti sociali[140], sia è stato da essi influenzato. Non va trascurata, inoltre, la parte fondamentale giocata dalla coeva filosofia empiristica inglese, in cui decisivo è il ruolo di John Stuart Mill. Se nella sua puntuale ricostruzione storiografica Köhnke confuta in maniera convincente il "mito" del ruolo *epochemachend* della traduzione di Mill a opera di Schiel[141], rilevando che tale filosofia inglese aveva avuto gioco facile a radicarsi anche a causa di un già presente substrato empiristico latente nel mondo tedesco[142], si può ciononostante affermare che essa innerva con facilità il pensiero di scienziati e intellettuali, certamente a causa del terreno fertile che trova, ma nondimeno rappresenta essa stessa un fenomeno culturale di assoluto rilievo.

---

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

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

[142] Cfr. Köhnke 1993 [1986], 384-7. Ernst Laas, filosofo tedesco del XIX secolo, è noto per il suo rigido empirismo, opponendosi fermamente al trascendentalismo di Kant. Laas critica la distinzione kantiana tra fenomeni e noumeni, ritenendo che la conoscenza debba basarsi esclusivamente su dati empirici, osservabili e verificabili. Per Laas, l'accesso diretto agli oggetti attraverso l'esperienza sensoriale è l'unico fondamento valido della conoscenza. Contrariamente a Kant, che postula categorie a priori per la comprensione della realtà, Laas sostiene che tali categorie non hanno basi empiriche e quindi non dovrebbero giocare alcun ruolo nella teoria della conoscenza. Egli enfatizza la necessità di una metodologia scientifica rigorosa nella filosofia, insistendo sul fatto che tutte le affermazioni devono essere sottoposte a verifica empirica. Laas ha dedicato inoltre una sua opera importante all'esame delle analogie dell'esperienza in Kant e ben tre volumi a fornire uno schizzo della storia della filosofia intorno alla dicotomia tra idealismo ed empirismo. Questo approccio segna un netto distacco dalla filosofia speculativa e idealista prevalente nel suo tempo e pone le basi per un'epistemologia più strettamente legata alle scienze naturali, che poi avrebbe avuto alla lunga una sua esperienza anche sulla filosofia del circolo di Vienna.
Laas ha certamente influenzato Hans Vaihinger, indirizzandolo a un approccio rigoroso verso le prove empiriche e a uno scetticismo verso le speculazioni metafisiche. Questa base potrebbe aver influenzato lo sviluppo da parte di Vaihinger della "Filosofia del come se", che, pur utilizzando elementi fittizi, mantiene una posizione critica verso le affermazioni metafisiche non osservabili.
Il concetto di finzionalismo di Vaihinger, sostiene infatti che usiamo costrutti teorici come se fossero reali per dare senso al mondo, potrebbe essere visto come un'estensione dell'enfasi di Laas sulla verifica empirica. Vaihinger ne accetta l'utilità ma da una prospettiva critica, come se fosse reale.
Inoltre, nel suo monumentale commentario a Kant (Vaihinger 1922, II 310), egli, seppure a malincuore, ha sostenuto la posizione di Friedrich Adolf Trendelenburg nel dibattito sull'estetica trascendentale, e questo rende possibile ipotizzare una sfumatura interessante del pensiero di quest'ultimo autore, che si collega con la sua filosofia del "come se".
Trendelenburg aveva sollevato quello che viene chiamato l'argomento della "alternativa trascurata" contro l'interpretazione di Kant dello spazio e del tempo come forme puramente soggettive della sensibilità. Lui sosteneva che Kant aveva ignorato la possibilità che lo spazio e il tempo potessero essere sia fenomeni (come Kant sostiene) sia proprietà o relazioni delle cose in sé, una posizione che non era stata adeguatamente esclusa dalla critica kantiana.
Vaihinger potrebbe preferire questa critica di Trendelenburg perché mette in discussione l'assolutismo delle categorie kantiane di spazio e tempo, introducendo una flessibilità che si allinea bene con la filosofia del "come se" di Vaihinger. Nella filosofia del "come se", le nozioni come spazio e tempo possono essere considerate "finzioni utili" che aiutano a strutturare la nostra esperienza del mondo, pur non essendo necessariamente vere in un senso ontologico.

Si può escludere ovviamente con certezza che all'interno della filosofia, e in particolare della logica, di Kuno Fischer sia rintracciabile un influsso dal contemporaneo empirismo sia inglese sia tedesco, ma questo non ci impedisce di affermare che il suo lavoro può essere interpretato anche come un tentativo di rispondere alla domanda su come potesse la filosofia, e in particolare la logica, riorganizzarsi nel periodo post-hegeliano, rispondendo alle necessità ideologiche generate dallo sviluppo rapidissimo delle scienze[143].

Le prese di posizione teoretiche di Fischer, tra le quali abbiamo finora affrontato alcune delle più importanti, sono spiegabili nel proprio contesto epocale, anche confrontandosi con quello che recentemente Christian Damböck ha proposto di identificare col nome di "empirismo tedesco", ossia una tradizione filosofica assai variegata, ma specificamente tedesca, che emerge dopo la morte di Hegel, rifiutando le sue indagini metafisiche e a favore di un empirismo *sui generis*. Questo interprete vuole individuare dei *Leitmotiven* nella produzione filosofica della Germania nello scorcio temporale dal *Nachmärz* al primo dopoguerra, assumendo come tratto distintivo della ricerca filosofica tedesca di questo lungo e complesso periodo la presenza di una tradizione di pensiero che propone una sintesi che tiene conto della storicità e della contestualità della conoscenza e crede in una relazione dinamica, storicamente e culturalmente determinata tra soggetto e mondo. Questo "empirismo" non corrisponde all'empirismo nel senso classico o all'empirismo logico: esso si distanzia anche dalle forme di empirismo definito "immaginifico" di David Hume o di autori quali August

[143] Cerchiamo qui di dare una definizione "minima" di empirismo, per dare significato concreto a quanto si intende sostenere. Come sostenuto in maniera efficace da Hossain 2014, l'empirismo è una teoria filosofica che argomenta come la conoscenza umana derivi interamente dall'esperienza sensoriale, rifiutando il concetto di idee innate e concentrando l'attenzione sull'esperienza e l'evidenza relativa alla percezione sensoriale. Questo approccio contrasta con il razionalismo, che vede la ragione come la fonte ultima della conoscenza.
Come evidenziato inoltre da un classico saggio di Quine 1951 sui "due dogmi dell'empirismo moderno", l'empirismo moderno, incluso quello ottocentesco, si fonda su dei dogmi, due dei quali almeno sono ampiamente infondati: ci riferiamo la distinzione tra verità analitiche e sintetiche e il riduzionismo. L'abbandono di questi dogmi – sostiene Quine - porta a una visione più pragmatica della conoscenza, sfocando il confine tra metafisica speculativa e scienza naturale. La filosofia di Fischer ha presente in un certo senso questi problemi, e cercando di andare oltre la dicotomia tra empirismo e idealismo (nel senso precritico), può essere vista come un tentativo coerente con la tradizione speculativa dell'idealismo tedesco, già da Kant, che prova a affrontare e superare i vari unilateralismi del pensiero. Fischer risponde all'esigenza di integrare l'esperienza sensoriale, così come viene descritta con precisione e raffinatezza sempre maggiore dalle scienze naturali, con i principî dell'idealismo tedesco, cercando di dare un futuro alla filosofia idealista dopo i dibattiti sulla logica di Hegel e gli eventi storici dirimenti come la rivoluzione del 1848 e lo sviluppo impetuoso sul piano tecnologico, scientifico-naturale e sociale.

Comte e John Stuart Mill, che presuppongono una corrispondenza statica e rigida tra il mondo e il soggetto. La lettura di questo interprete contemporaneo, ascrivibile alla formazione attuale del circolo di Vienna, se assunta come pungolo per una riflessione meno legata alle categorie storiografiche tradizionali, fornisce una cornice utile per mostrare come l'empirismo tedesco offrisse una via alternativa che rifiutava sia il rigido empirismo classico sia l'idealismo metafisico di Hegel, proponendo un approccio filosofico basato su un'analisi storico-culturale e sul tentativo di fondare la filosofia su una comprensione più dinamica e contestualizzata dell'interazione tra soggetto e mondo, contribuendo così a delineare ulteriormente il contesto filosofico nel quale si muoveva Fischer [144].

2. La dialettica e i suoi critici

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

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

[144] Il testo di Christian Damböck, intitolato *<Deutscher Empirismus>: Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830–1930* esplora la scena filosofica tedesca nell'arco di un secolo, focalizzandosi particolarmente su quello che l'autore definisce "empirismo tedesco". Qui ci si riferisce a spunti presenti in tutto il testo, ma più specificatamente a Damböck, 2017, 42.

Il confronto tra Schelling e Hegel si svolge in numerose opere di entrambi gli autori: una prima critica di Schelling all'idealismo assoluto si trova già nella produzione metafisica "media" degli anni 1804-1820, in cui egli difende la dualità metafisica senza ricadere nel dualismo kantiano. Dato il loro rapporto di lunga data, le loro dispute coinvolgevano anche i rapporti personali tra i due pensatori, con Schelling che accusava in sostanza Hegel, che era stato suo allievo e collega, di aver peggiorato la filosofia dell'identità. Le critiche schellinghiane alla dialettica trovano una formulazione tra le più compiute negli scritti raccolti come *Filosofia della rivelazione* e nella prefazione che Schelling scrive alla seconda edizione del libro di Victor Cousin *Fragments philosophiques*, in cui sviluppa una riflessione profonda sul sistema filosofico hegeliano. Schelling riteneva che la filosofia dell'identità, come lui l'aveva sviluppata, rappresentasse solo l'aspetto negativo della filosofia, un aspetto che Hegel aveva elevato a filosofia assoluta. Il sistema di Hegel non affrontava adeguatamente la realtà dell'esistenza e il problema del male. Nella sua critica, Schelling sosteneva con forza che la filosofia di Hegel è eccessivamente astratta e scollegata dalle realtà concrete della vita. Egli accusava Hegel di aver ridotto l'assoluto a una mera dimostrazione logica, trascurando l'aspetto esistenziale e creativo di Dio, che Schelling considerava essenziale. Per Schelling il metodo dialettico di Hegel non poteva comprendere l'intera portata della libertà umana e della creatività del divino[145]. Inoltre, Schelling criticava l'approccio metodologico di Hegel, sostenendo che Hegel aveva subordinato l'esistenza alla logica, iniziando con l'essere nella sua logica e procedendo a un sistema esistenziale. Schelling sosteneva invece che la vera filosofia dovesse partire dal "potere puro dell'essere" come esistente solo nel pensiero, distinguendosi così dal sistema hegeliano che egli percepiva come limitato e riduttivo[146].

In una prospettiva opposta e convergente, Adolf Trendelenburg nella sua critica alla logica hegeliana tentava di evidenziarne l'incapacità di ancorare le categorie logiche all'osservazione empirica. Egli rimproverava a Hegel, soprattutto, di aver utilizzato concetti derivati dall'esperienza empirica, ossia quelli di movimento e tempo, senza riuscire integrarli coerentemente nel suo sistema filosofico. La conclusione di

[145] Schelling e Cousin, 2021. Vd. anche Whistler 2018.
[146] Schelling e Cousin 2021, 15.

Trendelenburg era che Hegel abbia fallito nel dimostrare che le categorie logiche emergano l'una dall'altra per una mera e stringente logica interna.

Focalizziamoci ora sui due aspetti principali delle obiezioni di Trendelenburg:

1. il problema del cominciamento logico: Trendelenburg contesta il punto di partenza della dialettica hegeliana. Secondo Hegel, la dialettica si sviluppa a partire dalla pura astrazione dell'essere, che si trasforma nella sua negazione, il nulla, per poi risolversi in un'unità superiore, il divenire[147]. Trendelenburg critica questa progressione logica con due argomentazioni complementari. Per un verso sostiene che la partenza da un concetto astratto come l'essere manca di un fondamento concreto nella realtà. Ogni processo logico o filosofico deve avere infatti un fondamento nell'esperienza sensibile o nella realtà empirica. Per il verso opposto, Hegel introdurrebbe surrettiziamente nella logica elementi estranei al puro essere indeterminato, sfuggendo quindi alla sua pretesa strettamente autoteleologica[148]. La critica mira quindi da un lato a sottolineare la mancanza di una base empirica nel metodo dialettico di Hegel, dall'altro a mostrarne l'interna contraddittorietà.

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

La proposta di Trendelenburg è un ritorno a una concezione aristotelica del movimento e della finalità nella natura come modo per superare i limiti della dialettica hegeliana. L'impatto di tale critica sul dibattito filosofico tedesco è difficilmente sottovalutabile. Essa ha influenzato diversi pensatori, contribuendo alla formazione di correnti filosofiche che cercavano di andare oltre l'idealismo hegeliano, come il neokantismo e il realismo[149].

[147] Cfr. Morani 2015, 143.
[148] Morani 2015, 143.
[149] Cfr. Köhnke 1993 [1986], 14.

La risposta di Fischer è l'identità tra pensiero ed essere. Tuttavia, questa identità non implica che il pensiero perda la sua originarietà (cioè, la sua capacità di essere un atto autonomo e creativo). Il problema emerge quando il pensiero si inserisce nel dominio del condizionato, cioè del fattuale. Se il pensiero è determinato da fattori esterni non può diventare un pensiero puramente discorsivo, perché in tal caso sarebbe impossibile una conoscenza pratica. E come potrebbe essere possibile una conoscenza senza pensiero[150]? L'identità viene annullata se si contrappone l'essere come realtà in sé al pensiero; l'originarietà del pensiero viene annullata se si identifica il pensiero con l'intuizione (movimento) o se viene da questa condizionato[151]. Trendelenburg, infatti, afferma l'essere contro l'originarietà del pensiero e cerca nel movimento l'identità di entrambi, tuttavia finisce, come Herbart e Schopenhauer, sostanzialmente per affidare la relazione tra essere e pensiero all'intuizione [*Anschauung*].

Le obiezioni di Trendelenburg alla dialettica hegeliana si possono collocare in una riflessione più ampia che investiva il rapporto tra pensiero e realtà, sollevando questioni fondamentali riguardanti la capacità della filosofia di riflettere adeguatamente sui molteplici aspetti della realtà, al di là della sua precisione filologica[152], hanno un elemento epocale in quanto rispecchiano un contesto in cui a essere messa in dubbio era la pretesa idealistica di poter interpretare l'intera realtà come un *unicum* razionale, inglobando nella categoria di "spirito" anche l'elemento naturale, come pretendeva soprattutto quella che col lessico di Fischer possiamo chiamare "filosofia dell'identità".

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

Fischer si oppone a una visione troppo rigida della logica e reclama la centralità dell'esperienza e dell'individualità nel processo di conoscenza, segno di apertura verso la complessità del reale. Attraverso l'esame delle condizioni della conoscenza e l'integrazione tra *Transzendentalphilosophie* e *Identitätsphilosophie*, Fischer propone un

[150] Contro Schopenhauer.
[151] Contro Trendelenburg.
[152] Morani 2015, 147.

approccio che valorizza l'identità tra pensiero e realtà, un tema che egli ritrova in Hegel e che utilizza per superare le limitazioni delle interpretazioni precedenti. Il punto centrale della filosofia di Fischer è proprio l'integrazione tra *Transzendentalphilosophie* e *Identitätsphilosophie*.

Fischer riformula la logica hegeliana evidenziando come la differenza tra Essere e Nulla sia intrinsecamente generata dall'atto del Pensare. Rifiutando l'idea di attribuire la differenza a fonti esterne, come l'intuizione, egli pone l'accento sulla natura dinamica dell'Essere e del Non-essere, visti come esiti dell'attività del Pensare che distingue e al contempo unifica. Questo approccio, con cui Fischer si differenzia da Hegel tenta di dar conto del dinamismo interno ad ogni pensiero ed esistenza, come atto continuo di auto-differenziazione e auto-realizzazione. L'atto di pensiero per Fischer è addirittura creatore del pensiero puro, che corrisponde alle categorie[153]. Dall'atto di astrazione consegue innanzitutto che il pensiero sia: esso è ora in concetto, in termini hegeliani c'è un'identificazione di idea e realtà. Il pensiero diventa quindi essere solo con la sua concettualizzazione, che dà ora avvio al suo sviluppo [*Entwicklung*][154]. Fischer tenta di coniugare questo approccio allo stesso tempo con l'esigenza idealistica di porre avvio alla logica a partire dal contenuto più immediato. Esso non può essere che il pensiero puro e indeterminato, come puro atto di pensare e non ha altro contenuto che il proprio stesso essere.

La logica di Hegel prende invece le mosse dall'idea che l'essere puro, nella sua assoluta indeterminatezza, sia identico al nulla, in quanto privo di qualsiasi determinazione specifica. Questa identificazione dell'essere con il nulla introduce immediatamente il concetto di divenire, inteso come sintesi dialettica dell'essere e del nulla. Nella logica hegeliana, il passaggio dall'essere al divenire non deve essere concepito come un movimento tra entità separate o come una relazione tra oggetti distinti, ma come un processo intrinseco al pensiero, in cui l'essere e il nulla sono momenti astratti che si negano reciprocamente, generando così il divenire. Questo processo non è meramente una relazione oggettiva, ma un'attività dialettica che si svolge all'interno del pensiero stesso[155]. Questo punto di partenza, definito come pura immediatezza e base della consapevolezza di sé nel pensiero puro, segna l'atto iniziale da cui si dipanano tutte

[153] Fischer 1865, 195.
[154] Fischer 1865, 195.
[155] Fischer 1998 [1852], 70-71.

le ulteriori determinazioni logiche. Per Hegel, l'Essere rappresenta sia il punto di partenza che il risultato del pensare. Esso funge da fondamento che si manifesta come la prima verità filosofica, caratterizzata da un'unità indeterminata e immediata che è al contempo necessaria e assoluta. Questa concezione dell'Essere implica che esso non è solo la base iniziale del pensiero, ma anche il suo esito finale, rivelando così la natura fondamentale e onnicomprensiva della realtà.

Fischer approfondisce questa tematica sottolineando l'importanza del Pensare non solo come processo, ma come vero e proprio *atto* di pensiero. È l'imperativo «*denke!*» che dà origine alla distinzione tra Essere e Non-essere. Egli afferma che il pensiero si mostra come atto di astrazione da un contenuto esterno e già dato[156]. Questo atto del Pensare, generando differenze dall'interno, stabilisce non solo la distinzione tra Essere e Nulla ma anche la loro unità come momenti di un unico processo dialettico[157].

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

Il ruolo del pensiero è cruciale. Il pensiero non solo costituisce il punto di partenza di ogni conoscenza, ma anche il fondamento dell'essere stesso. Rispetto a Hegel, Fischer riprende l'idea propria di Fichte di una dialettica che origina da una *Tathandlung* del pensiero, ma il non-Io non è una pura negatività, bensì, come in Hegel, un momento interno e costitutivo dell'atto primario di pensiero stesso. La dialettica hegeliana implica

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

che il pensiero è intrinsecamente legato al processo di negazione e divenire. Il non-essere, quindi, non è semplicemente l'opposto dell'essere, ma è un momento necessario nel processo dialettico del pensiero, che permette il passaggio dall'essere al divenire.

Abbiamo con tutta evidenza qui una riproposizione dello schema fichtiano. Consideriamo infatti inoltre che Fischer afferma che l'essere segue al pensare: egli scrive che «es ist die Handlung des Denkens[158]!». Possiamo di conseguenza osservare qui il senso più profondo della riforma della dialettica operata da Fischer.

Egli contesta la concezione hegeliana del non-essere[159]. Essa è considerata da Fischer una tautologia, in quanto se la distinzione tra essere e nulla fosse soltanto determinata dalla posizione dell'essere, il quale, nella sua pura indeterminatezza, si rovescia in un puro nulla, ci troveremmo di fronte all'impossibilità di compiere un movimento dialettico. Fischer segue su questo proposito la critica di Trendelenburg alla lettera[160]. Il nulla deve a suo avviso porsi quale la contraddizione logica dell'essere: è l'essere che contraddice se stesso come pensiero che si astrae attraverso un atto del puro essere (εἶναι).

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

[158] Fischer 1998 [1852], 64.
[159] Fischer 1998 [1852], 64.
[160] Fischer 1998 [1852], 64-65.

Fischer, dal canto suo, interpreta il Pensare non soltanto come un'attività o processo, ma come un atto fondativo dell'essere stesso. Tale visione pone l'atto di pensiero al centro della dialettica, un principio che autonomamente origina le categorie[161]. Qui emerge l'influenza decisiva di Fichte nell'approccio interpretativo della logica e della metafisica. Da questo atto di pensiero emerge anche il non-essere, e, come la dialettica antica già suggeriva[162], il concetto di divenire, ovvero dell'essere altro. «Il pensare» - scrive Fischer - «chiarisce: "io sono il divenire"»[163]. Il divenire è la verità dell'essere e del non-essere, il sorgere e il dileguare[164]. Il Pensare si rivela pertanto come il principio originario, il vero "primo", che non solo concepisce la differenza ma la genera, conferendo a ogni momento della realtà la sua specificità e dinamicità[165].

L'errore nella dialettica denunciato da Trendelenburg, di attribuire la differenza a una fonte esterna al Pensare viene pertanto emendato da Fischer, che vede nella natura immanente del Pensare l'unica vera fonte di differenziazione. L'Essere e il Nulla sono dunque intesi come risultati di un'attività dinamica, un atto di Pensare che simultaneamente distingue e unifica. Questo atto del Pensare funge anche da chiave per decifrare la comprensione dell'intera realtà, rivelando che al nucleo dell'esistenza e del pensiero vi è un dinamismo interno, un continuo processo di auto-differenziazione e auto-realizzazione.

3. Concezione della storia della filosofia: cosa significa scrivere una storia della filosofia?

Cercheremo in questo paragrafo di definire quale sia per Kuno Fischer il ruolo della storia della filosofia, e soprattutto cosa significhi scrivere di storia della filosofia. Il modo in cui il grande storico imposta il problema avrà una duratura influenza sulla storiografia successiva. Per poter illustrare la caratterizzazione precipua che Fischer dà alla storia della filosofia facciamo in questo paragrafo riferimento a un testo ben specifico. Ci riferiamo alla riflessione storiografica con cui egli apre il volume delle sue lezioni del 1852 sulla filosofia moderna. Rimandiamo ai prossimi capitoli la trattazione in merito

[161] Cfr. Werder e Spaventa, in Morani 2015, 209.
[162] Si pensi al *Sofista* di Platone, in cui viene distinto per la prima volta un non-essere assoluto da un non-essere qualcosa, ossia il non-qualcosa, vale a dire il "diverso".
[163] Fischer 1998 [1852], 66.
[164] Fischer 1998 [1852], 66.
[165] Sfuggendo in tal modo alla critica di Trendelenburg. Cfr. Fulda 1975.

alla ricezione da parte di Windelband della storiografia filosofica fischeriana. Si può anticipare che entrambi attribuiscono un compito affine alla speculazione filosofica, ossia quello di collettore e riorganizzatore consapevole delle tendenze di pensiero che, al mutare del clima politico e scientifico della Germania dei decenni a cavallo dell'unificazione, spingevano a caratterizzare la filosofia quale ricetto di istanze metateoriche[166], alla ricerca della possibilità di un sistema delle scienze non più connotato gerarchicamente.

Ci si aspetta da un filosofo usualmente accostato al neohegelismo una trattazione che richiami, almeno nelle linee principali, il modo hegeliano di affrontare la discussione sul significato della storia della filosofia, e in particolare la sua collocazione all'interno del sistema complessivo delle scienze filosofiche[167].

Definiamo che cosa intendiamo per idealismo in questo paragrafo. Se per "idealismo" si intende una concezione che preclude una derivazione immediata e diretta dell'oggetto della conoscenza da una realtà esterna, senza l'intervento di mediazioni, e attribuisce un ruolo centrale all'elaborazione intellettuale umana, allora la filosofia di Kuno Fischer può essere considerata parte della tradizione idealistica, sebbene tale inclusione risulti problematica per alcuni interpreti. In questa accezione, anche la filosofia di Wilhelm Windelband si qualifica come idealistica, soprattutto alla luce del vivace dibattito tra quest'ultimo ed Ernst Laas, che testimonia le divergenze profonde nella riflessione sul significato e sul rapporto tra la filosofia e le scienze.

Considerato Fischer quale parte della tradizione idealistica, la sua concezione della storia della filosofia e del progresso in essa è uno degli aspetti in cui l'influenza

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

[167] L'*Einleitung* hegeliana alla storia della filosofia, in cui avviene una definizione della filosofia che ha punti di contatto con quanto dirà poi Windelband sul legame tra filosofia e scienze. Qui bisogna anticipare almeno a una distinzione con Windelband. Ha ancora senso, riferendosi a Kuno Fischer, come si spera sia emerso dalla rapida trattazione della sua logica, parlare di "scienze filosofiche" al plurale, laddove, per affrontare una discussione sul "sistema" windelbandiano, avrebbe poco significato una simile espressione.

hegeliana risulta più evidente. È noto che il maestro di Fischer fu Johann Eduard Erdmann, uno dei principali storici della filosofia tedesca del diciannovesimo secolo. Fischer riprende da Erdmann la tematizzazione storica della storia della filosofia come riflessione autocomprensiva, utilizzandola come premessa metodologica della sua opera storiografica.

Ricollegandoci al concetto di "sviluppo", esaminato in precedenza, sia per Erdmann sia per Fischer, la filosofia segue un percorso di sviluppo, non una semplice successione di autori. Questa visione si allinea con l'interpretazione hegeliana secondo cui la storia del pensiero è in primo luogo ordinata e unitaria, in secondo luogo essa è contrapposta alla visione acritica di una filosofia come mera sequenza di opinioni contrastanti. Per Hegel, ogni pensatore contribuisce parzialmente ma funzionalmente all'esposizione progressiva della ragione che si sviluppa verso l'autoconsapevolezza nella storia. È la famosa critica hegeliana della filastrocca dei filosofi, che intesa in maniera acritica porta a ritenere che non ci siano reali avanzamenti nella storia del pensiero filosofico perché ogni autore si trova a contraddire il precedente[168]. Sappiamo che per Hegel la risposta a questo problema è molto radicale, e cioè la soluzione hegeliana è quella per cui esista *una sola filosofia*, di cui ogni pensatore ha dato una rappresentazione parziale, ma funzionale all'attiva esposizione della ragione nel suo svilupparsi autoconsapevole nella storia. Fischer ed Erdmann si rifanno, come detto, a questa idea. Vediamo adesso come si esprimono a tal proposito.

Per i nostri fini ci rifaremo per Erdmann alla sua opera più sintetica sulla storia della filosofia, che illustra in sintesi la sua visione storiografica. Ci riferiamo al *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* la cui introduzione si svela un esempio di alto valore di riflessione storiografica, prezioso per comprendere a pieno la metodologia e l'approccio erdmanniano alla storia della filosofia, che è sostanzialmente lo stesso del ben più corposo *Versuch*[169]. L'introduzione offre una riflessione filosoficamente pregnante a una considerazione metodologica della storia della filosofia, esaminando il concetto e l'evoluzione della filosofia nel corso del tempo. La storia della filosofia, in perfetta coerenza con lo schema di Hegel, è presentata non solo come un insieme di sistemi filosofici o opinioni, ma come un processo di sviluppo in cui ogni sistema filosofico

[168] Hegel 1963 [1840-1844], 34.
[169] Erdmann 1866.

riflette le convinzioni teoriche e pratiche dell'umanità in un determinato periodo storico[170]. Erdmann considera la filosofia come rappresentazione della saggezza collettiva dell'umanità, mostrando come differenti epoche abbiano le loro filosofie distintive che riflettono il livello di comprensione del concetto e le convinzioni collettive dell'epoca.

La filosofia emerge dall'esplorazione della conoscenza e delle sue fondamenta, evolvendosi attraverso l'interazione delle diverse opinioni elaborate dal genere umano nella sua storia. Questo processo non è il risultato dell'isolato pensiero di singoli filosofi, ma piuttosto l'accumulo di convinzioni teoriche e pratiche che si sviluppano nel tempo. Ogni filosofia di un'epoca è vista pertanto come una manifestazione del *Geist* (spirito) di quel periodo, che si esprime attraverso i filosofi. Questo approccio alla storia della filosofia enfatizza il progresso e la necessità insiti nello sviluppo filosofico, riconoscendo che ogni sistema filosofico è sia il prodotto finale del tempo sia il punto di partenza per il successivo sviluppo filosofico[171].

Erdmann critica le interpretazioni puramente erudite, scettiche o eclettiche della storia della filosofia, proponendo invece un approccio che riconosce il progresso e la costruzione cumulativa della conoscenza filosofica. In tale approccio la storia della filosofia non deve limitarsi a descrivere i pensieri filosofici, ma deve anche insegnare e dirigere il pensiero filosofico contemporaneo, fungendo da guida pratica alla speculazione filosofica. Erdmann vede la filosofia come un processo continuo e in evoluzione, un tentativo costante di risolvere i grandi problemi speculativi affrontati dall'umanità in tutte le epoche. Ne consegue che la storia della filosofia debba essere vista non solo come una serie di opinioni, ma come uno sviluppo genetico del pensiero.

La storia della filosofia, nella ricostruzione erdmanniana, dà rappresentazione della storia del pensiero umano come uno sforzo continuo e in costante sviluppo per affrontare e risolvere i grandi problemi speculativi che l'umanità ha affrontato in tutte le epoche. La sua visione progressiva della filosofia implica che ogni fase storica della filosofia contribuisce cumulativamente alla costruzione della conoscenza, il che rende la storia della filosofia non solo una disciplina descrittiva, ma anche normativa e orientativa.

La storia della filosofia è un movimento progressivo che riflette lo sviluppo collettivo della saggezza e della conoscenza umane[172]. Questo concetto riflette l'idea che

[170] §1, Erdmann 1866, 3.
[171] Erdmann 1866, 3.
[172] Erdmann 1866, 4.

la filosofia sia l'espressione del modo di pensare, delle convinzioni e della saggezza collettiva di una società in un determinato periodo storico[173]. Questa è quindi la coscienza collettiva o lo spirito di un'epoca. Ogni epoca ha il suo *Geist* distintivo, che si riflette nelle correnti filosofiche, artistiche, culturali e sociali del tempo. La filosofia è un'attività intrinsecamente legata allo spirito del suo tempo. La storia della filosofia mostra come diverse epoche abbiano portato alla luce nuovi modi di pensare, nuove domande e nuove risposte alle questioni esistenziali e metafisiche. Questi cambiamenti derivano dal *Geist* dell'epoca, che a sua volta è modellato da fattori culturali, sociali, economici e storici. La filosofia di un'epoca è quindi in un rapporto dialettico e di retroazione col *Geist*[174].

I filosofi sono visti come mediatori tra lo spirito del loro tempo e la manifestazione concreta di questo spirito nelle idee filosofiche. Attraverso il loro lavoro, i filosofi interpretano lo spirito del loro tempo e lo esprimono in forme concettuali, contribuendo a plasmare la direzione del pensiero filosofico e, di conseguenza, l'evoluzione dello spirito stesso. Questo processo è dinamico e cumulativo: ogni nuova filosofia si basa su quelle precedenti, sfidandole, estendendole o riformulandole, in un continuo dialogo. Essi, per fare un paragone forzato ma chiarificatore, sono l'equivalente nella storia del pensiero degli individui cosmico-storici della storia universale. La filosofia è tanto una forza che modella lo spirito quanto un'espressione di esso[175].

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

[173] Questa sezione enfatizza che la storia della filosofia non è una semplice successione di teorie, ma un processo dinamico di sviluppo e trasformazione che rispecchia l'evoluzione della coscienza collettiva.
[174] La filosofia è intrecciata con il tessuto stesso dell'evoluzione culturale e spirituale dell'umanità, evidenziando il ruolo fondamentale dei filosofi nell'interpretare e manifestare il *Geist* delle loro epoche.
[175] §6, Erdmann 1866, 5

La percezione che Fischer ha della storia della filosofia moderna è che essa debba essere interpretata attraverso l'integrazione di forma e contenuto nello svolgimento storico[176]. La filosofia, infatti, si realizza come espressione autoriflessiva della storia della filosofia stessa, rappresentando l'autoconsapevolezza dello spirito[177].

Egli contrappone il *Kritizismus* (criticismo) al *Dogmatismus* (dogmatismo) come metodo d'interazione con la realtà[178], e afferma che, se la storia rappresenta la vita umana in grande, deve esistere un'analogia tra il metodo con cui la storia sviluppa la verità nelle menti pensanti e il metodo con cui noi produciamo questa verità in noi stessi[179]. Introducendo la distinzione fondamentale tra criticismo e dogmatismo, Fischer stabilisce le basi per una successiva esplorazione del pensiero kantiano. Egli considera Kant non solo come il fondatore della filosofia critica ma anche come colui che offre le chiavi per comprendere la nostra era attraverso una considerazione di tipo umanistico. Egli abbozza una prospettiva in cui emerge una forte analogia tra il modo in cui la storia sviluppa la verità nelle menti pensanti e il processo attraverso cui l'individuo giunge alla verità.

Fischer sottolinea la necessità del progresso nella storia, affermando che la filosofia deve essere vista come un sistema, in cui anche la storia della filosofia è a pieno titolo al suo interno[180]. L'alternanza tra atteggiamenti scettici ed eclettici nella storia della filosofia mostra l'esigenza di trovare un filo unitario, ossia nell'identificare nella storia della filosofia quella della libertà e nel collegare la manifestazione dell'Idea al ritrovamento di un progresso nella storia stessa[181]. La storia della filosofia non può essere identificata neanche con la ricerca della verità, perché in questo modo la storia della filosofia non sarebbe concepibile in quanto essa sarebbe in tal modo solo la ricerca di una mancanza[182].

La verità, per Fischer, è l'obiettivo della filosofia, ma tale verità è nel suo tempo storico vera[183] e la storia della filosofia è la storia dello spirito pensante[184]. Egli osserva che la filosofia non si limita a progredire nel tempo da un sistema all'altro, ma si realizza

[176] Fischer 1852, VII.
[177] Fischer 1852, VI.
[178] Fischer 1852, VIII.
[179] Fischer 1852, 2-3.
[180] Fischer 1852, 3.
[181] Fischer 1852, 9.
[182] Fischer 1852, 10.
[183] Fischer 1852, 11.
[184] Fischer 1852, 12.

nella sequenza dei sistemi[185]. Fischer introduce il concetto di sviluppo come progresso dalla possibilità alla realtà (dalla *dynamis* alla *energeia*). Egli afferma che questa caratteristica era già stata delineata dai pensatori dell'antichità: esso era già presente nella metafisica di Aristotele, che unisce la visione della storia della filosofia e la logica sottostante (anche a tal proposito emerge l'identificazione di logica e metafisica)[186]. Tuttavia, gli antichi non potevano avere una storia della filosofia perché non possedevano una ragione formata in senso storico. Il concetto di sviluppo è un concetto metafisico perché inerisce propriamente alla strutturazione ontologica del reale. Tutto il processo di sviluppo, nella sua interezza, costituisce la storia della filosofia. La storia della filosofia è possibile solo quando si è sviluppata una capacità di riflessione storica, assente negli antichi, tranne in Aristotele, che per primo indaga in maniera filosofica sui concetti di movimento e di sviluppo. Per tale motivo si può senz'alcun dubbio considerare Aristotele come il corrispettivo nell'antichità di Hegel. Tra i due pensatori c'è però un solco insormontabile a dividerli, ossia il fatto storico che Aristotele non sia potuto passare attraverso il criticismo kantiano, che solo permette di inserire nel giusto quadro teorico le categorie a cui or ora ci siamo riferiti.

Secondo Fischer, ogni sistema filosofico rappresenta un passo nello sviluppo della verità[187]. La storia della filosofia, quindi, è il sistema dei sistemi, collocando ciascun sistema nel suo contesto di sviluppo complessivo. La storia della filosofia è vista, nel classico spirito della scuola hegeliana, come una scienza filosofica e la teodicea della filosofia[188].

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

[185] Fischer 1852, 12-13.
[186] Fischer 1852, 15.
[187] Fischer 1852, 18.
[188] Fischer 1852, 19.

sono indirizzate alla conoscenza della verità, che, seppur storica, non è con questo svincolata da un'oggettività ontologica che in ultima istanza la rende vera[189].

Fischer conclude affermando che non esiste contraddizione tra storia e filosofia, sebbene non vi sia nemmeno una completa identità[190]. Egli paragona il rapporto tra storia e filosofia alla percezione artistica dell'arte in divenire, continuando con questi paragoni estetici nelle pagine successive[191]. Infine, egli osserva che il concetto di filosofia rimanda inevitabilmente alla storia della filosofia e viceversa, enfatizzando l'interconnessione tra i due concetti[192].

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

Nel cuore di quest'opera e in generale della storia della filosofia di Fischer risiede la convinzione che ogni sistema filosofico rappresenti un avanzamento nella comprensione della verità. Questa visione trasforma la storia della filosofia in un "sistema dei sistemi", posizionando i diversi sistemi filosofici all'interno del loro sviluppo complessivo. La storia della filosofia diventa così una disciplina che non solo studia i sistemi filosofici passati ma che riflette sulla filosofia come una scienza dinamica e in continua evoluzione.

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

[189] Fischer 1852, 21.
[190] Fischer 1852, 24.
[191] Fischer 1852, 30.
[192] Fischer 1852, 58.

4. Kant, Hegel, l'idealismo

Per approfondire una discussione sull'interpretazione fischeriana di Kant e Hegel, occorre subito porre in evidenza che il modo con cui egli affronta la filosofia dei due autori è strettamente legato. Non possiamo probabilmente comprendere l'interpretazione fischeriana di Kant senza aver chiaro anche il modo a egli proprio di leggere la filosofia hegeliana, e lo stesso per il contrario.

Diamo innanzitutto due date come coordinate temporali dell'intorno su cui riflettere. Ci riferiamo alle date del 1860 e del 1900. La prima si riferisce all'uscita del volume su Kant della sua storia della filosofia (*Kants Leben und die Grundlangen seiner Lehre*)[193] e ai tre *Vörtrage* che Fischer tiene a Jena[194], che costituiranno un riferimento fondamentale per la nascita del movimento neokantiano, la seconda data si riferisce all'uscita della prima edizione dei volumi su Hegel, che rendevano definitivamente chiaro il senso con cui Fischer stesso legge Hegel e quindi davano una luce più completa sulla sua filosofia.

Un problema storiografico da esplorare consiste nel determinare se sia stata costante l'interpretazione di Fischer del pensiero hegeliano. Probabilmente essa ha subito pochissime variazioni: come fa notare Hülsewiesche, il programma storico-filosofico di quest'autore si può trovare sin dalla sua recensione del 1847 a Feuerbach[195]. Non ci sarebbero state quindi grandi mutazioni nel corso del tempo. Quest'opinione necessita chiarimenti. La produzione accademica di Fischer, sebbene in grande continuità programmatica, non è un monolite. L'evoluzione principale avviene tra gli anni '50 e '60, segnando il passaggio dalla prima alla seconda edizione del *Sistema di Logica e Metafisica*, attraverso le prolusioni kantiane del 1860. Beiser intitola il suo capitolo dedicato a Fischer "Neokantiano hegeliano o Hegeliano neokantiano?" Riteniamo che questo sia un modo errato di porre il problema in quanto il programma di Fischer è precisamente quello di recuperare al nuovo fine epistemologico la tradizione della filosofia classica tedesca. Fischer percepisce che solo una filosofia idealistica che tenga insieme in forma unitaria l'idealismo può essere adeguata alla nuova situazione culturale.

[193] Fischer 1860.
[194] Cfr. Hülsewiesche 1989.
[195] Hülsewiesche 1989, 49 e sgg.

Il problema alla base della riflessione di Kuno Fischer è quello di determinare il compito della filosofia. Contro l'opinione di un altro influente storiografo di provenienza hegeliana, quale Zeller[196], per lui la logica è metafisica. Come coniugare questo con il kantismo? Per valutare adeguatamente questo punto occorre prendere in esame l'influsso fichtiano nella sua filosofia. Come prima abbiamo visto, esaminando le categorie della logica, il punto chiave consiste nel ritenere che la filosofia di Kant sia solo un primo, certo geniale, elemento che occorre però "completare" con i successivi sviluppi idealistici. L'appiattimento di Schelling e Hegel, nella storia della logica, dà un'impronta chiara al tipo di lettura che Fischer vuole fornire. Nella sua analisi storiografica, le figure dell'idealismo costituiscono una doppia coppia: quella Kant-Fichte (filosofia trascendentale) e quella Schelling-Hegel (filosofia dell'identità). Fischer tiene insieme queste due coppie, considerando il soggetto trascendentale come creatore della realtà da lui conosciuta.

4.1 L'unità del pensiero kantiano

Windelband, nel suo testo del 1897 su *Kuno Fischer und sein Kant*[197] compie un'approfondita disamina del lavoro e dell'influenza di Kuno Fischer. Fischer è riconosciuto per aver preservato l'unità del pensiero kantiano di fronte alle sfide poste dal suo sviluppo interno e dagli interpreti successivi. Il suo lavoro ha sottolineato l'importanza della *Critica della ragion pura*, della *Critica della ragion pratica* e della *Critica del giudizio* come parti interconnesse di un unico sistema filosofico, coerentemente con quello che farà Windelband.

L'unità del pensiero kantiano, secondo Kuno Fischer, è un tema centrale e ricorrente della sua proposta ermeneutica. Nel suo lavoro, Fischer ha affrontato la complessità e la profondità del pensiero di Kant, cercando di dimostrare come le diverse *Critiche* si richiamino reciprocamente e formino un sistema filosofico coeso. Egli si fa sostenitore del primato della ragion pratica, evidenziando come questo punto sia essenziale per comprendere i motivi più profondi della dottrina della conoscenza e dell'estetica di Kant. Secondo Fischer, la dottrina di Kant sulla libertà e sulla moralità si

[196] Ci si riferisce ovviamente alla conferenza *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie* Zeller 1862 in Zeller 1877.
[197] Windelband 1897, 4.

basa sull'estetica trascendentale, il suo innovativo approccio allo spazio e al tempo, e sull'idealità di queste categorie.

Un influente interprete quale Vaihinger ha attaccato Fischer per la sua identificazione troppo schematica tra le parti dei *Prolegomeni* e l'opera maggiore di Kant, e soprattutto per la nozione troppo generica di metafisica che Fischer derivava dall'identificazione dei concetti di metafisico e di *a priori*[198]. Nel suo giudizio queste interpretazioni di Fischer sarebbero un travisamento madornale di Kant, al punto da affermare che Kant si sarebbe rivoltato nella tomba leggendole, giudicandole un'offesa all'ABC della filosofia kantiana. Tuttavia, Fischer, con il suo approccio alla filosofia di Kant, ha posto le basi per una comprensione rinnovata del kantismo, che ha avuto un impatto significativo sullo sviluppo del Neokantismo. Fischer ha evidenziato che soltanto partendo dal primato della ragion pratica, che egli identifica anche sul piano soggettivo con l'essenza più intima della personalità di Kant, diventano comprensibili i motivi più profondi della sua dottrina della conoscenza e della sua estetica. Questa proposta ha contribuito a ritrovare l'unità del pensiero kantiano proprio nell'estetica, proponendo una base solida per la comprensione di Kant e della filosofia tedesca del diciannovesimo secolo in generale.

Cerchiamo di chiarire: il primato della ragion pratica nel pensiero di Kant, come ricostruito da Fischer, si riferisce al ruolo fondamentale che la ragion pratica assume nell'architettura della filosofia kantiana. Quest'interpretazione enfatizza le fondamenta morali del mondo e dell'esistenza umana nella loro derivazione dalla capacità della ragione di determinare la volontà libera, piuttosto che dalla pura speculazione teoretica. Fischer ha sottolineato come la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* si richiamino reciprocamente e come, insieme alla *Critica del giudizio,* formino un sistema coerente che pone al centro proprio il primato della ragion pratica, quale atto, similmente a come visto nell'esame della logica fischeriana. Risulta evidente quindi che tale dottrina involve nel profondo il modo di leggere l'architettonica delle critiche kantiane, e del pensiero in generale del filosofo del criticismo.

Questo primato rende infatti comprensibili anche i motivi più profondi della sua dottrina della conoscenza e della sua estetica. Già nell'esaminata conclusione della propedeutica logica, in cui Fischer sottolinea il percorso dialettico da "pensiero a cosa, e

[198] Vaihinger 1922, II 310.

a conoscenza speculativa", la speculazione viene caratterizzata quale prassi vivente, un imperativo costante all'auto-sviluppo della ragione: abbiamo già qui la posizione del primato della ragion pratica. Se l'espressione, in senso letterale, verrà da lui proposta all'atto di interpretare in senso unitario le critiche kantiane, già nel suo sistema di logica del 1852 troviamo esposta logicamente tale concezione, addirittura come premessa fondamentale dello stesso movimento delle categorie della logica. Da ciò è evidente in maniera palpabile com'egli consideri la riflessione dei pensatori idealisti come lati diversi di un'interpretazione complessiva del mondo che si richiama a vicenda.

Il postulato del pensiero gli serve infatti già a sfuggire alle critiche di Trendelenburg alla dialettica hegeliana. Fischer caratterizza la sua trattazione sull'essere indeterminato, che in Hegel è centrato sull'auto-conoscenza, nello sviluppo dialettico[199], su un piano assiomatico, definendo cioè come punto di partenza nello stesso atto di pensiero il superamento dell'essere puro e indeterminato, come astrazione del pensiero puro. La sua caratterizzazione delle prime categorie della logica dà priorità all'attività e alla funzione etica della ragione. Ogni atto di pensiero è così ricondotto a un'azione morale intrinseca, dimostrando una fusione tra il metafisico e il pratico, intesi in senso kantiano.

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

4.1 Interpretazione di Hegel

[199] Cfr. Hegel 2004 [1831], 70-71.

Nel suo contributo su Fischer del 1897, Windelband afferma in maniera icastica che Kuno Fischer ha reso accessibile la filosofia di Hegel al pubblico di lingua tedesca, facendo emergere l'importanza del pensiero hegeliano nella scienza del XIX secolo[200]. Con tale affermazione, Windelband vuole enfatizzare il ruolo di Fischer nel comunicare le idee di Hegel al pubblico tedesco in un linguaggio comprensibile, uscendo dagli stilemi propri del lessico di Hegel e della scuola hegeliana, traendolo dalle secche in cui si era arenato e mostrando la profondità e l'attualità del pensiero hegeliano nella scienza della propria epoca. Il filosofo neokantiano insiste con molta intensità sul ruolo di Fischer nella divulgazione delle idee di Hegel, suggerendo in questo testo del 1897 che la sua opera potrebbe portare a una riscoperta e valutazione della profondità di Hegel, come sarebbe poi in effetti avvenuto negli anni seguenti. Fischer ha sicuramente semplificato le idee complesse di Hegel, con particolare attenzione alla sua interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*; tuttavia, questa scelta "divulgativa" ha permesso una migliore comprensione del lavoro di Hegel, evidenziando l'abilità di Fischer anche nell'analisi filosofica.

Il contributo di Fischer al dibattito hegeliano ha avuto anche nei decenni successivi alla sua scomparsa (1907) un'eco maggiore di quanto si ritiene o sia riconosciuto comunemente. Nella sua ricostruzione classica *Da Hegel a Nietzsche* Karl Löwith attacca in maniera decisa alcuni punti ricorrenti dell'interpretazione di Hegel propria di Fischer, la quale avrà un seguito nel neokantismo di scuola badense. Egli afferma che l'interpretazione di Fischer apre a uno scarto tra valore e realtà, che non può essere originariamente hegeliano. Nell'impianto di Hegel il reale acquista proprio nel suo farsi il suo stesso valore, essendo inserito in una sequenza evolutiva intrinsecamente dialettica, mentre il concetto di *Entwicklung* elaborato da Fischer crea uno scarto tra un fine dello sviluppo e lo stadio della sua realizzazione raggiunto. Lo svuotamento e l'indebolimento della dialettica in una logica evolutiva, giustificato da Fischer con l'esigenza di valorizzare ogni tappa di una serie di sviluppo, determina lo iato tra valore e, per usare un lessico neokantiano, la *Wertrealizierung*[201].

Nell'esposizione della *Logica*, abbiamo fatto emergere già molto dell'interpretazione di Hegel propria di un autore come Fischer. Il volume su Hegel della

[200] (Windelband 1897, 5).
[201] Löwith 2000 [1941], 131.

Storia della filosofia di Kuno Fischer, che appare – come ricordato in introduzione di capitolo – dapprima a fascicoli a partire dal 1899[202] e poi in due volumi nel 1900-1901, è ancora uno Hegel dell''800. In un suo articolo sul clima culturale nella Heidelberg di inizio '900, Honigsheim afferma che la lezione di Fischer ha giocato un ruolo pressoché irrilevante nella rinascita hegeliana di inizio secolo; tuttavia, noi riteniamo che tale influenza sia comunque percepibile attraverso l'influsso sulla generazione precedente di storici della filosofia e in particolare su Windelband (e su Lask).

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

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

L'opera è organizzata, come classico nei volumi storico-filosofici di Fischer, in un tomo sulla vita e un tomo sull'esposizione del pensiero hegeliano. Il volume su Hegel costituisce, questo è innegabile, un evento nel panorama culturale tedesco al transito tra XIX e XX secolo. Lo testimonia Glockner, il quale, attraverso la ricostruzione dell'ambiente filosofico heidelberghese di inizio '900, nell'appendice su Falkenheim del suo *Hegelbuch*, avvalora la tesi di una similitudine metodologica tra Fischer e Windelband, nell'essere interessati a fornire un'interpretazione complessiva del pensiero di un pensatore, più che a entrare nel dettaglio di una singola opera[203]. E si individua qui il distacco di Fischer già da un altro interprete, Dilthey, e dal suo allievo Nohl, che da lì a pochi anni avrebbero fatto risaltare proprio lo Hegel inedito, frammentario, pre-sistematico. In queste caratteristiche l'interpretazione di Hegel sviluppata da Fischer ha ancora i suoi riferimenti nelle discussioni e nelle critiche secondo ottocentesche.

Quanto appena sostenuto traspare con evidenza da alcune lettere di Karl von Hegel, figlio del grande pensatore di Stoccarda, a Kuno Fischer[204]. In tali missive, Karl Hegel ringrazia sentitamente Fischer di aver restituito Hegel alla verità storica e alle giuste prospettive, per averlo reso nuovamente alla filosofia tedesca dopo le critiche di

[202] La recensione di Dilthey 1970 [1900] si basa infatti su una lettura soltanto dei primi quattro di essi.
[203] Glockner 2016=1963, 508.
[204] Conserviamo sette lettere di Karl von Hegel a Kuno Fischer, ma purtroppo non abbiamo le risposte di Fischer. Le lettere sono conservate presso la Universitätsbibliothek di Heidelberg, e sono state pubblicate con curatela di Friedhelm Nicolin nel vol. 6 degli «Hegel-Studien» 1971, 53-64.

Schopenhauer, l'interpretazione di Haym e il generale discredito in cui era caduto nella considerazione generale. In effetti l'opera di Fischer, il traduttore di Hegel nella lingua tedesca, per citare di nuovo l'espressione di Windelband, giungeva dopo un periodo di relativo vuoto storiografico. Come vedremo nell'ultimo capitolo del lavoro attraverso le testimoniane di interpreti novecenteschi di Hegel formatisi nella scuola neokantiana, quali Kroner e Glockner, tale vuoto ha avuto un ruolo rilevante nel modo in cui si sarebbe sviluppato il successivo rinnovamento degli studi su Hegel. La pubblicazione del volume di Fischer si costituiva pertanto, nonostante i suoi limiti, come una ripresa di interesse intorno alla filosofia hegeliana.

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

5. La disputa con Trendelenburg sull'Estetica Trascendentale

Hermann Cohen, che al confronto tra Kuno Fischer e Adolf Trendelenburg ha dedicato negli anni '70 dell'Ottocento un ampio contributo, ha affermato che pochi altri confronti intellettuali della sua epoca abbiano avuto risonanza ampia come questo[205]. Tale disputa, svoltasi tra i due grandi pensatori alla fine degli anni '60 del XIX secolo, si è incentrata sulla corretta interpretazione di Immanuel Kant e sulle implicazioni della sua filosofia, generando una serie di scritti polemici tra i due filosofi, che evidenziano divergenze significative nelle loro interpretazioni del pensiero kantiano[206].

Questa disputa ruota principalmente intorno alla pubblicazione da parte di Trendelenburg del saggio *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegung* (Leipzig 1869)[207],

[205] Cohen 1928 [1871], 229.
[206] Cohen 1928 [1871], 229.
[207] Friedrich Adolph Trendelenburg 1869.

a cui Fischer rispose con il suo *Anti-Trendelenburg. Duplik* (Jena 1870)[208]. Il dibattito non ha riguardato infatti solo una questione di divergenze interpretative su Kant, ma è stato il riflesso anche di tensioni più ampie all'interno della filosofia tedesca dell'epoca, con implicazioni che vanno oltre la semplice esegesi dei testi kantiani. La polemica ha delineato e rispecchiato posizioni filosofiche distintive all'interno del dibattito tedesco, influenzando la ricezione di Kant in Germania e oltre.

Trendelenburg tratta approfonditamente i concetti di movimento e spazio-tempo, insieme al ruolo della percezione e dell'attività cognitiva nel processo di conoscenza. Nella sua "dottrina del movimento" sosteneva che la filosofia kantiana trascurava l'importanza del movimento e della temporalità come mediatori fondamentali dell'esperienza umana. Egli riteneva che la mancanza di una dimensione temporale concreta nell'analisi kantiana portasse a una visione limitata della realtà, che non teneva adeguatamente conto dell'interazione dinamica tra soggetto e oggetto[209]. Cos'è il movimento? Esso è l'unione di spazio e tempo, è il prodotto di questi due fattori. Il movimento è il principio originario dell'esperienza umana. Esso è un fatto produttivo (*produktive Tätigkeit*), suoi prodotti necessari sono spazio, tempo e durata (*Zeitgröße*). Trendelenburg ipotizza una relazione tra il movimento, considerato come una capacità generativa intrinseca, e la sua manifestazione nell'ambito dello spazio e del tempo, i quali non sono visti semplicemente come contenitori passivi, ma come elementi attivi e interconnessi che contribuiscono alla costituzione della realtà percettiva e cognitiva. Trendelenburg esplora anche la dimensione epistemologica di questa relazione, suggerendo che la capacità di riconoscere e interpretare il movimento è centrale per il processo di conoscenza. Il movimento e la percezione sono intrinsecamente legati alla comprensione e alla concezione della realtà, profondamente radicata nella nostra interazione con questi principî fondamentali.

Fischer, difendendo la sua interpretazione di Kant, enfatizzava l'importanza del metodo critico e trascendentale, che vedeva come essenziale per comprendere le condizioni di possibilità della conoscenza. Per Fischer, la critica di Kant alla metafisica tradizionale e la sua analisi delle categorie della mente erano cruciali per stabilire un fondamento solido per la scienza e la moralità. Egli difendeva pertanto nella sua

[208] Fischer 1870.
[209] Fischer 1870, 231 e sgg.

interpretazione dell'estetica trascendentale l'unità essenziale della dottrina kantiana. Fischer considera d'altra parte lo spazio e il tempo come prerequisiti indipendenti per il movimento, laddove per Trendelenburg quest'ultimo è intrinsecamente legato alla manifestazione dello spazio e del tempo. Ciò implica una visione in cui il movimento non è solo un cambiamento fisico o una transizione, ma un aspetto fondamentale della struttura stessa dell'essere e della conoscenza.

La disputa si concentrava dunque su differenze metodologiche ed epistemologiche fondamentali: da un lato, l'approccio di Trendelenburg, che richiedeva un'analisi più concreta e empirica della realtà, definibile come realista, seppure *sui generis*, basato sul movimento e il cambiamento; dall'altro, la difesa di Fischer dell'approccio kantiano, che poneva l'accento sull'analisi a priori delle condizioni che rendono possibile la conoscenza. La strategia della critica fischeriana è dimostrare l'impossibilità del *Bewegung* come principio logico o la contraddizione a cui conduce. Nella sua risposta alle critiche, Fischer ribadisce la sua interpretazione della filosofia di Kant, difendendo la propria lettura e sottolineando l'importanza di un approccio che rispetti la coerenza e l'unità del sistema kantiano. Il dibattito ha esplorato in profondità svariati temi dell'interpretazione della *Critica della ragion pura* di Kant, in particolare sull'argomentazione nella estetica trascendentale, ma si è espanso in molte direzioni: ha coinvolto discussioni sulla visione kantiana della matematica e la sua soluzione alle antinomie, entrambe associate ai paradossi derivanti dall'infinità dello spazio e del tempo. Trendelenburg ha descritto il problema come «un mostro non addomesticato da mito o metafisica [kantiana][210]», mentre Fischer credeva che la terapia idealista trascendentale di Kant funzionasse.

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

[210] Trendelenburg 1869, 28.

Il dibattito tra Adolf Trendelenburg e Kuno Fischer riguarda la corretta interpretazione della posizione di Kant sull'idealismo trascendentale, in particolare sulla questione della soggettività e oggettività dello spazio e del tempo. Fischer sostiene che Kant ha correttamente identificato lo spazio e il tempo come empiricamente oggettivi (reali) ma trascendentalmente soggettivi (non reali trascendentalmente), una posizione che, secondo Fischer, Trendelenburg non ha compreso adeguatamente. Questa questione rappresenta ancora oggi un elemento di dibattito tra i commentatori di Kant riguardo alla comprensione dell'idealismo trascendentale. La critica di Trendelenburg si concentrava sull'argomentazione kantiana nell'estetica trascendentale, sostenendo che presentasse una "lacuna" fondamentale o, con i suoi termini, l'alternativa trascurata. Trendelenburg sosteneva che, mentre Kant aveva dimostrato con successo la "soggettività/idealità" di spazio e tempo, non aveva stabilito che questi non fossero anche, o non potessero essere anche, "oggettivi/reali". L'obiezione era che Kant aveva erroneamente assunto che se spazio e tempo fossero "soggettivi", allora non potrebbero essere anche "oggettivi"; che "soggettivo" e "oggettivo" si escludessero strettamente a vicenda.

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

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

Fischer è considerato da alcuni commentatori, come Bird[211], un interprete più accurato della posizione di Kant rispetto a Trendelenburg. Quest'ultimo, influenzato

[211] Bird 2007.

dall'idealismo tradizionale, non ha apprezzato pienamente la deviazione radicale di Kant da tale tradizione, vedendo ancora la sua posizione attraverso il prisma dell'idealismo con le sue sfide scettiche al mondo esterno. Fischer, nonostante le sue inclinazioni hegeliane, è lodato per aver localizzato correttamente in Kant l'origine di quella tradizione, offrendo una visione che pone Kant come un riformatore radicale piuttosto che un tradizionalista idealista.

Adolf Trendelenburg è stato influenzato invece dall'idealismo tradizionale. Questo ha plasmato la sua critica nei confronti di Kuno Fischer e dell'interpretazione di Fischer sulla filosofia di Kant. Contestando l'interpretazione di Fischer su Kant, ha sostenuto che c'era una lacuna nell'argomentazione di Kant riguardante la soggettività e l'oggettività dello spazio e del tempo. Secondo Trendelenburg, Kant non avrebbe considerato adeguatamente la possibilità che lo spazio e il tempo potessero essere sia soggettivi sia oggettivi. Questa posizione di Trendelenburg riflette per l'appunto il suo sfondo idealistico tradizionale, che tendeva a vedere la questione attraverso il prisma dell'idealismo soggettivo, con le sue implicazioni scettiche riguardo all'esistenza del mondo esterno.

La critica di Trendelenburg sulla presunta lacuna nell'argomentazione di Kant non tiene conto, infatti, dell'approccio di Kant che differenzia tra l'oggettività empirica e la soggettività trascendentale di spazio e tempo. Kant sostiene che lo spazio e il tempo sono empiricamente oggettivi (reali) ma trascendentalmente soggettivi (non reali trascendentalmente), il che significa che, mentre le nostre esperienze spaziali e temporali sono reali e oggettive nel contesto della nostra esperienza sensoriale, queste dimensioni non hanno una realtà indipendente al di fuori di tale contesto esperienziale.

Fischer, difendendo Kant, sostiene che questa distinzione è stata adeguatamente considerata da Kant e che, di fatto, Kant ha anticipato e risposto alla critica di Trendelenburg. Fischer argomenta che Kant ha effettivamente contemplato la possibilità che lo spazio e il tempo fossero sia soggettivi sia oggettivi, ma in sensi diversi: empiricamente reali ma trascendentalmente ideali[212].

In altre parole, la critica di Trendelenburg riflette un malinteso fondamentale dell'idealismo trascendentale di Kant, non riconoscendo che questi ha sviluppato un quadro filosofico innovativo che supera le dicotomie tradizionali di soggettività e

[212] Fischer 1870, 67.

oggettività. Kant non ignora o nega la questione sollevata da Trendelenburg; piuttosto, la sua filosofia offre una risposta complessa che riconosce diverse modalità di realtà e conoscenza.

6. Conclusioni

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

1. L'interpretazione di Fischer della *Critica della ragion pura* di Kant, fa perno su un'ermeneutica sistematica del criticismo. I metodo induttivo di Kant si rivela essenziale in questa lettura. Il punto di partenza della riflessione kantiana, secondo Fischer, include i concetti di spazio e tempo e il ruolo della matematica come modello di vera scienza. Fischer afferma che Kant sostenga il carattere sintetico della conoscenza matematica, contrariamente a Hume che la considerava analitica.

2. L'importanza del tema della libertà nella *Metafisica dei costumi*, ancorata al fondamento della *Critica della ragion pura*. Fischer evidenzia come il concetto di libertà e l'etica si fondino sull'estetica trascendentale, sostenendo che il sistema kantiano è stato il primo a rendere possibile il concetto di libertà attraverso la distinzione tra fenomeni (rappresentazioni) e cose in sé (noumeni).

3. Fischer critica l'interpretazione dello Spirito Assoluto di Hegel, sostenendo essa non avrebbe in debito conto tutto lo svolgimento storico dello Spirito stesso, fissandosi solo sui risultati finali. Secondo Fischer, le concrete manifestazioni storiche diventano mere tappe verso l'Assoluto, perdendo così la loro importanza come vere manifestazioni dello spirito. Fischer ritiene che questa visione trascuri la complessità e la dinamicità del reale, riducendola a un processo che culmina nell'Assoluto senza valorizzare adeguatamente i momenti intermedi dei processi di sviluppo.

4. La sostituzione dell'*Aufhebung* della logica hegeliana: nel pensiero di Fischer, la complessa macchina dialettica del superamento hegeliano viene sostituita dal concetto di "sviluppo", garantito dalla soggettività trascendentale kantiana e fichtiana. Fischer cerca di superare le difficoltà presenti nel lavoro di Hegel attraverso un'approfondita analisi e reinterpretazione della filosofia kantiana, e post-kantiana cercando di farne risaltare rilevanza nel contesto del pensiero moderno. Questa strategia riflette l'ambizione

di Fischer di aggiornare e rendere accessibili i concetti hegeliani, senza però ridursi a un semplice ritorno al kantismo di vecchia scuola.

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

CAPITOLO 2
Gli anni di apprendistato di Wilhelm Windelband

La notorietà di Wilhelm Windelband è stata legata a lungo alla sua opera storiografica, che gli ha conquistato di diritto un posto tra i principali scrittori di storia della filosofia dell'età moderna. Il suo manuale di *Storia della filosofia*, con diciannove edizioni in lingua originale e numerose traduzioni in tutte le principali lingue europee (e non solo[213]), testimonia il suo impatto sulla storiografia filosofica del Novecento. Già questo lavoro legittima la sua collocazione tra i massimi esponenti della *Philosophische Geschichtschreibung* di area tedesca, in un'epoca definita nella letteratura recente come *From Hegel to Windelband*[214].

Il suo contributo non si limita però a questo. Egli è considerato insieme a Hermann Cohen tra i numi tutelari del movimento neokantiano. Se Cohen viene generalmente definito il massimo esponente della scuola di Marburg, Windelband è senz'altro il padre della scuola neokantiana sud-occidentale o del Baden.

Egli è stato maestro di diverse generazioni di studiosi, tra cui si contano, oltre Heinrich Rickert e Emil Lask, anche Bruno Bauch, Jonas Cohn e Julius Ebbinghaus, tra gli altri. Due tra le principali caratteristiche del movimento neokantiano sud-occidentale sono frutto della sua riflessione: l'indagine sulla logica della storia e la concezione della filosofia come scienza normativa. Dal punto di vista storico-filosofico la produzione di questo pensatore si rivela strategica per il suo ruolo di transizione tra la filosofia del XIX secolo e quella del secolo scorso. Windelband ha attraversato tutta l'età guglielmina: nato a Potsdam nel 1848, la sua dissertazione *Die Lehren vom Zufall* si data infatti al 1870, lo stesso anno dello scoppio della guerra franco-prussiana, mentre il suo ultimo lavoro, la *Kriegsvorlesung* sulla *Filosofia della storia*, è stato pubblicato postumo nel 1916.

[213] Si conta infatti anche un'edizione in giapponese pubblicata nel 1930/31 e basata sulla dodicesima edizione tedesca del 1928 rivista da Erich Rothacker, e una cinese uscita a Taipei nel 1993 e a Pechino nel 1998.
[214] Tale è il titolo di un rilevante volume collettaneo di riflessione sulla storiografia filosofica (Hartung e Pluder 2015).

In questo capitolo e nei prossimi due ci soffermeremo sull'opera di quest'autore, attraversando il suo pensiero alla ricerca degli elementi più rilevanti per valutare l'eredità della filosofia hegeliana all'interno del movimento neokantiano sud-occidentale. Come si cercherà di dimostrare, Windelband costituisce il pensatore per cui tali elementi sono più consistenti, e presenti, con funzione e proporzioni differenti, nelle varie fasi della sua produzione.

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

Chi dovesse confrontarsi per la prima volta con le produzioni di questo periodo del nostro autore, avendo in mente l'immagine olimpica ed elegante del filosofo della teoria dei valori e della normatività delle leggi storiche, troverebbe un autore diverso, alle prese con la difficoltosa questione di come l'essere umano giunge, a partire dall'emergere alla coscienza delle proprie sensazioni, a rendere tale grumo di impressioni conoscenza, conoscenza certa, e infine verità. Lo stesso lettore troverebbe un pensatore appassionato, che prende posizione nello scottante dibattito di quegli anni sullo statuto della psicologia, e che inizia a fornire le prime, provvisorie, risposte al problema che lo impegnerà per larga parte della sua riflessione. Ci riferiamo alla domanda se la filosofia sia una scienza, e che posto abbia, se scienza, tra le altre scienze. La decisione di fermare al 1884 l'esposizione in questo capitolo rispecchia l'intento di seguire l'evoluzione delle risposte elaborate su questo tema dal suo sorgere alla sua prima sistemazione.

Nel primo paragrafo esamineremo alcuni aspetti della prima opera storiografica di Windelband, la *Geschichte der neueren Philosophie*, in quanto ci permette di esporre una fase già consolidata delle riflessioni che, sulla soglia degli anni '80 del XIX secolo, porteranno questo filosofo dagli studi sulla psicologia filosofica all'elaborazione di una

teoria normativa della conoscenza. Da questo punto di vista privilegiato potremo esaminare retrospettivamente le opere di natura gnoseologica e psicologica della metà degli anni'70, cui dedicheremo attenzione nei paragrafi successivi.

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

Il primo contributo significativo di Windelband come storico della filosofia è rappresentato dalla pubblicazione della sua *Geschichte der neueren Philosophie*. Windelband ricostruisce in quest'opera la storia della filosofia dal Rinascimento fino ai suoi tempi. Egli dedica il primo volume al periodo che va dall'inizio dell'età moderna fino all'illuminismo. Il secondo volume si occupa della *Blütezeit* della filosofia tedesca[215], con un'ampia trattazione su Kant, che occupa quasi metà di questa seconda parte, e i filosofi post-kantiani, come quelli dell'idealismo tedesco, oltre a Herbart, Fries e Beneke. Originariamente, egli aveva pianificato anche un terzo volume dedicato alla filosofia post-illuministica delle altre principali tradizioni europee, ma non portò a compimento questo progetto[216].

Dalla prefazione della *Geschichte der neueren Philosophie* emerge una continuità tra Windelband e i suoi immediati predecessori, le cui opere sono richiamate espressamente. Windelband definisce i compiti che egli si propone con la sua opera:

> I nostri eccellenti compendi di Erdmann e Ueberweg non sono una "lettura" per conquistare il profano alla filosofia: le nostre presentazioni scientificamente più importanti, come l'edizione più ampia di Erdmann e ancor prima la trattazione di Kuno Fischer, che è altrettanto brillante nella concezione e nello svolgimento, sono purtroppo ancora una volta troppo dettagliate e troppo estese perché la maggior parte delle persone possa farlo con il poco tempo a disposizione. Ai nostri giorni, esso rimane di solito limitato per soddisfare il bisogno di studiare in maniera curricolare la filosofia in maniera opportuna al proprio valore, in una cerchia più ampia sistematicamente. Oltre i lavori precedenti, abbiamo

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

[216] Windelband 1880, VI.

> pertanto necessità di un'elaborazione che, con non troppa estensione, presenti i risultati maturi della ricerca storica in una forma che soddisfi le esigenze di un lettore che ragiona scientificamente ma che è finora lontano dalla filosofia. Quello che ho in mente non è affatto una presentazione popolare: la filosofia non può essere affatto popolarizzata, nemmeno nei cosiddetti "risultati generali"; essa presuppone in ogni suo aspetto tutta la serietà dell'approfondimento scientifico: ma deve essere possibile avvicinarlo a questo senso scientifico, indipendentemente dal campo in cui si è sviluppato per la prima volta. Come è noto, Zeller si collocò in questo spazio per il campo più limitato della filosofia tedesca ponderando nella maniera più felice i vari compiti[217].

Egli indica quindi come modello le opere di Erdmann, Ueberweg, ma soprattutto Fischer, distanziandosi però da quest'ultimo per la diversa destinazione e la diversa dimensione dell'opera[218]. La trattazione dei singoli autori evidenzia invece una dipendenza dalle ricostruzioni storiche di Fischer, che si presenta quindi come il riferimento più diretto[219].

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

[217] Windelband 1878, III–IV.
[218] «L'intenzione di questa pubblicazione era quella di "mostrare le cuciture dell'opera"; e così ho creduto di poter sviluppare la mia concezione dell'origine e del valore dei sistemi della filosofia moderna in un flusso indisturbato, e il più possibile senza richiami e polemiche, senza riferimenti positivi e negativi: devo tanto in entrambe le direzioni alle elaborazioni generali, specialmente a quelle di Kuno Fischer, e in parte anche alle ricerche specialistiche degli ultimi tempi.» Windelband 1878, V–VI.
[219] Cfr. Bohr and Hartung 2020, 125.

culturale in cui essa sorse. Lo scopo di tale ricostruzione, coerente con il progetto teorico elaborato lungo gli anni '70, è collocare un pensiero nel contesto culturale in cui esso è emerso, per comprendere come da questo terreno le forme del pensiero possano trascendere il contesto della loro genesi storica e assumere quindi una pretesa di validità universale.

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

> Qui non ho […] dunque perseguito altro che il compito di descrivere il carattere generale delle masse di pensiero moderne, il modo in cui, in parte nelle scienze particolari, in parte in altre sfere culturali, esse cercano la loro elaborazione metodologica nei sistemi filosofici, e in queste connessioni caratterizzano la posizione e il valore delle singole dottrine. I sistemi filosofici non crescono con necessità logiche, ma con necessità psicologiche: ma rivendicano una validità logica. Vogliono quindi essere allo stesso tempo pragmatici e critici, allo stesso tempo causali e teleologici: possono essere compresi e spiegati solo a partire dalle associazioni di idee, che in questo caso non sono solo di carattere individuale, ma storico-universali; e devono essere giudicati solo in base alla misura in cui queste associazioni sono state in grado di sottomettersi alle leggi logiche[220].

Diversamente da Kuno Fischer, il cui lavoro Windelband definisce, per deferenza verso il suo maestro, ineguagliabile, egli tenta una nuova organizzazione del materiale storico e un'analisi critica dei sistemi filosofici. La peculiarità della sua esposizione risiede nel tracciare la «necessità psicologica, e non logica, e che però reclama una validità logica» dei sistemi filosofici. Per essere più chiari, prima di procedere a «un'analisi pragmatica e critica», Windelband si propone di ricostruire come un sistema filosofico sorga dal proprio *milieu* culturale, e ne giunge a una comprensione riflessiva, che permette, per mezzo di progressive raffinazioni, di eccederlo e aspirare alla validità logica.

Nello sviluppo delle sue argomentazioni Windelband sottintende le riflessioni della psicologia associazionistica di John Stuart Mill e Alexander Bain, oltre che William Hamilton. Costoro, pur con differenze, hanno concepito i processi mentali e la nostra comprensione dei fenomeni, e quindi della realtà, in forma di derivazione da associazioni

[220] Windelband 1878, V.

di idee, che si unificano in conformità a leggi logiche. L'affermazione che le associazioni di idee devono conformarsi alle leggi logiche è coerente con l'approccio sistematico di Hamilton, a cui sembra richiamarsi Windelband anche quando sostiene che queste associazioni hanno un carattere che non è meramente individuale bensì storico-universale[221]. Che Windelband avesse piena contezza della produzione di questi autori, oltre che essere facilmente inferibile dai suoi interessi primarî in questo decennio, è testimoniato da una lettera del 1877, anno precedente all'uscita della *Geschichte der neueren Philosophie*, al suo principale confidente di quegli anni, il filosofo e giurista Georg Jellinek, in cui, discutendo del lavoro di Franz Brentano sulla *Psicologia da un punto di vista empirico*, vengono citati espressamente Bain e Hamilton[222]. Si tratta di una vicinanza tematica a tali autori, specialmente nel tentativo di integrare la dimensione individuale con quella storico-universale all'interno di un sistema filosofico coerente. Il suo interesse si rivolgeva allo studio della formazione delle idee sulla base delle leggi del pensiero.

Prendiamo ora in esame l'introduzione del primo volume. In rispetto delle sue considerazioni programmatiche, la sua analisi non si limita a una cronaca di eventi filosofici, ma cerca di comprendere le principali correnti di pensiero nelle proprie radici storiche e culturali. Windelband anticipa in questa sua prima prova storico-filosofica una mossa teorica che sarà più evidente nei decenni successivi, ossia il riferimento alla storia quale matrice dei contenuti e dei valori indagati dalla filosofia[223]. Seppure si possa affermare che la storia e la cultura a cui egli fa riferimento nelle indagini di questo lavoro sia totalmente sul piano della storia delle idee (la cultura di un popolo, le sue idee politiche, i suoi sistemi istituzionali), la sua idea è che queste forme siano il contenuto concreto – si può dire "storico" - da cui poi la filosofia deve sceverare il razionale, separandolo dall'empiria.

---

[221] Cfr. in particolare con le leggi dell'associazione delle idee esposte in Bain 1855, 451-454; Hamilton 1859, 223-238.

[222] Egli afferma inoltre di prevedere di concludere per la Pasqua del 1878 un volume metodologico sulla psicologia, di cui non abbiamo altre tracce e che si colloca cronologicamente nel periodo di uscita del primo volume della *Geschichte der neueren Philosophie*. Wilhelm Windelband sosteneva nella lettera del 1877 a Georg Jellinek del 28.12.1877 che «il mio orientamento [è] scientifico-naturale, psicologico-epistemologico (il culmine dei miei studi!)» in Bohr e Hartung 2020, 234.

[223] Vedremo nel quarto capitolo che questo riferimento alla storia assumerà particolare rilievo nella fase pienamente matura della sua produzione, quando la storia sarà definita come la sorgente in cui i valori culturali trovano il loro emergere alla realtà.

In una rapida trattazione nella prima parte del primo volume, Windelband descrive gli elementi caratteristici delle principali linee di tendenza della filosofia al trapasso dall'età medievale all'età moderna, attribuendo alla cultura del Rinascimento italiano il ruolo di terreno di avvio della filosofia della *Neuzeit* e all'Italia l'appellativo di patria [*Mutterland*] del movimento da cui ha preso origine lo spirito moderno, in quanto «sintesi grandiosa della cultura antica e del poderoso sviluppo della cultura cristiana»[224]. Tale esito ha radici anche nella peculiarità della storia politica italiana, la quale è caratterizzata dalla decentralizzazione, «prerequisito del libero sviluppo»[225], così marcata da portare alla specificità di ogni città, spesso in competizione aspra con le altre nei più diversi campi della vita umana. In tale situazione, Windelband vede terreno fertile per la concezione che fu cifra dell'età moderna, ossia l'individualismo [*Individualismus*], condizione di nascita dell'individuo moderno.

Evidenziamo aspetti caratteristici dell'approccio adottato da Windelband in quest'opera: emerge un elemento "hegeliano" nella sua classificazione della filosofia moderna. Windelband stabilisce un legame tra filosofia, cultura e scienze, il quale si riflette in una visione peculiare della storia della filosofia. Essa è a pieno titolo parte integrante del movimento storico e culturale che plasma le formazioni statuali. Egli attribuisce a ogni contesto culturale nazionale la propria filosofia: la filosofia naturale all'Italia, la filosofia della Riforma alla Germania, l'empirismo all'Inghilterra, il razionalismo alla Francia e ai Paesi Bassi (Spinoza), e vede l'Illuminismo come un fenomeno con componenti inglesi, francesi e tedesche. Il tentativo è di rintracciare le radici dei movimenti spirituali nel plesso storico e culturale in cui sono nati, delineando un legame forte tra il sistema di vita di una nazione, sia politico sia culturale in senso ampio, e il suo sistema di pensiero. In questo senso, egli si colloca nella tradizione storiografica che ha il suo capofila in Hegel, la quale cerca di ricostruire il *Volksgeist* specifico di una nazione. Occorre tuttavia allo stesso tempo precisare che questo elemento può essere considerato "hegeliano" solo se la storia viene riconosciuta non come una mera successione di eventi bensì nella sua razionalità. Windelband tenta di mostrare un progresso della ragione nella storia della filosofia, ma al contempo intende separare tale strumento euristico dal suo contorno metafisico. Anticipiamo che, come esamineremo nei

[224] Windelband 1878, 7.
[225] Windelband 1878, 7.

prossimi paragrafi, la soluzione di Windelband risente anche della *Völkerpsychologie*, con cui si era confrontato nelle sue riflessioni sul legame tra *Erkenntnistheorie* e psicologia.

L'esposizione dell'opera di Kant occupa metà dello spazio dedicato alla filosofia tedesca nel secondo volume della *Storia della filosofia moderna*. L'importanza delle dimensioni espositive risponde pertanto una scelta ben precisa in quanto, a opinione di Windelband, il pensiero di Kant «divide la storia della filosofia contemporanea in due parti, delle quali una termina prima di lui, l'altra comincia dopo di lui[226]». Windelband scrive che «l'universo di pensiero di tale uomo racchiude in se stesso in una concentrazione così prominente tutti i pensieri fondamentali dell'età moderna che è per il pensiero odierno ancora di un significato massimamente ragguardevole»[227]. L'interpretazione del pensiero kantiano proposta segue molto da vicino quella del suo maestro Kuno Fischer. Fischer interpretava infatti Kant presentandolo non solo come il fondamento critico della filosofia moderna, ma anche come la risposta definitiva alle questioni epistemologiche e morali sollevate dai suoi predecessori. Windelband, ispirandosi a questa lettura, sottolinea l'importanza della filosofia nella storia del pensiero tedesco, evidenziando Kant come una figura di transizione decisiva, che sistematizza le tradizioni filosofiche preesistenti nel pensiero moderno[228]. Nella parte specificatamente dedicata al pensatore di Königsberg, egli sostiene che:

> Non c'è problema della filosofia moderna che egli non abbia affrontato, nessuno in cui non abbia impresso l'impronta peculiare della sua mente anche quando vi ha toccato la soluzione occasionalmente. Ma questa universalità è solo il contorno esteriore e non ancora il nucleo della sua grandezza; piuttosto, esso risiede nell'ammirevole energia con cui è stato in grado di portare a una penetrazione uniforme e di elaborare l'abbondanza del materiale di pensiero. L'ampiezza e la profondità sono di uguale grandezza nella sua mente, e il suo sguardo abbraccia l'intero cerchio dell'immaginazione umana e penetra in ogni punto fino all'essere più intimo. In questo abbinamento di qualità, altrimenti raramente congiunte, risiede il fascino che la personalità e l'opera di Kant hanno sempre esercitato, e che gli faranno sempre occupare il primo posto tra i filosofi[229].

[226] Windelband 1878, 56.
[227] Windelband 1878, 56.
[228] Windelband 1880, 2.
[229] Windelband 1880, 2.

Egli è allo stesso tempo «il compimento e il superamento dell'illuminismo»[230]. Seguendo Kuno Fischer, Windelband sottolinea che Kant ha elevato la teoria della conoscenza a punto di vista fondamentale della filosofia, affermando che il concetto di filosofia critica si radica precisamente in questo compito *erkenntnistheoretisch*[231]. Kant ha compiuto ciò che Locke, Leibniz e Hume non erano riusciti a fare, ovvero unire filosofia e scienza per mezzo di un'analisi critica dei fondamenti della conoscenza[232]. La *Critica della ragion pura* realizza questo obiettivo epocale dell'intero movimento di pensiero dell'età moderna, integrando i principi della fisica newtoniana nell'estetica trascendentale e assimilando il giudizio a priori proprio delle matematiche, rendendo così la teoria della conoscenza il fulcro della filosofia stessa[233]. Kant pertanto non è solo un pensatore tra gli altri, ma il vero perno della storia del pensiero occidentale, il punto culminante verso cui la filosofia occidentale tendeva, realizzando la tendenza moderna a fare della teoria della conoscenza il nucleo stesso della filosofia.

Windelband interpreta in quest'opera il pensiero di Kant in maniera unitaria, calcando la coerenza tra le varie parti della sua opera. Una tale interpretazione lo porta a difendere il filosofo del criticismo dall'accusa di soggettivismo gnoseologico che gli era stata rivolta molto spesso dai suoi successori[234]. Spiega Windelband che:

> Per la filosofia teoretica, l'attività dell'immaginazione con le sue forme legali è l'assoluto. Non può parlare di un soggetto immaginativo come di un essere metafisico che svolge questa attività, ma solo come di un contenuto dell'attività di rappresentazione. La ragione, quindi, è un sistema di forme, è il circolo completamente autonomo da cui la filosofia teoretica non può sfuggire. La critica non si interroga né sulla sua origine, né sul suo rapporto con quella realtà problematica, che considera solo come qualcosa di completamente sconosciuto al di là dei limiti che la ragione è in grado di porsi[235].

La grandezza di Kant sta nel non fermarsi tuttavia qui, come farebbe il realista ingenuo, che deriverebbe da questi risultati uno scetticismo insuperabile; sta

[230] Windelband 1880, 2.
[231] Windelband 1880, 49.
[232] Windelband 1880, 50.
[233] Windelband 1880, 50.
[234] Windelband 1880, 107.
[235] Windelband 1880, 107-8.

precisamente nel riuscire a dimostrare la necessità del giudizio morale e la validità generale delle norme [*Normen*] del comportamento e della volontà dell'uomo[236].

Windelband ritiene pertanto d'obbligo un esame sulla coerenza e l'unità dei sistemi post-kantiani[237]. L'epoca posteriore a Kant è descritta da Windelband come un'età illuminata in cui la filosofia tedesca si assume il compito di continuare quanto iniziato dal proprio più grande esponente, un'epoca felice per il pensiero, paragonabile all'Atene di Socrate o alla Francia del diciottesimo secolo[238], nella quale «come mai nella storia lo spirito filosofico e quello poetico di una nazione sono andati avanti di pari passo»[239].

Prima di concludere questo paragrafo occorre dedicare dello spazio per mostrare la forte dipendenza di Windelband dalla proposta interpretativa fischeriana anche per quanto riguarda il pensatore a cui il suo maestro di Jena ha dedicato più attenzione, ossia Hegel. Il filosofo di Stoccarda è inserito nella sua opera del 1880 come una figura rimarchevole, ma insieme ad altre, nello sviluppo del pensiero nazionale tedesco dell'epoca post-kantiana. Il suo influsso è rinvenibile nel modo in cui Windelband si propone di ricostruire le produzioni culturali dell'epoca contemporanea. Laddove noi saremmo portati a considerare, secondo le orme di una storiografia consolidata, Hegel come l'esponente dell'"idealismo assoluto", nella descrizione di Windelband tale appellativo è attribuito a Schelling. In maniera coerente Hegel è definito esponente dell'"idealismo logico"[240], in quanto rappresenta il «completamento» dello sviluppo del pensiero logico-concettuale dell'idealismo tedesco. Con tale definizione, che sembra seguire molto da vicino (anche nelle "etichette" utilizzate) la bozza di storia della filosofia proposta da Schelling nelle sue *Lezioni monachesi*, Windelband vuole enfatizzare la pretesa autocomprensiva del concetto logico hegeliano[241]. I presupposti di tale

[236] Windelband 1880, 109.
[237] Windelband in questa sua ricostruzione della filosofia post-kantiana ha senz'altro come riferimento *Kant e gli epigoni* di Otto Liebmann, anch'egli allievo di Kuno Fischer e suo predecessore a Strasburgo.
[238] Windelband 1880, 175.
[239] Windelband 1880, 176.
[240] Windelband 1880, 295.
[241] Nella fase matura del suo pensiero, Schelling sviluppa una rilettura radicale della modernità filosofica, dalle origini cartesiane fino alla sintesi hegeliana, attraverso due opere fondamentali: le *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (tenute nel 1827, ma pubblicate dall'editore Cotta di Stoccarda nel volume X delle opere complete, apparse tra il 1856 e il 1861) e l'*Esposizione dell'empirismo filosofico*. Schelling critica qui il sistema hegeliano come mero "idealismo negativo/idealismo logico", riduttivamente fondato sulla logica dialettica, incapace di rendere conto della realtà concreta e della libertà. In altre parole, Hegel è accusato di aver ridotto l'Assoluto a una mera astrazione concettuale, annullando l'irriducibilità dell'*Existenz* – l'esistenza concreta – entro il sistema dialettico. In opposizione, propone un "idealismo positivo" (o "filosofia della rivelazione") che integri una rigorosa attenzione al dato empirico con una

concezione risiedevano nell'universalità logica di Wolff che, attraverso un lungo giro, conduce fino all'universalità logica di Hegel, il quale ha elaborato i frutti della riflessione di Kant. Proprio perché ha un tale bagaglio a disposizione, Hegel è «infinitamente superiore» al suo remoto predecessore, avendo alle spalle tutto l'impetuoso sviluppo della filosofia tedesca nel corso del XVIII e del XIX secolo[242].

> D'altra parte, è proprio in questo campo dell'astrazione che il difficile linguaggio di Hegel si perde nella più grande oscurità, e c'è solo da sperare che la *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer, che ora si trova di fronte a questo difficilissimo dei suoi compiti, traduca nella comprensione del presente la profondità e la ricchezza con cui lo spirito di Hegel ha intessuto questo sistema di categorie. Per quanto poco ci si possa aggrappare alla costruzione del tutto, nessuno che comprendesse questa logica avrebbe potuto non riconoscere che essa contiene un'abbondanza infinita delle frasi più belle e delle connessioni ingegnose, spesso delle cose apparentemente più eterogenee, per cui le luci sorprendenti cadono quasi ovunque sui campi più diversi del sapere umano. Ed è stata proprio questa la forza feconda con cui questa logica ha operato sulle altre scienze. Il principio di Hegel, secondo cui la logica deve svilupparsi contemporaneamente alle forme anche il contenuto più prezioso della conoscenza, non è certo ancora la forma in cui può rimanere la "logica epistemologica" fondata dall'analisi trascendentale di Kant. Ma solo aderendo al principio di quest'ultimo, che tutte le forme di pensiero hanno il loro significato solo in relazione ai compiti del contenuto, la logica può rimanere in connessione con la realtà vivente dell'attività cognitiva umana. *Dopo Aristotele e Kant, Hegel è il più grande logico che la storia abbia conosciuto, nonostante tutta l'arbitrarietà della sua costruzione*[243], ed egli, come gli altri due, è la prova che un trattamento veramente originale e creativo della logica è possibile solo per colui che, con una ricca esperienza scientifica, ha acquisito una visione dell'intero frutto della conoscenza umana[244].

Estremamente ricca di sfumature sottili e connessioni geniali: viene considerata così da Windelband l'opera logica di Hegel. Nonostante oscurità di linguaggio e arbitrarietà varie, essa è la maggiore impresa compiuta in campo logico, inferiore soltanto a quelle di Aristotele e Kant. La grandezza di Hegel sta nella profondità e fecondità di pensiero, il cui influsso si è esteso a molte altre scienze. Il metodo dialettico e le idee di

---

riflessione metafisica sui temi della *Mitologia* e della *Rivelazione*. Anche il modulo interpretativo di Hegel quale "nuovo Wolff" ha origine schellinghiana, e più precisamente nella violenta critica di Schelling alla logica hegeliana pubblicata nel 1834 come prefazione alla seconda edizione tedesca dei *Fragments Philosophiques* di Victor Cousin. Vd. Schelling 2019 [1856-1861], 2021 [1834].

[242] Windelband 1880, 301.

[243] Corsivo mio.

[244] Windelband 1880, 315.

Hegel hanno avuto cioè un impatto significativo ben oltre la filosofia, in quanto hanno contribuito allo sviluppo di diverse discipline scientifiche. Per un volume che si propone in maniera programmatica di ricostruire il rapporto tra filosofia, cultura generale e scienze specialistiche si tratta di un'affermazione notevole. Hegel ha intravvisto connessioni inedite tra i concetti e ha tentato di sviluppare una logica che abbracciando sia il pensiero sia la realtà ha permesso una trasposizione feconda delle sue idee in campi come la sociologia, la psicologia, la politica, persino le scienze naturali. La logica di Hegel non va compresa pertanto come un semplice schema di ragionamento, ma include una serie di intuizioni che hanno svolto un ruolo attivo nello sviluppo di nuove concezioni nelle più diverse discipline.

La logica hegeliana – afferma Windelband – prende in esame in maniera unitaria lo sviluppo delle forme e del contenuto della conoscenza. Questo diverge dalla «logica epistemologica» di Kant, che separava le forme del pensiero dai contenuti della conoscenza[245]. Al contrario le strutture logiche e concettuali devono essere sempre considerate in connessione con i contenuti che intendono comprendere e spiegare. La logica è pertanto una scienza vivente e dinamica, non un semplice insieme di regole astratte, slegate dal reale. Mentre Kant vede le forme come strumenti immutabili applicati al reale, Hegel le concepisce come parti integranti di un divenire storico e ontologico, inseparabili dai contenuti che plasmano e da cui sono plasmate.

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

Infatti, per Windelband «il metodo dialettico perseguì l'ideale assoluto di tutto il sapere umano; è il tentativo di capire perché il mondo sia come appare alla nostra conoscenza, e crede di risolvere questo compito considerando il mondo come lo sviluppo necessario dello spirito divino e indicando il ruolo e il valore che ogni forma di vita

[245] Windelband 1880, 315.

dell'universo merita all'interno di questo sviluppo»[246] . E se è vero che «questo tentativo di Hegel è fallito»[247], tale fallimento non è solo di Hegel[248]. A fallire è stato anche «l'ideale che apparteneva a Kant e Fichte, la cui essenza implica l'impossibilità» e pertanto è «superficiale quanto economico prendersi gioco di Hegel, che ha affrontato questo compito con tutta la forza di un genio ricco e potente»[249]. Hegel, genio di stampo umanistico, ha dovuto capitolare, ricadendo con la sua logica in concezioni di tipo metafisico[250], ma che non inficiano il giudizio sulla sua grandezza intrinseca, perché è proprio il suo tentativo ancora classico a essere irrealizzabile[251]. Kant e Fichte hanno un afflato simile: lo spirito universalistico e idealistico teso a individuare nella conoscenza del tutto la concreta e definitiva fondazione della conoscenza. Hegel riprende in questo lo spirito della *Wissenschaftslehre* di Fichte[252], ma è figlio anche della filosofia dell'identità di Schelling, da cui si distacca nella *Fenomenologia dello Spirito*, opponendo il duro lavoro del concetto alla genialità che intuisce il mondo[253].

Windelband non riconosce però soltanto il valore logico-metafisico della filosofia hegeliana, ma valorizza forse ancor di più il carattere cultural-filosofico del suo pensiero. Parole di apprezzamento sono rivolte alla sua decisione di «trattare l'etica non dal punto di vista soggettivo, ma da quello oggettivo; è proprio il soggettivismo della filosofia morale kantiana e fichtiana che ha dimostrato che il principio dell'etica va ricercato al di sopra dell'individuo»[254]. Egualmente apprezzato da Windelband è il piano politico della speculazione hegeliana, che – ponendosi qui in opposizione a Fischer – è visto come conservatore[255], in quanto ricostruisce un modello di Stato etico sul modello antico[256], innestato però sullo spirito del popolo tedesco[257]. «Quello contro cui Hegel combatte – scrive Windelband – non è la riforma, ma la rivoluzione, l'illusione che si possa sostituire

[246] Windelband 1880, 307.
[247] Windelband 1880, 307.
[248] Windelband 1880, 308.
[249] Windelband 1880, 308.
[250] Cfr. Windelband 1880, 305.
[251] Cfr. Windelband 1880, 305.
[252] Windelband 1880, 303.
[253] Windelband 1880, 302.
[254] Windelband 1880, 320.
[255] Egli aveva affermato del resto nella lettera a Jellinek del 28.12.1877 di voler tornare in Germania e lasciare la democratica Zurigo per poter vivere quella «vera libertà che si può avere solo in una monarchia» (in Bohr e Hartung 2020, 232-234).
[256] Windelband 1880, 321.
[257] Cfr. Windelband 1880, 322-323.

la necessità del processo storico con i decreti di arbitraria volontà dottrinale»[258]. L'opzione politica che ne deriva ha strettamente a che fare col nesso hegeliano tra logica e spirito oggettivo:

> L'individuo si potenzia al di là di se stesso alla ragione di specie. Kant aveva dichiarato che la perfetta costituzione dello Stato è lo scopo del processo storico; Herder aveva replicato che questo era solo uno dei momenti di tutto lo sviluppo della cultura che costituiscono l'essenza dello storico. Hegel unisce questi opposti considerando lo stato perfetto come l'organizzazione in cui l'intera attività culturale dell'uomo trova la sua realizzazione centrale, e lo "spirito universale" la sua realizzazione esteriore. A questo proposito, la teoria dello Stato di Hegel segna il momento nella storia dello spirito tedesco in cui si ritorna all'apprezzamento del valore morale della vita dello Stato[259].

Il Windelband del 1880 sembra apprezzare questa conclusione a cui giunge l'analisi hegeliana dello spirito oggettivo, così come, seppur con i necessari distinguo teorici, condivide e rielabora il nesso tra cultura e stato nazionale. Egli però rileva che «lo spirito assoluto di Hegel è in realtà lo spirito umano. Questa è la vasta distanza che lo separa da Kant. La dialettica con le sue contraddizioni e la sua trasformabilità indefinita del contenuto concettuale è il carattere necessario della natura del pensiero umano»[260]. Il metodo dialettico hegeliano compie una trasfigurazione che egli non può condividere, in quanto esso confonde il «processo psicologicamente necessario con quello logico. In questo modo, il movimento psicologico dei concetti viene trasformato in un processo reale di lotta e riconciliazione del contenuto concettuale»[261]. La formazione dei concetti, contestualmente a quanto affermava nella prefazione sopra menzionata, è un processo che muove dalla necessità psicologica. Pur riconoscendo la profondità del sistema logico di Hegel, Windelband si distacca pertanto dall'idealismo assoluto cercando di distinguere tra la necessità logica e quella psicologica. Questa distinzione è fondamentale per evitare l'errore di confondere il movimento concettuale interno alla logica con un processo reale di sviluppo storico, come accade nella dialettica hegeliana.

Come si mostrerà nel prosieguo della trattazione, la produzione storiografica di Windelband tra il 1878 e il 1880 non presenta una rottura con le sue ricerche precedenti,

[258] Windelband 1880, 323.
[259] Windelband 1880, 322.
[260] Windelband 1880, 330.
[261] Windelband 1880, 330.

ma si pone piuttosto in una continuità ancora marcata con il primo decennio della sua carriera. Seguendo l'eredità storico-filosofica hegeliana, Windelband ha tentato di comprendere la filosofia come un fenomeno culturale, dove ogni sistema di pensiero emerge come espressione dello spirito della sua epoca. Questa prospettiva storica ha permesso a Windelband di situare la filosofia all'interno di un contesto culturale più ampio, in cui le idee non sono solo astrazioni, ma prodotti del loro tempo e delle condizioni culturali specifiche.

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

2. Tra epistemologia e psicologia

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

La storiografia sulle origini intellettuali di Windelband segue in generale la direzione lasciata dalla testimonianza del suo illustre e più famoso allievo, nonché successore in cattedra, Heinrich Rickert, che scrive in occasione della morte avvenuta nell'ottobre 1915. Rickert sostiene che Fischer e Lotze, i due mentori di Windelband, conosciuti rispettivamente a Jena nel 1866, e a Göttingen nel 1869, abbiano ispirato i due corni della sua ricerca, ossia il suo interesse per la storia e la filosofia dei valori[262]. Con Fischer Windelband ha in effetti seguito il corso di "Philosophie und Geschichte", che

[262] Rickert 1915, 1-5.

poneva un'enfasi significativa sull'interazione tra idee storiche e sviluppi culturali[263]. Lotze ha al contrario sviluppato la sua produzione contribuendo alla definizione stessa di filosofia dei valori. Windelband ha studiato con lui, in aggiunta, psicologia, nonché "theoretische und practische Studien der Physik"[264]. Otto Liebmann, anch'egli allievo di Fischer, ebbe inoltre un ruolo rilevante per il neokantismo di Windelband. Come giunse ad affermare Windelband, Liebmann aveva sviluppato un'interpretazione genuinamente critica di Kant, né psicologica né metafisica[265].

Iniziando il capitolo con la *Storia della filosofia moderna* abbiamo esaminato subito la relazione tra Windelband e il suo maestro Fischer, anche in riferimento all'interpretazione di Hegel. Il testo del 1878-1880 giunge in realtà a valle di un decennio in cui Windelband aveva dedicato la massima parte della sua produzione a scritti di carattere *erkenntnistheoretisch* e psicologico, di cui tracce chiare si trovano ancora nella *Geschichte der neuen Philosophie*. Come ribadito, il "problema della conoscenza" fu il tema centrale della produzione di Kuno Fischer, laddove la psicologia era, come detto, tra gli interessi principali di Hermann Lotze. Cosa ancor più rilevante, tutto il movimento neokantiano in quello snodo storico si distingue per il suo forte orientamento epistemologico[266].

Autori quali Kuno Fischer e Otto Liebmann, o Eduard Zeller, hanno posto l'epistemologia al vertice della ricerca filosofica. Convinti che i sistemi filosofici post-kantiani, come quelli di Fichte, Schelling e Hegel, avessero distorto il progetto originale del criticismo kantiano, i neokantiani cercarono di evitare la dogmatica sistematicità idealistica. Caratteristica comune del primo movimento neokantiano è infatti la concezione che la filosofia dovesse limitarsi a indagare le condizioni della conoscenza piuttosto che fornire una teoria della totalità[267].

L'interpretazione della filosofia idealistica fatta da Fischer mostrava un'ambivalenza. Per un verso egli, come visto nel capitolo precedente, tentava una ricostruzione unitaria della filosofia classica tedesca sotto il profilo logico-

[263] Bohr e Hartung 2020, 18.
[264] Bohr e Hartung 2020, 18. Che Lotze sia in effetti una figura chiave nella psicologia di quello snodo storico emerge anche dal suo rapporto con Brentano, cfr. Kriegel 2017, 16.
[265] Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907 [1904], 203.
[266] Beiser 2014b, 270-271.
[267] «The need to defend epistemology as an independent endeavor required a rejection of the methods pursued by Fichte, Schelling, and Hegel - it also required a link between the Kantian notion of *Vernunftkritik* and the new concept of *Erkenntnislehre*» (Harrelson 2015, 59).

epistemologico, ma per un altro verso era evidente dai suoi lavori su Kant che i filosofi post-kantiani, come Fichte, Schelling e Hegel, avevano sviluppato sistemi incompatibili con lo spirito della critica kantiana della ragione. Nel volume 4 della *Geschichte der neueren Philosophie*, dedicato all'analisi della filosofia di Immanuel Kant, egli discute in dettaglio la *Critica della Ragion Pura* e le sue implicazioni teoretiche ponendo particolare enfasi sulla natura critica e antimetafisica del sistema kantiano, programma che fu ribaltato dalla tradizione idealistica[268]. Seppur Fischer tentasse un'integrazione dei programmi kantiano e hegeliano, la sua opzione storiografica contribuì a plasmare il programma del neokantismo, che intendeva riportare la filosofia al suo scopo originario di analisi critica dei limiti della conoscenza umana. L'effetto, quindi, fu di presentare questi pensatori in quanto autori di una deviazione rispetto al criticismo kantiano autentico. L'opzione interpretativa di Fischer ha preparato in tal modo il terreno per l'esclusione di questi pensatori dalla storia del kantismo, dando al movimento neokantiano la possibilità di riaffermare un'interpretazione più "pura" del pensiero di Kant per riportare la filosofia al suo scopo critico originario[269].

L'influenza di Kuno Fischer sul pensiero di Wilhelm Windelband, specialmente durante le fasi iniziali della sua carriera, è stata approfondito di rado nella letteratura esistente. Horst Gundlach, nella sua opera sulla psicologia di Windelband, accenna brevemente alla relazione tra i due, limitandosi a menzionare l'iscrizione di Windelband all'Università di Jena per i suoi primi tre semestri e il ruolo di Fischer nella sua successiva nomina a Heidelberg come professore ordinario[270]. D'altro canto, Hermann Glockner, un protagonista della rinascita hegeliana nel Novecento, fornisce alcune riflessioni interessanti nel suo *Hegelbuch* degli anni '60, pur senza sviluppare un'analisi sistematica del legame tra Windelband e Fischer[271]. Il recente lavoro di Paez Bonifaci offre invece un contributo più significativo, esaminando i rapporti personali e intellettuali tra Windelband e Fischer in modo più dettagliato, andando oltre l'immediata evidenza testuale per

[268] In particolare Fischer 1909, 333-357.
[269] «Fischer's response was to present those philosophers whom we now call 'Post-Kantians' on one horn of a dilemma and, in so doing, to prepare the way for their removal from the history of Kantianism» (Harrelson 2015, 59).
[270] Gundlach 2017, 22, 155.
[271] Glockner 2016, 508.

investigare le concezioni di storia della filosofia elaborate dai due autori su snodi storici cruciali[272].

Nel medesimo periodo un altro storico della filosofia quale Eduard Zeller, sosteneva che «l'epistemologia costituisce il fondamento dell'intera filosofia»[273], ritenendo che una filosofia autenticamente critica deve partire dall'epistemologia per determinare i fondamenti di tutte le altre discipline. Anche l'insistenza di Zeller sull'epistemologia ha contribuito alla centralità della teoria della conoscenza nel neokantismo. Egli, inoltre, a differenza di Fischer, sosteneva una rigida separazione tra logica e metafisica.

Negli stessi anni delle prime produzioni windelbandiane Hermann Cohen, nel suo *Kants Theorie der Erfahrung* del 1871, poneva le basi per l'apertura di una nuova fase nella storia del neokantismo. Cohen sosteneva infatti che l'epistemologia dovesse focalizzarsi sulle condizioni logiche e trascendentali che rendono possibile la conoscenza, piuttosto che sulle cause psicologiche che la determinano[274]. La sua opera permetteva un discorso sull'epistemologia che si allontanasse dalla predominante prospettiva psicologica dell'epoca[275], nella direzione di un approccio logico. I decenni '70 e '80 del XIX secolo vedono pertanto sia Cohen sia Windelband sviluppare una forma di "idealismo critico". Essi interpretano la filosofia di Kant, infatti, come un'analisi immanente delle condizioni dell'esperienza, escludendo qualsiasi dimensione trascendente, come la cosa in sé o le forme platoniche. Questa reinterpretazione non è aliena a una riflessione sul ruolo normativo e critico dell'epistemologia.

Sebbene l'influenza di Fischer e Lotze su Windelband sia preponderante, sarebbe pertanto riduttivo limitare le fonti ispiratrici della sua ricerca filosofica a questi due riferimenti. Il pensiero di Windelband si distingue per una pluralità di spunti e orientamenti, spesso eterogenei, che non possono essere ricondotti a una sola matrice. Questa diversità di influenze è particolarmente evidente nel periodo della sua produzione che stiamo esaminando[276].

---

[272] Vd. in particolare, Bonifaci 2023, 180 e sgg.
[273] Zeller 1877, 483.
[274] Cfr. Cassirer 1912, 252-273.
[275] Stang 2018 in Damböck 2018, 13-40.
[276] La prima parte di Chang 2012 offre un'ampia disamina della costellazione filosofica in cui si inserisce il lavoro di Windelband, menzionando correttamente l'influenza di autori quali Sigwart e Herbart, o Lazarus, seppur limiti a Zeller la svolta della filosofia verso la teoria della conoscenza e oblitera completamente il ruolo di Fischer.

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

Dopo aver conseguito la *Promotion* sotto la guida di Hermann Lotze con la dissertazione *Die Lehren vom Zufall* (1870), in cui esamina il concetto di "caso" e le sue possibili declinazioni in rapporto al concetto antitetico di necessità, ed esplora il suo ruolo nei processi causali e nelle leggi naturali, Windelband si dedica, nel suo scritto di abilitazione *Über die Gewissheit der Erkenntniss* (1873), a questioni di natura psicologica ed epistemologica. In quest'opera, egli riflette sulla relazione tra percezione e verità. L'indagine sul indagando significato di certezza deve rivolgersi a cosa la garantisca e al rapporto col concetto di verità. Egli cerca inoltre i fondamenti della conoscenza scientifica, ponendo in rilievo la distinzione tra necessità logica e meccanismi psicologici, Quest'indagine sottolinea la tensione tra la ricerca di una verità oggettiva e l'influenza delle condizioni soggettive del pensiero. Si tratta di un tema classico della speculazione filosofica, che scaturisce da un profondo desiderio umano di sicurezza, alimentato dalla paura, tipica di un'epoca segnata da un radicale scetticismo, che le convinzioni su cui si fonda la nostra esistenza possano rivelarsi illusorie[277].

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

L'indagine sulla *Gewissheit* è affrontata con approccio fondazionalista, perché l'obiettivo epistemologico è quello di ancorare la conoscenza su assiomi fondamentali e indiscutibili. L'epoca in cui la filosofia perseguiva «il fantasma di una conoscenza completamente creativa nell'aria blu dell'immaginazione»[278] è ormai tramontata. La «cera sulle ali di Icaro si è sciolta»[279], e la filosofia, caduta a terra, deve ora imparare a

[277] Windelband 1873, 2.
[278] Windelband 1873, 5.
[279] Windelband 1873, 5.

radicarsi nel «regno dei fatti»[280]. Bisogna che anche i filosofi prendano atto dei risultati delle scienze sperimentali, procedano mano nella mano con esse[281], e abbandonino le aspirazioni di un sapere puramente autonomo e si mettano al livello del rigore scientifico. In tale contesto occorre ripensare la speculazione filosofica come «indagine sui fondamenti ultimi dell'essere e del pensiero»[282], che soddisfi «un bisogno più profondo di un fondamento deduttivo della conoscenza»[283]. Com'è chiaro, non si può ottemperare tale compito a modo dell'idealismo speculativo, il cui tentativo di fondare la filosofia interamente su basi a priori è un eccesso da criticare.

Non bisogna vedere tuttavia in queste constatazioni la rinuncia del pensiero filosofico al suo compito critico. I metodi, i presupposti e i risultati delle scienze naturali non si devono accettare come verità assolute e incontestabili. Questo è l'errore del positivismo, con il suo fare delle scienze particolari un dogma, considerandole immuni da qualsiasi critica. Questo è anche il problema di natura epistemologica che affligge le versioni psicofisiologiche del kantismo, riducendole a una questione di psicofisiologia, sebbene anche tali letture confermino a modo loro che la percezione sia modellata sulle forme della mente[284]. Di conseguenza, porre ancora una volta la questione del fondamento della conoscenza deve essere il compito della filosofia. Windelband si domanda inoltre come si potrebbe assicurare l'oggettività della scienza se la mente costruisse tutto il contenuto percettivo[285].

Chiariamo subito che già in quest'opera, tuttavia, Windelband si dichiara contro la riduzione della filosofia a *Erkenntnislehre*, per due motivi: innanzitutto una filosofia intesa con queste limitazioni non potrebbe porsi le domande culturali centrali in *Über die Gewissheit*, in secondo luogo la nostra considerazione del vero non è soltanto logica, bensì è influenzata da necessità intrinseche della formazione del pensiero e dalla coscienza morale. Per Windelband occorre considerare infatti anche l'elemento psicologico e quello metafisico[286]. Le nostre percezioni avvengono secondo leggi psicologiche intrinseche che rendono certe idee necessarie sul piano psichico. La

[280] Windelband 1873, 5.
[281] Windelband 1873, 5.
[282] Windelband 1873, 3.
[283] Windelband 1873, 4.
[284] Windelband 1873, 4.
[285] Windelband 1873, 68.
[286] Cfr. Windelband 1873, 10-12.

principale tra queste è quella per cui l'intelletto, esige una coerenza interna e affidabilità di costanza percettiva. Ma Windelband non si limita a questa constatazione, ancora compatibile con una riflessione empirista. Questa coerenza è, infatti, ulteriormente rafforzata dalla necessità etica, che aggiunge un livello di validità morale alla certezza delle nostre percezioni[287].

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

> L'impulso psicologico verso l'unità dell'attività dell'immaginazione si realizza nella ricerca della conoscenza oggettiva. L'anima, che in origine si sforzava solo di mantenere l'unità della sua attività di fronte alla molteplicità delle idee, può realizzare questo sforzo solo cercando il nesso oggettivo del suo contenuto mentale. Se questo fatto fosse riconosciuto, vorremmo vedere in esso il centro di gravità di tutte le indagini epistemologiche[288].

Continua inoltre Windelband più avanti:

> Infatti, se la natura del processo del pensiero richiede che l'anima, nel cercare l'unità delle idee, debba tendere alla conoscenza oggettiva, allora la conseguenza per lo stato psicologico di certezza è che l'anima deve considerare il compimento del suo sforzo per l'unità come un raggiungimento della conoscenza oggettiva. Ma con ciò non è detto che ogni realizzazione della tensione verso l'unità sia realmente una conoscenza oggettiva, ma che esso appaia all'anima come tale[289].

L'organizzazione delle attività della mente punta in maniera psicologicamente necessaria all'unità del contenuto rappresentato. L'anima, concentrata inizialmente a garantire l'unità delle proprie rappresentazioni, realizza l'obiettivo di una conoscenza oggettiva attraverso la connessione unitaria del proprio contenuto rappresentativo. Tale connessione sta pertanto a principio essenziale di tutte le indagini epistemologiche. Da

[287] Windelband 1873, 46-47.
[288] Windelband 1873, 8-9.
[289] Windelband 1873, 10.

quanto detto, Windelband distingue in maniera netta tra certezza soggettiva e verità oggettiva: la prima è uno stato psicologico che riflette la percezione individuale della verità, mentre la seconda richiede criteri e verifiche che superano la semplice convinzione personale.

L'unificazione delle rappresentazioni può portare a uno stato di certezza psicologica, ma ciò non garantisce necessariamente un'oggettività della verità. Windelband, in linea con Kant, associa questa certezza al libero gioco delle facoltà cognitive, dove la soddisfazione dell'anima nel percepire l'armonia tra di esse si riflette nella realizzazione del desiderio di conoscenza[290]. Tuttavia, questa soddisfazione psicologica non implica automaticamente l'accesso alla verità oggettiva, che richiede un esame più rigoroso e una conferma indipendente dalla semplice percezione individuale.

Occorre pertanto constatare che in *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis* ci troviamo di fronte a una teoria della mente che potremmo definire "stratigrafica"[291]. Troviamo cioè livelli via via più elevati di certezza, dalla certezza percettiva alla costruzione della coscienza come unità delle facoltà psicosensoriali e alla costruzione di una verità in senso soggettivo e oggettivo, livello quest'ultimo che richiede un ancoraggio ulteriore di livello morale e metafisico. Vediamo in maggior dettaglio questi ultimi livelli. Windelband afferma che la certezza può essere attribuita solo ai giudizi, non ai concetti. Un giudizio è certo quando il suo contenuto può essere affermato con sicurezza come corrispondente alla realtà. La certezza implica una direzione che va dal pensiero all'essere, richiedendo un secondo giudizio che confermi la realtà del contenuto del primo giudizio[292]. La nostra certezza in ciò che percepiamo è pertanto radicata nella necessità psicologica dei nostri processi cognitivi. Questa certezza è il risultato del modo in cui la nostra mente organizza e interpreta gli input sensoriali secondo leggi psicologiche intrinseche. Tali leggi sintetizzano le percezioni in un modo che appare necessario e attendibile, creando un'esperienza coerente e consistente a partire dalle informazioni sensoriali[293]. In questo senso, la coscienza gioca un ruolo centrale nel ricreare l'unità della vita interiore. C'è quindi una centralità della coscienza nel garantire la verità dei contenuti, evidente nella sua capacità di organizzare e unificare le percezioni sensoriali

[290] Si vd. in particolare, la 'Deduzione dei giudizi estetici puri' ai §§ 30-36 della *Critica del Giudizio* (Kant 1997 [1790], 234-255.
[291] Cfr. soprattutto Windelband 1873, 18, 40.
[292] Windelband 1873, 8.
[293] Windelband 1873, 31-32.

in modo coerente e attendibile. La certezza soggettiva emerge dai processi mentali che sintetizzano le informazioni sensoriali secondo leggi psicologiche intrinseche, e necessarie. Il passaggio al livello della verità oggettiva richiede un ulteriore livello di verifica esterna. Serve un esame critico trascendente la pura esperienza individuale che vada oltre la coscienza.

La realtà è ciò che esiste indipendentemente dalle nostre percezioni soggettive e dai processi cognitivi, è il mondo oggettivo che i nostri pensieri e percezioni mirano a rappresentare accuratamente. Conoscere la realtà comporta il riconoscimento degli attributi oggettivi che generano le nostre esperienze soggettive. Per essere considerate vere o reali, le nostre percezioni e idee devono corrispondere a questi attributi. La corrispondenza tra pensiero e realtà costituisce quindi la verità oggettiva (distinta dal piano soggettivo). Le leggi morali aggiungono un livello di validità morale alle nostre percezioni, rafforzando con una lente etica la certezza delle nostre percezioni[294].

Possiamo notare in queste riflessioni somiglianze con le concezioni psicologiche di Lotze. Particolarmente nella sua *Logica* del 1874, Lotze si oppone alla riduzione della logica a una sistematica, a un'operazione di formalizzazione dei processi psicologi. Egli pone al contrario una distinzione fondamentale tra i contenuti della rappresentazione mentale e i principi logici che governano la verità e la falsità[295]. La logica si occupa delle strutture formali del pensiero,la psicologia tratta la genesi psicologica dei pensieri. Lotze usa un esperimento mentale per illustrare la sua posizione: anche se potessimo osservare la coscienza come un flusso costante di rappresentazioni, la sequenza di queste rappresentazioni sarebbe puramente individuale e priva di significato generale. La logica si occupa delle leggi universali di verità e falsità che non possono essere ridotte a leggi causali della psicologia. Lotze, pertanto, pur riconoscendo l'importanza della psicologia, la separa nettamente dalla logica. Tale separazione è necessaria per evitare il rischio di una circolarità argomentativa[296]. Per validare i propri risultati, l'indagine psicologica, infatti, deve fare riferimento comunque ai principi logici. Un approccio psicologico alla logica sarebbe quindi un controsenso: esso presuppone le stesse leggi logiche che cerca di spiegare, come la legge di identità o il principio del terzo escluso. Ne consegue che la psicologia non potrebbe giustificare se stessa senza fare riferimento ai principi logici che

[294] Windelband 1873, 93-94.
[295] Bonifaci, in uscita.
[296] Bonifaci, in uscita.

tenta di spiegare. Per evitare questo circolo vizioso occorre operare una distinzione netta tra i livelli di indagine psicologica e logica[297]. A calcare questa cesura Lotze introduce inoltre il concetto di oggettivazione. Chiariamone il significato: esiste una distinzione interna al contenuto mentale tra le impressioni sensoriali di base e le percezioni dotate di signicato. Con il concetto di oggettivazione Lotze spiega come il pensiero attivo sia capace di trasformare le impressioni sensoriali in percezioni significative e stabili. La logica non può essere ridotta a fenomeni psicologici anche perché si basa su questa attività cognitiva che dà senso e stabilità alle rappresentazioni.

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

Nel discutere il ruolo della psicologia in queste opere di Windelband, occorre inoltre rimarcare, come sottolinea Katherina Kinzel[298], che negli anni '70 del XIX secolo, quando Windelband scriveva le sue prime opere, non era ancora una concezione acquisita che storicismo e psicologismo fossero incompatibili con una validità normativa[299].

---

[297] Bonifaci, in uscita.

[298] Kinzel 2017.

[299] Tale constatazione raggiungerà un ampio grado di diffusione in seguito alla polemica di Husserl contro lo psicologismo (cfr. Kusch 1995, 176-177). In particolare, nei *Prolegomena zur reinen Logik* delle *Logische Untersuchungen*, Husserl riterrà insufficiente l'antipsicologismo lotziano, sostenendo che la distinzione di Lotze tra psicologia e logica, sebbene corretta, non è sufficiente (Husserl 2015 [1901], 167-168). Husserl accuserà Lotze di "platonismo logico", perché si limita a riconoscere la validità delle idee senza attribuire loro un'esistenza ontologica al di fuori del pensiero (Husserl 1965 [1912-1915], 836-837). È necessaria una fondazione ontologica chiara; senza riconoscere le idee come oggetti ideali esistenti indipendentemente, la logica rimane incompleta e non fornisce verità universali e necessarie, che richiedono un riferimento a oggetti ideali che esistono indipendentemente dalle rappresentazioni mentali. Separare elemento logico e ontologico, come fa Lotze, rende difficile giustificare la necessità e l'universalità delle verità logiche. La critica di Husserl è nel solco della sua fenomenologia, in cui validità ed esistenza degli oggetti ideali sono strettamente interconnesse e fondamentali per la comprensione della logica e della conoscenza. Un bersaglio ancora più facile per Husserl è Sigwart, che abbraccia uno psicologismo ben più esplicito. La critica a Sigwart è prevedibile dal rifiuto husserliano di qualsiasi forma di psicologismo, persino la quello "debole" di Lotze. La ragione dell'opposizione di Husserl allo psicologismo risiede nel fatto che questa tendenza riduce la logica e i suoi principî fondamentali a processi psicologici, un errore che secondo lui compromette la validità universale e l'oggettività della logica.

Questo contesto spiega in parte l'inclusione della psicologia nell'epistemologia di Windelband, come naturale nelle discussioni allora all'ordine del giorno.

In *Über die Gewissheit* c'è la prima occorrenza del termine "norme", che più tardi diventerà una parola chiave del neokantismo sudoccidentale. La spiegazione della necessità logica che Windelband fornisce qui anticipa e dà luce diversa al suo successivo concetto di normatività. Le leggi della logica si rivelano essere imperativi ipotetici: prescrivono mezzi per fini. Il fine della logica è l'acquisizione della conoscenza. Le leggi della logica, quindi, stabiliscono le condizioni formali necessarie per l'acquisizione della conoscenza. Sono, come le chiama Windelband, "leggi di fini, norme" (*Zweckgesetze*, *Normen*)[300]. Windelband parla di una "giustificazione teleologica" delle norme: esse sono i mezzi con cui raggiungiamo i fini. La loro dimostrazione può essere definita in un certo senso come pragmatica: se si dimostrano essere mezzi efficaci per questi fini, vale a dire se sono necessari e sufficienti per raggiungerli esse sono giustificate. Qui c'è già una base per quello che in seguito ai *Präludien* chiamerà idealismo teleologico, seppure tale fine sia inteso in senso operazionale.

Dopo aver preso in considerazione il concetto di necessità logica chiariamo il significato di necessità psicologica: in senso causale o psicologico, la necessità di un processo di pensiero è quella per cui esso è conforme al funzionamento naturale. Questo va inteso nel senso che il pensiero deve necessariamente adeguarsi alle leggi di natura[301]. In questo senso tutto il pensiero, valido o invalido, è necessario, *simpliciter* in quanto evento naturale laddove tutti gli eventi devono essere conformi a leggi. Ma questo non

---

Christoph Sigwart, infatti, nell'interpretazione di Husserl, sostiene che i principi logici possono essere spiegati come abitudini mentali o regole derivate dall'esperienza psicologica. Tale posizione mina la possibilità di una logica come disciplina autonoma. Concepire la logica nel senso di Sigwart come una disciplina che si basa su processi psicologici, come la formazione di credenze o giudizi, è errato. La logica deve essere al contrario una scienza pura, basata su leggi universali e necessarie che esistono indipendentemente dai processi psicologici individuali, valide in modo assoluto, indipendentemente da qualsiasi condizione psicologica. (Husserl 2015 [1901], §§16-22). Lo psicologismo porta alla relativizzazione della verità logica, rendendola dipendente dalle variazioni individuali nei processi mentali. (Husserl 2015 [1901], §§17-18). Sigwart cade inoltre in un circolo vizioso. Riecheggiando su questo punto le argomentazioni di Lotze, egli afferma che se le leggi logiche fossero basate su processi psicologici, allora questi stessi processi avrebbero bisogno di essere regolati da leggi logiche per garantire coerenza e validità. Tuttavia, ciò significherebbe che le leggi logiche dipendono da loro stesse, il che è un paradosso inaccettabile. Qualsiasi tentativo di ridurre la logica a psicologia è destinato a fallire a causa di questa circolarità logica (Husserl 2015, §§22-23). Si vd. Rollinger 1999 per una panoramica dettagliata della critica di Husserl ai vari psicologisti, nonché Beyer 2011, che analizza come Husserl abbia sviluppato la sua critica dello psicologismo.

[300] Windelband 1873, 64.

[301] Windenband 1873, 34-35.

sufficiente al concetto di necessità proprio della logica, pertanto sia il pensiero corretto che quello scorretto obbediscono alle leggi psicologiche delle associazioni delle idee, ma solo il pensiero corretto rispetta quelle logiche, pertanto la logica si occupa solo del pensiero valido. La necessità psicologica è quindi soltanto il primo livello. Il tipo di necessità implicato nelle leggi logiche è quello di un imperativo, più simile alle leggi dell'etica che a quelle della psicologia, perché la logica fornisce le leggi del pensiero corretto. Possiamo adottare queste leggi logiche come abitudini, imparando a conformare il nostro pensiero ad esse, fino a farle diventare parte integrante del nostro carattere e quindi della nostra psicologia, ma questo non deve farci confondere il processo d'apprensione con l'idea che le leggi logiche siano puramente psicologiche; esse fondano il loro significato e scopo oltre la dimensione psicologica.

Solo alla fine di *Über die Gewissheit* entra in gioco la terza dimensione dell'epistemologia di Windelband: la metafisica. Influenzato dal pensiero di Lotze e di Fischer, egli considera la metafisica come un aspetto legittimo per affrontare e risolvere i problemi epistemologici. Abbiamo esaminato nel capitolo precedente Fischer, Lotze sosteneva che l'epistemologia non poteva essere affrontata nella sua completezza senza un fondamento metafisico, poiché quest'ultimo offre le basi ultime per le questioni relative alla conoscenza, alla verità e alla certezza[302]. Per Windelband, l'epistemologia ha punti di contatto con la metafisica, poiché la conoscenza è concepita come un processo dinamico che si sviluppa nel tempo e che non può essere compreso appieno solo attraverso l'osservazione empirica o la psicologia. Questo concetto si radica nella nozione aristotelica di *genesis eis ousian* (γένεσις εἰς οὐσίαν), che descrive il divenire come la realizzazione di una potenzialità nell'atto, un movimento che porta la potenza a divenire atto. Pertanto, la metafisica è necessaria per comprendere la conoscenza non solo come un fatto che accade, ma come un processo teleologico intrinseco alla realtà stessa[303].

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

[302] Questa concezione è presente *in nuce* già in Lotze 1841.
[303] Arist., *Met.*, soprattutto i libri Z, H, Θ.

entità in movimento, la cui interazione e organizzazione nella mente obbediscono a principi che possono essere spiegati solo attraverso un'analisi metafisica, la sola capace di procedere oltre le contraddizioni dell'esperienza per fondare una conoscenza rigorosa. Windelband riprende da Herbart l'idea che la psicologia debba fondarsi su un'analisi metafisica delle unità fondamentali della percezione, con la convinzione che la conoscenza e i fenomeni mentali si sviluppino secondo leggi che trascendono la mera osservazione empirica. In queste riflessioni Windelband discute anche la filosofia dell'idealismo. Egli fa riferimento a Hegel nel contesto della discussione sull'idealismo, in quanto contrappone la visione hegeliana al realismo ontologico di Herbart, con Hegel che rappresenta il culmine della tradizione filosofica idealista[304].

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

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

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

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

un allineamento con la realtà esterna, ma anche una coerenza interna e un orientamento verso scopi razionali e morali, superando la *Widerspiegelungstheorie*[305].

Anche in un testo ritenuto generalmente "enigmatico" dalla letteratura su Windelband ossia *Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*[306], il filosofo tedesco è coerente nella sua impostazione. Secondo Windelband, la necessità etica emerge dalla nostra coscienza in quanto esseri razionali, e che deliberano sulle proprie azioni in base a principi morali. Questa dimensione etica aggiunge un ulteriore strato di necessità alle nostre percezioni, rafforzandone la validità attraverso una lente morale[307].

L'articolo in questione fu pubblicato nel 1875 sulla *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, la rivista fondata da Moritz Lazarus e Heyman Steinthal come organo per la loro psicologia dei popoli. Questa disciplina si proponeva di collocare la storia su una solida base scientifica[308], specificando le leggi che governano la produzione e lo sviluppo delle creazioni del *Volksgeist*. Essa mirava a «comprendere psicologicamente l'essenza dello spirito del popolo [*Volksgeist*] e a scoprire le leggi che governano la pratica interiore, spirituale o ideale di un popolo nella vita, nell'arte e nella scienza»[309]. La rivista di Lazarus e Steinthal intrecciava l'eredità di Hegel, che considerava la mente come "soggetto", con quella di Herbart, che vedeva nella psicologia la scienza centrale della mente[310].

Per Lazarus e Steinthal la storia si basa sulle leggi psicologiche che regolano l'azione umana, al contempo essi si distanziano però da una spiegazione meccanicistica. Le leggi psicologiche che considerano alla base della loro psicologia dei popoli contengono il «germe del progresso»[311] e la storia è il regno della libertà e del progresso.

---

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

[306] Windelband 1875, 167-168.

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

[308] Lazarus e Steinthal 1860, 19, 23.

[309] Lazarus e Steinthal 1860, 7.

[310] Bondì 2021.

[311] Lazarus e Steinthal 1860, 17.

A differenza delle leggi delle scienze naturali, le leggi della psicologia permettono la novità. Emergono sempre nuovi elementi psichici attraverso una fusione combinatoria degli elementi esistenti [*kombinatorische Verschmelzung*][312]. Tale processo permette contributi sempre nuovi, in quanto il risultato di tale azione supera la somma delle parti originali. In particolare, Lazarus, nel testo *Verdichtung des Denkens in der Geschichte* (1862)[313], sostiene che le acquisizioni intellettuali individuali si condensano poi in concetti socialmente condivisi. Tale dinamica consente alle generazioni successive di utilizzare tali acquisizioni senza ripercorrere i passaggi iniziali. Il sapere emerge come costruzione collettiva, per cui concetti complessi diventano elementari per le generazioni successive. Il progresso intellettuale avviene grazie all'accumularsi dell'eredità concettuale delle generazioni precedenti.

Possiamo spiegare parte delle ambivalenze di Windelband nel testo del 1875 rilevando che egli si pone molto in continuità con *Über die Gewissheit* a proposito della co-determinazione di logica, metafisica e psicologia e, tuttavia, seguendo il programma della *Völkerpsychologie*, l'articolo propone per l'epistemologia una prospettiva antropologica o "storico-culturale". Come suggerisce il titolo, Windelband, con questo scritto, esplora lo sviluppo della logica e dell'etica dal punto di vista della psicologia dei popoli. Se in *Über die Gewissheit der Erkenntnis* (1873) tenta di fondare la logica normativa su basi psicologiche, sostenendo che la giustificazione della conoscenza dipende da scopi epistemici psicologicamente dati, in *Die Erkenntnislehre* radicalizza questa posizione, sostenendo che le norme logiche non esistono indipendentemente dalla coscienza umana e che la loro comparsa coincide con la loro esistenza. Non solo la nostra conoscenza delle forme logiche e la consapevolezza della loro forza vincolante emergono storicamente, ma le norme stesse hanno un'origine storica[314]. Questa idea è profondamente *völkerpsychologisch* e può trovare delle radici hegeliane, nel vedere lo sviluppo delle forme logiche ed etiche come parte di un processo storico e psicologico, dove l'evoluzione dello spirito umano si manifesta attraverso le strutture culturali e cognitive[315]. La *Völkerpsychologi*e stessa nasce come un tentativo di integrare la

[312] Lazarus e Steinthal 1860, 17.
[313] Lazarus 2003 [1862].
[314] Windelband 1875, 167.
[315] Cfr. «Se nella comprensione delle idee religiose il punto di vista di uno sviluppo continuo deve combattere con i progiudizi di una fede e di una dogmatica […] allora accade lo stesso nella logica come nell'etica» (Windelband 1875, 166).

dialettica hegeliana nell'analisi dei fenomeni psicologici e culturali, riconoscendo che la storia delle idee è inseparabile dallo sviluppo della coscienza umana.

Anche le leggi fondamentali della logica formale, come il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente sono esaminate *völkerpsychologisch* ed entrambe strettamente connesse alle condizioni sociali che ne hanno determinato l'origine. Il principio di non contraddizione si sviluppa nel momento in cui si rende necessaria la distinzione tra credenze vere e false, una distinzione che è possibile solo col confronto sociale. In un contesto caratterizzato da opinioni contrastanti, emerge l'idea che solo una di esse possa essere corretta[316]. Analogamente, il principio di ragion sufficiente si afferma quando la risoluzione delle divergenze non è più affidata alla forza, ma alle motivazioni razionali presentate a sostegno delle diverse posizioni[317]. Windelband sottolinea inoltre che entrambe queste leggi hanno un fondamento psicologico: il principio di non contraddizione si basa sugli atti linguistici di affermazione e negazione, mentre il principio di ragion sufficiente presuppone un'attività psicologica finalizzata alla persuasione, ossia far sì che l'interlocutore riproduca gli stessi processi di pensiero.

I principî sono pertanto sia leggi psicologiche sia norme che emergono storicamente e culturalmente. Sebbene le leggi della logica e dell'etica possano sembrare eterne e immutabili, la loro comprensione emerge attraverso l'educazione e lo sviluppo del linguaggio all'interno di una specifica tradizione culturale. Esse sono giustificate e validate dalla loro capacità di orientare il pensiero in modo normativo e teleologico. Sebbene le leggi logiche si manifestino in contesti storici, la loro validità trascende la mera psicologia empirica. Il loro ruolo emerge in maniera evidente nel confronto con credenze false. La logica è significativa nel dominio delle credenze false e del disaccordo[318]. Le norme logiche esistono tuttavia solo per una coscienza empirica confrontata con problemi pratici, e poiché questi problemi emergono nella storia umana effettiva, i principi logici hanno origini storiche. Il loro fine è infatti dirigere e regolare il pensiero, e senza il pensiero perderebbero il loro scopo. Si consideri che tutte le leggi fondamentali della logica presuppongono i fini del discorso - come persuadere, spiegare o criticare - che sono attività fondamentali della comunicazione umana. Per comprendere e accettare le argomentazioni di un'altra persona, è necessario ricostruire mentalmente il

[316] Windelband 1875, 169.
[317] Windelband 1875, 171.
[318] Windelband 1875, 172.

percorso cognitivo che l'ha portata a quelle conclusioni; tuttavia, la validità di un'argomentazione non risiede solo nella riproduzione psicologica di un processo mentale. Per argomentazioni di questo tipo, *Die Erkenntnislehre* (1875) è stata spesso caratterizzata come frutto di un'impostazione relativista[319]. Occorre però evitare di vedere in affermazioni di questo tipo un programma filosofico di tipo storicistico: Windelband sembra voler affermare con argomenti di questo tipo che la normatività della logica non si può astrarre dal proprio contesto di applicazione. Le leggi logiche sono tali perché c'è una coscienza che le indaga e le applica.

Il concetto sopra esaminato di *Verdichtung* gioca un ruolo centrale anche nella *Erkenntnislehr*e di Windelband. Egli storicizza la logica combinando questi due elementi: una visione "psicologistica" à la Sigwart della logica e una visione "storicista" della psicologia. La prima è l'idea che i principi logici sono radicati nei processi di pensiero effettivi della coscienza empirica, una forma di "psicologismo" che Windelband condivide con Sigwart, allargata a un'attenzione sull'elemento sociale e sul ruolo di logica e linguaggio per la risoluzione dei problemi pratici. La seconda componente è una comprensione storicamente fondata del pensiero umano[320].

---

[319] Vd. Köhnke 1993, 421-422.

[320] La *Logik* di Christoph Sigwart del 1873 ha avuto un'influenza rilevante su Wilhelm Windelband. Quest'ultimo ha scritto una recensione per *Philosophische Monatshefte* in cui loda Sigwart per aver navigato "con mano fortunata" tra la Scilla della fusione della logica con la metafisica e la Cariddi della riduzione alla psicologia (Windelband 1874, 33-34). Sigwart definisce la verità in termini di norme, cioè come pensiero necessario e universale, in modo che la logica diventi indipendente dalla metafisica. Per sottolineare il carattere normativo delle leggi della logica, Sigwart distingue nettamente le *Normalgesetze* [leggi normali] dalle *Naturgesetze* [leggi della natura] (Sigwart 1873, I 399). Inoltre, egli separa la necessità psicologica dalla verità oggettiva e fa notare che l'attività di mera formulazione e affermazione di giudizi rivendica sempre implicitamente una pretesa di verità oggettiva (Sigwart 1873, I 262). Windelband abbraccia esplicitamente la concezione normativa della logica di Sigwart, che evita il collasso della logica sulla psicologia visto in pensatori "psicologisti" come Gerard Heymans e Theodor Lipps (come detto, Husserl 2015 [1901] non considerava l'appello alla normatività sufficiente per evitare lo psicologismo). L'attenzione di Windelband andava al tentativo di Sigwart di dare alla logica autonomia, indipendenza dalla psicologia e dalla metafisica, e di fornire un tentativo di soluzione al problema di come le norme ideali potrebbero guidare la coscienza empirica, un problema ricorrente nella ricerca di Windelband. La logica deve evitare di diventare una branca della psicologia, che non dà spazio al concetto di verità, e deve stare lontana dalla metafisica, che pone troppi problemi irrisolvibili. La chiave per una logica puramente formale, secondo Windelband, è una concezione strettamente normativa della verità, basata sulla necessità di seguire norme per raggiungere i fini della conoscenza. Questa necessità normativa, che riguarda ciò che dovremmo pensare, è molto diversa dalla necessità naturale o psicologica, che riguarda ciò che dobbiamo pensare (*quid juris/ quid facti*). Se la logica è intesa come una disciplina normativa, sostiene Windelband, evitiamo le domande psicologiche su come dobbiamo (*müssen*) pensare, così come le domande metafisiche, ad es. se la logica si conformi all'essere stesso delle cose. La questione sarà solo se il pensiero si conforma alle proprie leggi immanenti, se è coerente con se stesso. Se corrisponde a una verità metafisica superiore può essere lasciato da parte come non necessario per determinare la validità del pensiero in casi particolari. Tale normatività permette una concezione autonoma della filosofia. Windelband si occupa nella recensione di Sigwart però solo della logica formale, che rappresenta solo una parte dell'epistemologia (vd. Beiser 2014b,

Chiariamo innanzitutto che Windelband non si preoccupa in questo testo della questione se le leggi psicologiche siano all'opera in processi storici collettivi, come avverrà invece con la *Storia della filosofia moderna*, che quindi introduce già uno slittamento concettuale; il suo interesse risiede qui nella genesi pratica delle forme di pensiero, non nella loro spiegazione tramite riferimento al *Volksgeist*. Tuttavia, l'importanza di *Die Erkenntnislehre* è dimostrata dallo stesso Steinthal, che ritiene necessario inserire come appendice all'articolo di Windelband una propria *Zusatz zum vorstehenden Artikel*. Steinthal rileva in quest'aggiunta un filo conduttore storicista nell'argomentazione di Windelband. Egli osserva che la considerazione delle origini storiche dei principi logici porta a pensare alla psicologia umana in termini storici[321]. La psicologia deve «considerare un reale divenire dei suoi oggetti» e quindi «diventa storica». La psicologia dei popoli – critica Steinthal - «non è solo la psicologia della storia dei popoli [*Völkergeschichte*], è allo stesso tempo la storia dell'anima»[322]. Windelband tuttavia non segue Steinthal su questo punto, in quanto già in *Über die Gewissheit* aveva affermato che la psicologia usa un concetto assolutamente funzionalistico e demetafisicizzato di anima.

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

In coerenza con quanto egli aveva sostenuto in *Über die Gewissheit*, la validità delle norme logiche trascende i contesti locali in cui emergono, prendendo la forma di una relazione costante tra mezzi e fini. Un certo tipo di scopo pratico va sempre di pari passo con lo stesso principio logico[323]. Ma, sebbene faccia dei principi logici entità storiche, non si comprende bene in che senso essi siano radicati nella storia, se non in maniera piuttosto modesta. Quando Windelband sottolinea le differenze culturali, le concepisce in termini stadiali tipicamente ottocenteschi: le stesse forme di pensiero di

651). Lo stesso non si può dire per l'epistemologia nel suo complesso, che unifica per Windelband logica, metafisica e psicologia. Infatti, anche nella recensione a Sigwart, Windelband sottolinea che la logica formale non dovrebbe isolarsi completamente dall'epistemologia e dalla psicologia, poiché è solo attraverso un costante riferimento a esse che sarà applicabile e rilevante per raggiungere la conoscenza del mondo reale.

[321] Steinthal 1875, 178.

[322] Steinthal 1875, 185.

[323] Windelband 1875, 168.

base sono all'opera in tutte le culture, con solo il loro grado e la direzione dello sviluppo che le differenziano[324]. Tuttavia, Windelband, dopo aver suggerito che culture diverse possono arrivare a principî logici differenti, sostiene ciononostante che la validità assoluta della logica non è minacciata dalla variabilità culturale. Questo perché le forme logiche sono *Verdichtungen* del pensiero. Tale concetto sembra sufficiente a preservare la validità assoluta delle norme logiche:

> In queste condizioni, anche la dignità delle leggi logiche come norme assolutamente valide resta pienamente preservata. Originate dalle forme generali del pensiero e dai suoi scopi di conoscenza, sviluppate e purificate nel movimento equilibratore del pensiero comune dell'umanità, esse conserverebbero la piena pretesa di necessità e di universalità[325].

Come suggerisce Kinzel[326], queste idee si tengono insieme se si ammette che per Windelband i principî logici sono universali e storici in quanto concepiti in un processo di sviluppo. Kinzel mette in luce che il dato storiografico della contrapposizione tra sviluppo storico della logica ("storicismo" in senso ampio) e validità universale delle norme non era ancora assodato. Sebbene i principî logici abbiano origini storiche specifiche, il «movimento equilibratore del pensiero collettivo dell'umanità» porta alla loro crescita, purificazione e perfezionamento. Windelband pensa allo sviluppo delle norme logiche come a un processo di acculturazione e assestamento progressivo e manterrà questa concezione anche nei suoi scritti maturi[327]. Le norme, nate in contesti specifici, vengono sottoposte a critica, confronto e rielaborazione nel tempo dal pensiero umano, che ne elimina le contraddizioni e le particolarità contingenti. In questo modo, la loro validità si "purifica" progressivamente, mantenendo un nucleo razionale condiviso che trascende le origini storiche. L'universale, quindi, non è opposto allo storico, ma è il risultato dinamico di una ragione collettiva in divenire.

Chi conosce la produzione matura del pensatore neokantiano e testi come *Normen und Naturgesetzen* oppure *Kritische oder genetische Methode*, ai quali più avanti dedicheremo spazio, può provare qui un senso di confusione e rilevare contraddizioni non

[324] Windelband 1875, 174.
[325] Windelband 1875, 177.
[326] Kinzel 2017, cfr. anche Beiser 2014b, 653.
[327] Tale visione è infatti ancora propria della "psicologia" esposta nella sua ultima opera pubblicata in vita, ossia *l'Einleitung in die Philosophie* del 1914.

solo con affermazioni successive, ma anche tra le opere degli stessi anni. Non bisogna compiere tuttavia l'errore storiografico di vedere nell'evoluzione interna di un autore una coerenza e una "predestinazione", in quanto è l'accadere fattuale, è la storia, a determinare lo sviluppo concreto di un pensiero, di una ricerca, ma si può sostenere che la formulazione più compiuta di una teoria può comunque fornire chiavi per comprendere retrospettivamente le forme embrionali di uno sviluppo intellettuale, nel quale permangono elementi in nuce e non dispiegati nelle loro potenzialità o in tutte le loro conseguenze.

Da un testo come *Die Erkenntnistheorie* emerge una preoccupazione riguardo il rapporto tra verità e storicità, o, per dirlo in termini più chiari, tra il mutare storico di ciò che viene considerato vero e l'esigenza di una fondazione di queste verità. Era il tema che aveva impegnato Kuno Fischer quando rifletteva su come possa esistere una storia della filosofia. Ed è un tema proprio anche di Hermann Lotze. La filosofia del secondo '800, il secolo della storia, avverte con particolare sensibilità il problema della fondazione universale della verità, in un contesto in cui il tradizionale sostrato metafisico-religioso di tali indagini deve tener conto dei risultati dirompenti della scienza e della tecnologia, e dei suoi correlati ideologici: il materialismo e il positivismo. In questo testo, Windelband tenta di dare non una soluzione storicista, ma una risposta storicizzata. Ad avviso di chi scrive, il problema in questione è quello di come la verità prenda corpo, di come nella storia concreta gli eventi si configurano in rispetto del normativo. Windelband riconosce che le verità si sviluppano storicamente, ma ritiene che esse mantengano un nucleo normativo stabile che dà la forma alla loro configurazione nel tempo.

Per giudicare l'articolo del 1875 è importante osservare che Windelband non si discosta mai dalla sua convinzione precedente dell'universalità e necessità delle norme logiche. In chiusura egli rassicura che spiegare la genesi delle leggi logiche è perfettamente compatibile con la loro validità universale e necessaria. «La dignità delle leggi logiche come norme assolutamente valide rimane completamente intatta»[328]. Tuttavia, non ci può essere dubbio che, in questo articolo, Windelband vuole affiancare psicologia, antropologia e storia culturale a un approccio strettamente logico o normativo all'epistemologia.

[328] Windelband 1875, 177.

4. Gli anni di Zurigo

Negli anni di insegnamento di Windelband a Zurigo la visione sincretica tra epistemologia, psicologia e metafisica che è baluginata nei suoi primi testi viene sempre più messa in crisi[329]. Il 20 maggio 1876 egli tiene la sua lezione inaugurale come professore ordinario presso l'Università di Zurigo, intitolata *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*[330]. Egli affronta qui un tema apparentemente molto tecnico, quello del rapporto tra filosofia e scienze empiriche - un argomento di particolare legame con la sua nuova cattedra, dedicata alla "filosofia induttiva", tentativo coerente coi tempi di promuovere una maggiore sinergia con le scienze empiriche emergenti. In linea con questo spirito, Windelband ribadisce l'idea espressa in *Über die Gewissheit*, di stretta collaborazione tra filosofia e scienze empiriche, affermando con decisione che era ormai definitivamente tramontata l'epoca in cui i filosofi credevano di poter ottenere risultati significativi basandosi esclusivamente sulla speculazione a priori. Tuttavia, dopo aver tributato riconoscimento ai successi delle nuove scienze, Windelband sottolinea la necessità che la filosofia difenda i propri confini disciplinari dalle incursioni delle scienze empiriche. Egli sostiene che, sebbene la collaborazione tra filosofia e scienze empiriche fosse essenziale, ogni disciplina deve rispettare rigorosamente i propri ambiti e compiti specifici, per perseguirli con la massima efficacia. Non è secondaria la circostanza che la cattedra fosse stata occupata prima da lui da Wilhelm Wundt, che era tra i principali sostenitori dell'unità di filosofia e psicologia, rendendo ancora più pregnante il senso del discorso di Windelband.

Windelband riafferma così la necessità di mantenere una chiara separazione tra i ruoli e le metodologie della filosofia e delle scienze empiriche, con particolare riguardo alla psicologia. Egli affronta in questo modo una questione centrale per la filosofia accademica tedesca alla fine del XIX secolo: a causa della delimitazione disciplinare

[329] Cfr. Beiser 2014b, 653).

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

permeabile tra filosofia e psicologia, posizioni accademiche una volta destinate ai filosofi venivano sempre più occupate dagli psicologi[331]. Questo era l'esito mortificante della crisi di identità della filosofia. La strategia elaborata da Windelband in risposta è un piccolo colpo di genio. La filosofia necessitava con evidente urgenza di definire il proprio ambito di ricerca. Piuttosto che difendere l'indipendenza della filosofia dalla psicologia, egli patrocina l'indipendenza della psicologia dalla filosofia. Questa strategia in parte era più appropriata per una cattedra di "filosofia induttiva", e in parte era più efficace nel raggiungere il suo fine ultimo: la difesa dell'autonomia della filosofia.

Egli esamina come la filosofia possa fornire una giustificazione teorica e metodologica per la psicologia. La filosofia deve indagare la fondazione dei metodi e delle forme concettuali utilizzati nelle scienze empiriche, inclusa la psicologia. Essa non è pertanto solo una disciplina autonoma, ma costituisce la garanzia per le altre scienze, conferendo loro coerenza e validità teorica. L'eco della concezione di Fischer, nonché un'anticipazione della conferenza di qualche anno successiva *Was ist Philosophie?* è avvertibile[332]. In quest'occasione Windelband delinea il compito della filosofia principalmente in termini logici: «la giustificazione dei metodi di ricerca scientifica e la fondazione delle forme principali di concepire e spiegare»[333]. La psicologia deve liberarsi completamente dalla metafisica per progredire[334]. Ciò è necessario perché la metafisica manca di concetti accettati universalmente e si affida troppo spesso a concetti astratti e non verificabili (ad esempio l'anima e la *Lebenskraft*), di peso alla psicologia come scienza empirica. Secondo Windelband, alla filosofia rimane il compito di giustificare i metodi scientifici e di fondare le forme principali del pensiero e della spiegazione.

Nel contesto di questa conferenza, la metafisica sembra essere secondaria rispetto all'urgenza di stabilire una solida base epistemologica per la psicologia. In questo contesto storico, spesso i pensatori hanno una concezione ambivalente di "metafisica": in un senso positivo come procedere sovraempirico necessario alla fondazione del sapere (Herbart) e uno negativo come mera speculazione. Questa concezione era propria anche nei primi scritti di Windelband, ma la prolusione del 1876 sembra suggerire che la priorità

[331] Vd. Gundlach 2012 in Baker 2012, 256-288.
[332] Ci si riferisce, come si vedrà dall'esame del *Vortrag* in questione in conclusione di capitolo e nella prima parte del prossimo, all'idea per cui la filosofia ha il proprio spazio qualificante nel fornire una fondazione alle altre scienze.
[333] Windelband 1876, 24.
[334] Windelband 1876, 5-6.

dovrebbe essere la giustificazione dei metodi e delle categorie scientifiche utilizzate nella psicologia, in quanto, senza un'adeguata riflessione filosofica, la psicologia rischia di rimanere priva di una base teorica solida. Windelband propone una relazione tra filosofia, psicologia e metafisica che è complessa e gerarchica: questo suggerisce implicitamente che, per lui, una visione unitaria è possibile solo se la filosofia occupa un ruolo centrale e primario. Per tale motivo si può sostenere che a partire dalla prolusione di Zurigo ci sia una cesura a proposito dell'idea della necessità di un ancoraggio metafisico, come vedremo tra breve.

Questo ha implicazioni evidenti per la concezione della filosofia di Windelband: logica, psicologia e metafisica risultano in realtà ormai separate. La psicologia dovrebbe essere separata dalla metafisica, che ne minerebbe l'autonomia, e la filosofia dovrebbe concentrarsi esclusivamente sulla logica, lasciando alla psicologia l'indagine empirica. Pur enfatizzando l'importanza del metodo scientifico, la metafisica rimane parte integrante della filosofia e quindi può essere inclusa in una visione unitaria, ma solo in un modo che non comprometta la rigorosità metodologica delle scienze empiriche[335].

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

L'evoluzione del pensiero di Windelband da una concezione olistica dell'epistemologia alla sua compiuta teoria dei valori compie un altro passo in un articolo dell'anno successivo, *Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, apparso nel 1877 nel secondo numero della *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*[336]. Questo articolo, prevalentemente storico, esplora

[335] Windelband 1876, 23.
[336] Windelband 1877.

l'evoluzione della dottrina della cosa in sé di Kant. Windelband sottolinea nel testo l'importanza del lavoro di Hermann Cohen e specificamente di *Kants Theorie der Erfahrung*. Questo riferimento è significativo di un taglio interpretativo specifico: egli afferma che il libro di Cohen occupa un posto di rilievo nella letteratura più recente su Kant perché ha contribuito in modo decisivo a chiarire come le dottrine della critica della ragion pura si siano sviluppate da una base psicologica.

> Man verdankt dem Werke von Cohen [*Kant's Theorie der Erfahrung*], welches mit Recht einen hervorragenden Platz in der neuesten Kant-Literatur einnimmt, die entscheidende Einsicht in die Folgerichtigkeit, mit welcher sich die Lehren der Vernunftkritik aus einem psychologischen Grundschema entwickelt haben[337].

Nonostante le affermazioni contrarie di Kant, nella sua genesi il criticismo è stato fortemente influenzato da un punto di vista psicologico, in particolare dalla distinzione tra sensibilità e intelletto[338].

Tale distinzione, centrale in Kant, è punto di partenza di carattere psicologico, che influenza tutto il sistema kantiano. Per una comprensione adeguata completa del criticismo kantiano occorre riconoscere tali radici psicologiche, come intuisce Cohen. Con contezza di ciò, possiamo inferire alcuni aspetti rilevanti della comprensione propria di Windelband dell'interazione tra filosofia e psicologia nella filosofia di Kant[339]. Svelare le componenti psicologiche rintracciabili nella *Kritik der reinen Vernunft* ci permette un esame più avvertito e conscio dei limiti dell'opera kantiana.

Non è necessario considerare qui tutti i dettagli dell'interpretazione di Windelband. Basti dire che egli pensa che Kant, nell'evoluzione della sua filosofia critica, abbia sostenuto tre punti di vista reciprocamente incompatibili sulla cosa in sé: 1) che la cosa in sé è qualcosa di impensabile e quindi impossibile; 2) che è qualcosa che possiamo supporre anche se non possiamo conoscerla; e 3) che è qualcosa che dobbiamo supporre per spiegare il mondo delle apparenze. Nella ricostruzione fatta da Windelband Kant ha

---

[337] Windelband 1877, 237.

[338] «Diese Abhängigkeit des Criticismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegentheilige Aeusserungen desselben nicht verdeckt werden kann; zeigt sich schon in der Inauguraldissertation; ja, sie tritt hier, wo der Ausgangspunkt direct in dieser psychologischen Antithese von Sinnlichkeit und Verstand genommen wird, viel klarer und unverhüllter hervor» (Windelband 1877, 237-238).

[339] Windelband 1877, 224-25.

sostenuto questi punti di vista in momenti diversi, che furono scritti in abbozzi differenti, poi coagulatisi insieme negli ultimi mesi della composizione per formare la *Kritik der reinen Vernunft*. Windelband specula che il primo punto di vista rappresenti le intenzioni più profonde di Kant. La conclusione corretta da trarre dalla deduzione trascendentale di Kant, e dai limiti che pone alla conoscenza, è che la cosa in sé è del tutto impossibile. La tesi centrale della deduzione trascendentale è che l'oggettività deriva non dalla corrispondenza delle rappresentazioni a qualche entità che esiste indipendentemente da esse, ma dalla conformità delle sensazioni alle regole di sintesi dell'intelletto[340]. In questa interpretazione, l'idea di una cosa in sé è semplicemente l'ipostasi del concetto di un oggetto, che deriva realmente dalla funzione sintetizzante dell'intelletto[341]. E i limiti che Kant pone alla conoscenza - l'esperienza possibile - implicano che non è possibile supporre l'esistenza di qualcosa che esiste al di là di essa. Per queste ragioni, Windelband giunge alla conclusione che il vero spirito dell'idealismo critico di Kant risiede nell'abolizione della cosa in sé, che è solo un retaggio di una visione realistica ingenua del mondo che Kant intendeva rovesciare.

Argomenta Windelband, attraverso la sua interpretazione della deduzione trascendentale di Kant, che in Kant l'oggettività non deriva da una corrispondenza con un'entità esterna, ma dalla conformità delle sensazioni alle regole di sintesi dell'intelletto. Questa posizione implica un idealismo epistemologico in cui il mondo oggettivo è il risultato della funzione sintetizzante della coscienza, e non qualcosa che esiste indipendentemente da essa. L'abolizione della cosa in sé come residuo di un realismo ingenuo permette di caratterizzare Windelband all'interno di un idealismo che vede la realtà come strutturata dalle leggi interne della conoscenza, piuttosto che da una corrispondenza con un mondo esterno trascendente. Quindi, la filosofia di Windelband, pur rimanendo critica, è legata all'idea che la conoscenza e la realtà sono costituite dalle strutture normative dell'intelletto, di conseguenza è un idealismo teleologico con un forte ancoraggio kantiano[342]. Lo spirito della filosofia critica risiede nel principio, che è presupposto ma mai pienamente espresso, che la conoscenza deve essere spiegata completamente all'interno di se stessa e non mediante postulati trascendenti su qualcosa al di fuori di essa.

[340] Windelband 1877, 247.
[341] Windelband 1877, 255-256.
[342] Luft 2015, 267.

Si ha l'impressione che qui Windelband non sia coerente con le sue affermazioni di principio e ricada in una forma di filosofia trascendentale à la Fichte, seppur *in prima facie* de-metafisicizzata. «Il dono divino di Kant all'umanità», afferma Windelband, risiede in «questo pensiero che non c'è nulla al di là delle rappresentazioni»[343]. Egli deve affermare che non esiste un testo particolare che esprima in modo univoco lo spirito della filosofia di Kant. Il luogo che si avvicina di più ad esso è l'*Analitica trascendentale*, laddove esamina la distinzione tra fenomeni e noumeni, affermando che la stessa distinzione tra apparenze e cose in sé è insostenibile[344]; ma anche quel testo fu alterato nella seconda edizione per farlo concordare con l'esistenza ipotetica delle cose in sé.

Interpretare Kant in siffatta maniera ha implicazioni immediate ed evidenti per la concezione complessiva della filosofia. Poiché Windelband valorizza il lato critico dell'idealismo di Kant, l'epistemologia è epurata dalla metafisica dato che si limita tutta la conoscenza all'esperienza. Il ruolo centrale che Windelband era pronto ad assegnare alla metafisica in *Über die Gewissheit* viene meno. Forse c'è un "segreto dell'essere" nascosto nelle profondità dell'epistemologia, come aveva affermato in precedenza[345]; ma ora è costretto a riconoscere che l'epistemologo non è in grado di rivelarlo.

C'è un'altra implicazione cruciale dell'interpretazione di Windelband, anche se meno ovvia. Verso la fine del suo articolo, insiste nel collegare due aspetti della filosofia di Kant che sono apparentemente distinti: il postulato della cosa in sé e la sua psicologia[346]. Windelband sostiene che quando si abbandona l'idea della cosa in sé, anche la necessità di una spiegazione psicologica scompare. Egli giunge quindi in definitiva addirittura a espungere la psicologia dalla filosofia: la filosofia, *simpliciter*, non ne bisogna

Da qui alla "coscienza normale" manca solo un passo. Il motivo è semplice e chiaro: l'indagine kantiana sulla possibilità della conoscenza nasce dalla questione di come le rappresentazioni a priori possano corrispondere a un oggetto che esiste indipendentemente da esse. Se queste rappresentazioni provengono dalla mente e non sono causate direttamente dall'oggetto, come possono corrispondere agli oggetti stessi? Questa domanda implica l'esistenza di una cosa in sé, che esiste indipendentemente dalle

[343] Windelband 1877, 261.
[344] Windelband 1877, 261.
[345] Questa concezione si trova in Windelband 1873, 1.
[346] Windelband 1877, 265-266.

rappresentazioni, ed è posta in termini psicologici, poiché riguarda la relazione causale tra le rappresentazioni mentali e gli oggetti reali. Tuttavia, se si elimina completamente il concetto di cosa in sé e si insiste su una spiegazione della conoscenza interamente immanente, l'indagine non riguarda più le cause (cioè il rapporto tra rappresentazioni e oggetti), ma piuttosto il contenuto della conoscenza stessa. In altre parole, la questione si sposta da una prospettiva psicologica a una logica, focalizzandosi non sulle cause esterne, ma sulla struttura interna e coerente del pensiero. Kant stesso, argomenta Windelband, vide questo punto, anche se ancora oscuramente. Si spiega così perché, nella prefazione alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, Kant declassò l'importanza della psicologia, e perché, nei *Prolegomena*, formulò il suo problema soltanto in termini di possibilità dei giudizi sintetici a priori. Occorre quindi un'indagine essenzialmente logica, un esame del contenuto della rappresentazione piuttosto che delle sue cause, del *quid juris* piuttosto che del *quid facti*, una spiegazione puramente immanente della possibilità della conoscenza. Già nel 1877, quindi, troviamo Windelband vicino alla concezione strettamente normativa della filosofia che deluciderà nei primi anni '80. Da queste considerazioni sembra che le basi per una concezione normativa della filosofia ci fossero prima di quel 1878 considerato una svolta radicale dall'interpretazione di Köhnke[347].

Per questo concordiamo con Beiser che una spiegazione troppo direttamente politica dell'evoluzione intellettuale di Windelband non cattura la complessità del suo pensiero[348]. Köhnke vede la difesa normativa di Windelband come una reazione agli eventi politici, ma questo approccio tralascia le evoluzioni interne della sua filosofia[349]. Windelband sviluppò una concezione della filosofia come disciplina normativa, sostenendo che i principi della conoscenza e della morale non possono derivare solo da fatti empirici, ma richiedono giustificazioni basate su norme universali.

[347] Cfr. nota 349.
[348] Beiser 2014b, 657-663.
[349] Windelband, secondo Köhnke 1993 [1986], percepiva socialismo e democrazia come minacce ai valori culturali, morali ed estetici, vedendo la filosofia normativa come difesa contro tali pericoli. Köhnke, basandosi su conferenze come *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick* e *Über Sokrates*, lo descrive come un conservatore politico che respingeva la democratizzazione della conoscenza. Tuttavia, Köhnke non considera pienamente la complessità del pensiero di Windelband, il quale promuoveva anche un'educazione inclusiva, rivelando una posizione non autoritaria; inoltre radici normative erano presenti, come visto, nel suo pensiero già negli anni '70.

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

Alla luce di quanto abbiamo visto nel par. 1, la storia della filosofia nella *Neuzeit*, che conclude il primo decennio della sua carriera, mostra forti tracce degli interessi del decennio. È innegabile quanto sostiene Köhnke, ossia che certi accenti dell'opera del 1878, e soprattutto il secondo volume del 1880, danno agio a interpretazioni conservatrici. Esse ci sembrano però spiegabili senza ipotizzare rotture nel *continuum* dell'opera di Windelband. Già alla fine degli anni '70, Windelband concepisce la filosofia come indagine sui fondamenti normativi della conoscenza, sostenendo che la validità delle norme logiche debba trascendere le contingenze storiche o psicologiche. Questo ci permette di andare oltre l'immagine stereotipata del filosofo neokantiano. Il riferimento, presente nel sottotitolo del lavoro, all'*allgemeine Kultur* permette di collegarci all'aspetto *kulturphilosophisch* della sua opera, cui solo di recente si è data la meritata importanza, e che è inestricabile da quello logico-metodologico, e intrinsecamente legato alla sua tassonomia delle scienze. Il compito che Windelband attribuisce alla filosofia consiste infatti nel dimostrare la validità dei valori della ragione. L'elemento al centro della filosofia di Windelband è pertanto il concetto di "coscienza normale", che funge da fondamento per la validità formale dei valori universali. Questo concetto ha una caratterizzazione trascendentale-teleologica.

Tali riflessioni, che si collegano comunque a meditazioni impostate nel decennio precendente, portano Windelband a formulare nei primi anni '80 una distinzione radicale fra il metodo genetico, che si occupa di rinvenire gli assiomi nel pensiero esistente, e il metodo critico, che ne dimostra la validità teleologica. La distinzione, elaborata in *Kritische oder genetische Methode?* (1883), gli permette di prendere le distanze dall'idealismo hegeliano, dallo psicologismo empiristico e dallo storicismo, che falliscono nel comprendere il carattere universale dei valori. L'unità dei valori della ragione, per Windelband, non è una datità sperimentale, bensì un postulato aperto all'indagine critica. Questo lo porta a discostarsi dalle interpretazioni empiristiche del kantismo, come quella di Ernst Laas, che riduceva la "coscienza in generale" (*Bewusstsein überhaupt*) kantiana a una mera astrazione necessaria per la scienza[350].

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

Infatti, tali valori non possono essere esaminati né dalla psicologia né dallo storicismo, poiché sfuggono alla loro portata empirica.

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

Se consideriamo il pensiero gnoseologico di Windelband, abbiamo la conferma di trovarci di fronte a un idealismo teleologico, affine al pensiero di Lotze. Ernst Laas nella sua recensione ai *Präludien* per questo motivo accusa Windelband di reintrodurre elementi metafisici attraverso la teleologia[351]. In una dura risposta, Windelband sostiene che la sua teleologia non è di natura metafisica, bensì critica e normativa. Egli ribadisce in questa polemica che il suo scopo non è spiegare la realtà attraverso finalità intrinseche, ma piuttosto rendere evidente la validità delle norme che guidano il pensiero umano[352]. Come inoltre osservato da Hartung e Bohr, la teleologia windelbandiana mira a fare da giustificazione normativa delle leggi del pensiero e dell'azione, ritenendo di differenziarsi nettamente dall'idealismo dogmatico dei sistemi prekantiani[353].

Nel 1881, in occasione del centenario della pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, Windelband illustra la sua concezione normativa della filosofia. Nel discorso *Immanuel Kant*, egli afferma che esistono solo due sistemi filosofici: quello di Socrate e quello di Kant. Di conseguenza, questa affermazione mostra che, per Windelband, il sistema kantiano è l'unico veramente rilevante per la filosofia moderna. Kant rappresenta la svolta fondamentale che ha permesso alla filosofia di distaccarsi dalle concezioni metafisiche tradizionali, ponendo le basi per una scienza critica dei valori universali. In questa sede, Windelband definisce l'opera kantiana come il "libro fondante" della filosofia tedesca, sottolineando la sua rilevanza storica e filosofica. Egli individua

[351] La recensione (Laas 1884) apparve nella «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie».
[352] La risposta di Windelband (Windelband 1884) fu pubblicata alle pp. 161-169 dei «Philosophische Monatshefte», col titolo *Ueber den teleologischen Kriticismus*. La polemica si inserisce con tutta probabilità anche nel contesto di una cattiva relazione tra i due colleghi, se si prende sul serio la definizione che Windelband affida a una lettera al solito Jellinek, in cui definisce Laas «ein[en] Positivisten niederen Ranges» (Wilhelm Windelband an Georg Jellinek, 22.3.1883, riportata in Bohr e Hartung 2020, 261).
[353] Bohr e Hartung 2020, 171-173.

due sistemi filosofici fondamentali: quello kantiano e quello greco, di Socrate (e in sostanza anche di Platone e Aristotele)[354].

Windelband sostiene che Kant ha inaugurato una nuova era del pensiero, rompendo con l'eredità intellettualista della Grecia classica, che si basava sulla fede nella capacità della ragione di rivelare l'essenza del mondo. In questo lavoro, Windelband considera anche il concetto di intellettualismo greco, particolarmente nel contesto del pensiero socratico e della sua eredità nella filosofia occidentale. Per lui l'intellettualismo greco è un approccio alla conoscenza che si basa sulla convinzione che il sapere possa fornire un'immagine completa e adeguata del mondo. La realtà sarebbe interamente comprensibile attraverso il logos, la razionalità, che governa sia i processi conoscitivi sia la struttura del reale[355]. Windelband, evidenzia come l'intellettualismo greco sia limitato dal suo carattere riproduttivo del sapere[356]. Questo approccio è visto come non produttivo, in quanto si limita a riprodurre l'eterna struttura della ragione universale senza introdurre nuove interpretazioni o comprensioni della realtà[357].

Kant, col criticismo, supera l'intellettualismo greco, dimostrando l'insostenibilità di una concezione della conoscenza come mera riproduzione dell'essere. Non si può più sostenere che la conoscenza può semplicemente riflettere la realtà, ma la ragione umana ha dei limiti intrinseci che deve considerare. Un concetto di verità come adeguatezza della rappresentazione alla cosa è contraddittorio[358]. Windelband mette in luce come la filosofia kantiana abbia ridefinito i limiti della ragione e della conoscenza. L'approccio genealogico adottato nel confronto tra Socrate e Kant permette di mettere in luce le continuità e le discontinuità nel pensiero filosofico europeo, contribuendo a una

[354] Windelband 1881, 107. Per i saggi di Windelband inclusi nei *Präludien* si userà nel resto del capitolo e nei successivi l'edizione apparsa per i tipi Meiner nel 2021 e curata da Jörn Bohr e Sebastian Luft; tuttavia, si indicherà al fine della chiarezza nell'esposizione storica l'anno di prima pubblicazione del saggio o del discorso di volta in volta citato.
[355] Il pensiero dei Greci rimase fedele al presupposto secondo il quale «mediante il sapere si possa ottenere un'immagine compiuta del mondo che restituisca interamente (*restlos*) la realtà». La realtà in tutte le sue dimensioni è pervasa da quella medesima razionalità che governa i processi conoscitivi e proprio la corrispondenza del logos oggettivo al logos soggettivo a garantire la possibilità di una conoscenza vera. (Morrone, in uscita)
[356] Windelband 1881, 109.
[357] La concezione riproduttiva del conoscere determina in secondo luogo un carattere evidentemente non produttivo del sapere che è chiamato appunto a riprodurre la struttura eterna della ragione universale. La conoscenza della verità si limita a riportarla alla piena coscienza dallo stato di latenza in cui essa giace (Morrone, in uscita)
[358] (Morrone, in uscita)

comprensione più approfondita della transizione dal razionalismo classico al criticismo moderno, un passaggio cruciale per il neokantismo[359].

Windelband sostiene che Kant sconvolse questa fiducia nella ragione spiegando che essa non può oltrepassare i limiti dell'esperienza e separando la moralità e l'estetica dalla ragione teorica. Il sistema kantiano, secondo Windelband, mira a determinare i principi fondamentali della scienza, dell'arte e della moralità, stabilendo queste fondamenta nell'esperienza e nell'autonomia della ragione. Inoltre, Windelband enfatizza il debito della filosofia kantiana con le scienze matematiche moderne, riconoscendo in quest'ultimo un approccio rivoluzionario rispetto alla tradizione greca.

Quest'ultima aveva infatti un ideale di matematizzazione che non veniva limitato allo studio dei fenomeni. E difatti, operando un'analogia, e criticando il positivismo, Windelband sostiene che il pensiero greco aveva una visione ingenua della scienza, poiché non riconosceva le condizioni intellettuali necessarie per la sua possibilità[360]. Secondo Windelband, la filosofia non può essere ridotta alle scienze poiché essa deve indagare le condizioni fondamentali della conoscenza scientifica e portarle a consapevolezza.

Nello stesso saggio Windelband delinea il nucleo della filosofia kantiana come centrato sulla questione della relazione tra le rappresentazioni a priori e i loro oggetti[361]. Tuttavia, sottolinea che il pensiero di Kant mutò col tempo, spostando l'attenzione dalla corrispondenza tra rappresentazioni e oggetti alla conformità delle rappresentazioni con le regole. Così, per Kant, gli oggetti si rivelano essere «regole determinate per unire le rappresentazioni»[362], un concetto che Windelband considera essenziale per comprendere l'originalità e l'importanza della filosofia kantiana.

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

[359] (Morrone, in uscita)
[360] Windelband 1881, 121.
[361] Windelband 1881, 122.
[362] Windelband 1881, 123.

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

Queste norme, però, quale status ontologico hanno? Dove esistono? Da dove provengono? Windelband afferma che Kant saggiamente rifiutò di rispondere a tali questioni: «Kant rifiutò qualsiasi interpretazione metafisica di queste regole»[363]. Il tentativo di rispondere a tali domande fu l'impresa dell'idealismo speculativo. Ma Windelband insiste sullo status strettamente immanente della filosofia di Kant, il cui intento è di rimanere fermamente entro i limiti dell'esperienza.

Rinunciando a ogni speculazione metafisica, Windelband allontana deliberatamente la filosofia dalla sua funzione tradizionale di visione del mondo[364]. Egli sostiene con enfasi che il compito di Kant non era fornire una "visione del mondo" (*Weltbild*) ma una teoria della "coscienza normale" (*das normale Bewußtsein*), cioè la coscienza in quanto si conforma alle norme[365].

Su nessun altro tema Windelband ha oscillato, tuttavia, tanto quanto sulla necessità e il valore di una visione del mondo. Come allievo di Lotze, era cresciuto credendo nella necessità della metafisica, che, nei suoi primi anni, faceva parte integrante della sua epistemologia. Nei suoi ultimi anni, come vedremo nel capitolo 4, tornerà sui suoi passi, riaffermando la necessità e l'importanza della metafisica come uno dei compiti legittimi della filosofia. Ciò che infatti distingue la filosofia di Kant da un positivismo senz'anima, Windelband insegnerà a inizio Novecento, è proprio il fatto che essa fornisce una visione del mondo completa. La "visione del mondo di Kant" entrerà nel canone della scuola sud-occidentale[366].

L'esito ultimo della rivoluzione filosofica di Kant, ritiene Windelband, è che ha rovesciato il modo tradizionale di concepire la conoscenza come "lo specchio della

[363] Windelband 1881, 125.
[364] Windelband 1881, 127.
[365] Windelband 1881, 126.
[366] Vedremo nell'ultimo capitolo che *Kants Weltanschuung* è infatti il titolo di un'opera del 1914 di un allievo di Windelband e Rickert, ossia il già ricordato Richard Kroner.

natura" (*Spiegel der Welt*)[367]. Secondo quella metafora onnipresente, le rappresentazioni sono immagini di oggetti che esse somigliano, proprio come un'immagine nello specchio somiglia al suo oggetto. Determiniamo se le rappresentazioni sono vere o false confrontandole con i loro prototipi, che sono oggetti esistenti indipendentemente da esse. La rivoluzione kantiana in filosofia implica che il criterio della conoscenza non venga cercato nell'oggetto ma all'interno del soggetto stesso, risiedendo nella norma fondamentale per organizzare le sue rappresentazioni[368].

Normen und Naturgesetze, del 1882, è un altro tassello del mosaico degli scritti sul concetto di norma ed esplora la distinzione tra norme e leggi di natura, un fondamento della filosofia neocritica. Windelband sostiene che, sebbene le norme si radichino nelle leggi naturali, esse possiedono un'irriducibile forza normativa. Le norme non sono un insieme coestensivo con le leggi naturali, ma costituiscono un loro sottoinsieme, caratterizzato dalla sua validità universale e necessaria. Windelband cerca di stabilire la filosofia come una scienza autonoma e critica, capace di riflettere sui valori universali e di giustificarli attraverso un metodo teleologico. La sua distinzione tra metodo critico e metodo genetico è fondamentale per comprendere il suo "criticismo teleologico" e la sua visione della filosofia come scienza dei valori universali[369].

Egli sviluppa la sua discussione in termini strettamente logici, iniziando con una spiegazione dettagliata della differenza tra i metodi induttivi e deduttivi. Entrambi i

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

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

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

metodi, sostiene, presuppongono certi principi o assiomi di base, in termini kantiani "principi sintetici a priori", ma per aggirare la controversia intorno a tale dottrina, Windelband preferisce usare "assioma". Egli definisce quindi la filosofia come la scienza degli assiomi. La logica determina gli assiomi delle scienze, l'estetica gli assiomi dell'arte e l'etica gli assiomi della moralità. Il compito principale della filosofia è mostrare "la validità degli assiomi"[370].

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

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

La filosofia deve valutare o giudicare gli assiomi, ma, poiché sono alla base di ogni prova, gli assiomi non possono essere provati essi stessi. Non possiamo valutarli o giudicarli perché farlo presuppone già la loro validità. Tuttavia, questi assiomi hanno una certezza immediata, un'evidenza che non richiede prova o dimostrazione. Il compito della filosofia, afferma Windelband, non è provare (*beweisen*) ma mostrare (*aufweisen*) questa certezza immediata, porre questa evidenza davanti ai nostri occhi[371].

La filosofia può mostrare questa certezza immediata in due modi. Può rivelare la "validità fattuale" (*tatsächliche Geltung*) di questi assiomi mostrando come sono incorporati nelle pratiche della vita quotidiana[372], rivelando come sono coinvolti in tutti i

[370] Cfr. Windelband 1883, 358.
[371] Windelband 1883, 355.
[372] Windelband 1883, 359.

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

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

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

Hegel, ma piuttosto contiene già in sé la possibilità della razionalità, che emerge tramite l'evidenza delle norme che l'uomo riconosce[373].

Il relativismo, che nega l'esistenza di assiomi universali e necessari, rappresenta un altro obiettivo critico di primo piano per Windelband, perché mina la possibilità stessa della filosofia. Windelband ritiene che il relativismo radicale sia insostenibile poiché auto-contraddittorio: presuppone regole universali per negare la validità universale. Egli argomenta che, nel tentativo di dimostrare la sua posizione, il relativista si contraddice, confermando proprio ciò che vuole negare. Così, Windelband riafferma la necessità di fondamenti stabili per la conoscenza e la filosofia[374]. Windelband è diretto su questo punto: non c'è dialogo possibile con i relativisti. Ammette che il metodo critico si basa sulla fede in fini universalmente validi. Chi non condivide questa fede, secondo lui, dovrebbe semplicemente "restare a casa", poiché la filosofia critica non può offrirgli nulla[375].

La difficoltà più seria che affronta il metodo critico è spiegare come l'individuo venga a conoscere il punto di vista della coscienza normale. C'è un pericolo, che Windelband ammette pienamente, che l'individuo confonda le sue opinioni individuali, desideri e gusti empirici con norme universali e necessarie. Windelband ci tiene a rimarcare che la necessità teleologica non dice nulla sul fattualmente esistente, non si può dedurre da essa alcuna ipotesi certa sul quanto empiricamente si verifica[376]. Lo stesso problema appare a un livello culturale più generale quando una particolare nazione o popolo eleva i propri costumi a norme universali, come se dovessero essere vincolanti per tutti. Era il preciso scopo del metodo genetico smascherare questo tipo di universalità e necessità apparente, mostrando come ciò che sembra universale e necessario in realtà derivi da un particolare popolo in un particolare tempo. Questo ci conferma nella nostra interpretazione di un Windelband che non ha una visione storicista, bensì storicizzata, della filosofia. Si potrebbe quasi dire à la Hegel che la mutabilità del divenire mostra l'esigenza di un ordine superiore. Il filosofo evita ipostasi fallaci, evita di trasformare le proprie opinioni private, o i costumi e le mode della propria cultura, in leggi universali per tutta l'umanità in quanto conosce i fini generali della scienza (acquisire conoscenza),

[373] Windelband 1883, 380 e sgg.
[374] Windelband 1883, 366.
[375] Windelband 1883, 371.
[376] Windelband 1883, 360-361.

della moralità (fare il bene) e dell'estetica (sentire il bello). Il filosofo critico non può semplicemente intuire i principî universali e necessari della ragione. Per conoscere questi principî, deve vedere come sono incarnati in modi particolari di pensare, agire e sentire[377]. Proprio come il linguista conosce le regole della grammatica osservando come le persone parlano effettivamente, così il filosofo critico conosce le norme della logica, dell'estetica e dell'etica osservando come le persone pensano, sentono e agiscono effettivamente. La costruzione teleologica richiede non solo la determinazione dei fini, ma anche la considerazione del materiale in cui questi fini devono essere realizzati.

Occorre ammettere una difficoltà che Windelband stesso riconosce nel metodo genetico: dai fatti particolari sul pensare, sentire e agire non possiamo dedurre principi universali e necessari. Windelband chiarisce che la considerazione del materiale serve solo a scoprire i principi della ragione, non a giustificarli. Tuttavia, rimane il problema di come individuare questi principi nel vasto insieme di modi di pensare e agire. La distanza tra "essere" e "dovere", tra leggi naturali e norme, persiste come una questione irrisolta.

L'argomentazione di Windelband riguardo al relativismo ha due componenti. La prima è l'idea che la validità normativa non possa essere giustificata empiricamente. Questa idea risale alla critica di Kant a Hume e costituiva un topos fermamente stabilito nella letteratura neokantiana dell'epoca. Kant aveva criticato Hume a proposito della giustificazione delle leggi causali e, più in generale, della conoscenza a priori. Hume da empirista, sosteneva che tutta la conoscenza deriva dall'esperienza sensibile e che i principi causali - come l'idea che ogni evento debba avere una causa - non sono giustificati razionalmente, ma sono semplicemente abitudini mentali formate dall'osservazione ripetuta di eventi simili. Windelband riprende questa critica kantiana per sostenere che la validità normativa non può essere giustificata empiricamente, poiché un approccio puramente empirico porterebbe alla conclusione relativista che tutte le affermazioni normative siano ugualmente valide, in virtù della loro accettazione empirica. Dal punto di vista dell'accettazione empirica, infatti tutte le affermazioni normative appaiono ugualmente giustificate[378].

Windelband evidenzia inoltre come il metodo genetico conduca al relativismo, se privo della necessaria fondazione trascendentale. A causa della variazione culturale e

[377] Windelband 1883, 363.
[378] Windelband 1883, 365.

interna alle culture riguardo agli assiomi accettati, il metodo genetico non può stabilirne la validità universale. Windelband afferma che «l'universalmente valido non può essere trovato né per confronto induttivo di tutti gli individui e i popoli né per deduzione dall''essenza' dell'uomo»[379]. Inoltre, la psicologia, che non distingue tra credenze vere e false, non può determinare quali norme siano universalmente valide. Di conseguenza, per il metodo genetico tutti i giudizi normativi e tutte le credenze sono ugualmente giustificati, e questo conduce al relativismo. Se si cerca di giustificare la validità normativa empiricamente, si rimane con la pari validità di tutte le affermazioni normative. Kant, invece, criticava questa posizione sostenendo che la conoscenza empirica da sola non può giustificare l'universalità e la necessità dei principi come la causalità. Egli introdusse l'idea che esistono conoscenze a priori - cioè indipendenti dall'esperienza - che sono necessarie per rendere possibile la stessa esperienza. Per Kant, le leggi causali non sono semplici abitudini mentali, ma principi necessari che la mente umana impone alla realtà per poterla comprendere e organizzare. In questo modo, Kant cercava di giustificare la validità normativa delle leggi causali e di altri principi logici e matematici, sostenendo che non possono essere derivati esclusivamente dall'esperienza, ma devono avere una base a priori.

Sebbene Windelband eviti di attribuire uno status metafisico all'a priori trascendentale e tratti la distinzione tra il normativo e il naturale come puramente discorsiva, pone un'enfasi particolarmente forte su questa distinzione. Windelband riprende da Lotze la distinzione tra il normativo e il naturale, sottolineando che le norme non possono essere ridotte a semplici fatti empirici, ma richiedono una giustificazione filosofica autonoma[380]. Questa distinzione diventa centrale nella sua concezione della filosofia, che egli vede come un'indagine sui principi fondamentali che guidano la conoscenza, l'etica e l'estetica, distinguendo chiaramente tra ciò che è (*quaestio facti*) e ciò che dovrebbe essere (*quaestio juris*). Dall'inizio degli anni '80 dell'Ottocento, Windelband afferma ripetutamente che è essenziale per la filosofia mantenere questo confine. Secondo Windelband, la preoccupazione della filosofia non è una *quaestio facti* ma una *quaestio juris*[381]. Sebbene la filosofia sia una scienza, e non una *Weltanschauung*, è in realtà un'indagine di secondo ordine che si occupa dell'indagine e della

[379] Windelband 1883, 365.
[380] Lotze 2010 [1874], 175 e sgg.
[381] Windelband 1882b, 30.

giustificazione delle norme o assiomi fondamentali che governano il comportamento umano nei domini dell'epistemologia, dell'etica e dell'estetica.

A quest'altezza della sua produzione, il pensiero di Windelband potrebbe essere sintetizzato con una frase rinvenibile nel saggio del 1882, che nel 1884 colloca come apertura dei suoi *Präludien*, ossia *Was ist Philosophie?*, sul quale torneremo nel prossimo capitolo in maniera ampia:

> La storia del nome della filosofia è la storia del significato culturale della scienza[382].

In questo testo Windelband formula il programma di una filosofia che assume il compito specialistico di «scienza critica dei valori universalmente validi»[383] e «scienza della coscienza normale»[384]. Questa scienza indaga la coscienza empirica per individuare la validità universale normativa. In questo contesto, Windelband rielabora il concetto kantiano di "coscienza in generale", considerandolo un postulato necessario per la validità oggettiva della conoscenza.

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

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

[382] Windelband 1882b, 25.
[383] Windelband 1882b, 32-33.
[384] Windelband 1882b, 46.

scienze empiriche rivendicava la conoscenza di una parte speciale del mondo, ma la filosofia trovò la sua *Beruf* unica nella metafisica, che sarebbe stata una conoscenza del mondo nel suo insieme.

Windelband riassume la situazione della filosofia in modo icastico: «la filosofia è come Re Lear, che ha dato tutti i suoi beni ai suoi figli, e che ora deve essere gettato in strada come un mendicante»[385]. Sebbene sembri puramente storico, il resoconto di Windelband costituisce una critica ai suoi predecessori neokantiani. A differenza di Fischer, Zeller e Bona Meyer, Windelband non pensa che la soluzione a questa crisi risieda semplicemente nell'epistemologia; per lui, l'epistemologia è parte del problema piuttosto che la soluzione, perché ha creato la crisi minando la metafisica. La filosofia non può risolvere la sua crisi se diventa «una teoria della conoscenza», cioè «un'indagine sulla natura della scienza, il processo della conoscenza»[386]. Questo significa che la proposta neokantiana di trasformare la filosofia in epistemologia non può essere sufficiente; dobbiamo andare oltre per specificare che tipo di epistemologia abbiamo in mente, ossia integrare la riflessione *erkenntnistheoretisch* in un progetto culturale complessivo.

Sebbene Fischer e Zeller avessero già notato nelle loro analisi i debiti di Kant verso la tradizione epistemologica di Descartes, Locke e Hume, ad avviso di Windelband non riuscivano a vedere una differenza fondamentale di tipo tra l'epistemologia prekantiana e quella kantiana, comprendendo le differenze tra il criticismo e la filosofia precedente semplicemente come una questione di maggiore rigore e precisione. Ma per Windelband dal mancato riconoscimento di questa differenza deriva l'ignoranza della vera natura della filosofia stessa. Per Windelband, l'epistemologia prima di Kant era essenzialmente un'impresa psicologica o storica. Il suo compito fondamentale era spiegare le cause della conoscenza. Avrebbe spiegato la conoscenza come qualsiasi fatto nel mondo: derivandola dalle sue cause o leggi generali. Qui Windelband sembra avere in mente soprattutto il "metodo storico semplice" di Locke o la "scienza della natura umana" di Hume. Ma Kant ruppe profondamente con questa tradizione, spiega Windelband, perché vide l'epistemologia non come un'indagine psicologica o storica sulle cause della conoscenza, ma come un'indagine critica sul suo valore o validità. Ciò

[385] Windelband 1882b, 24.
[386] Windelband 1882b, 24-25.

che era in gioco non erano le cause delle rappresentazioni ma il fondamento o la giustificazione dei giudizi. C'è una differenza fondamentale di tipo tra queste preoccupazioni, sostiene Windelband, perché sia i giudizi veri che quelli falsi hanno origini naturali; entrambi sorgono da un processo di necessità naturale e rientrano sotto leggi naturali. Queste leggi naturali non forniscono, quindi, un criterio per la verità dei giudizi; quindi, una spiegazione completa delle loro cause non risponderà alla domanda se il giudizio sia vero. Qui c'è il fondamento della critica al riduttivismo dell'epistemologia.

Il punto centrale dell'argomentazione di Windelband è che il dominio speciale dell'epistemologia riguarda esclusivamente la questione della validità delle rappresentazioni, cioè se esse debbano essere riconosciute come vere. Successori di Kant, anche neokantiani, quali Fries, Herbart, Helmholtz, Fischer, Zeller e Lange, hanno affrontato il problema da punti di vista molteplici ma hanno frainteso l'essenza dell'epistemologia kantiana, poiché hanno riproposto la filosofia di Kant in termini psicologici, concentrandosi su come si formano le credenze (un'indagine psicologica) invece di valutare se queste credenze siano giustificate e vere (un'indagine epistemologica). Windelband afferma che ciò che era fondamentale nella rivoluzione kantiana era proprio questo spostamento di focus: dall'indagine delle cause psicologiche delle credenze alla valutazione critica delle ragioni per cui queste credenze dovrebbero essere considerate valide. Questo cambiamento definisce il dominio speciale dell'epistemologia, separandolo nettamente dalla psicologia.

Per definire ulteriormente la natura della filosofia, Windelband tenta di specificare il suo soggetto preciso. Fa una distinzione tra due tipi diversi di proposizioni: giudizi (*Urteile*) e valutazioni (*Beurteilungen*)[387]. Sebbene abbiano la stessa forma grammaticale, in cui un predicato è attribuito a un soggetto, queste proposizioni hanno un significato molto diverso. In un giudizio attribuiamo una proprietà a un oggetto, ma in una valutazione non aggiungiamo nulla di più alla rappresentazione di un oggetto. Le valutazioni riguardano non tanto l'oggetto in sé quanto l'atteggiamento del soggetto verso di esso; sono essenzialmente atti di approvazione o disapprovazione. Il compito di una valutazione è quindi determinare il valore dell'oggetto. Questa distinzione è cruciale per definire la filosofia, sostiene Windelband, perché la sua preoccupazione speciale è la

[387] Windelband 1882b, 34-35.

valutazione. La filosofia non descrive le valutazioni, come le scienze storiche, e non le spiega, come la psicologia; non le tratta come se fossero oggetti nel mondo. Piuttosto, effettua valutazioni, determinando cosa dovrebbe essere o avere un valore.

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

6. Conclusioni

In *Zur Erkenntnislehre* Windelband pensa alla storia come una serie di progressi stadiali, come tappe da percorre per giungere a un grado sempre maggiore di verità. Per questa ragione, egli non vede le potenziali tensioni tra il suo approccio genetico e l'esistenza di una validità assoluta. Ma negli anni '80 dell'Ottocento, Windelband realizza che il progresso non può fondare la validità. Senza presupporre una norma assoluta, la ricerca storica può solo fornire conoscenza sulla pluralità delle norme effettivamente accettate. Se la validità si fondasse sull'accettazione nella storia, ne risulterebbe il relativismo: tutte le norme accettate avrebbero parimenti titolo di validità.

Il termine di confronto con una norma spinge a un'altra considerazione, ossia: Windelband assume la dinamica storica kantiana. Come Beiser comprende meglio di Kinzel, Windelband concepisce la storia in un modo molto simile a quello del Kant degli scritti storici. Per Windelband, la storia non è semplicemente un insieme di eventi o di progressi lineari, ma un processo regolato da una dinamica razionale che mira alla realizzazione di scopi morali e normativi universali. Windelband, ispirandosi a Kant, vede

la storia come un campo in cui si realizzano progressivamente le condizioni per la realizzazione delle norme universali. Questa visione implica che la storia non è solo un mero processo di cambiamento, ma è orientata verso uno scopo teleologico: il perfezionamento della razionalità umana e la progressiva realizzazione di valori morali e normativi[388]. Secondo questa concezione, ogni stadio della storia contribuisce a un accumulo di conoscenze e norme che si avvicinano sempre di più alla verità e alla giustizia universali.

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

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

La letteratura scientifica recente è coerente nel notare quest'influenza, ma varia molto nel valutarne il peso: Kinzel sostiene che il ritorno di Windelband a Hegel è principalmente di metodo, in particolare di metodo storico, non implicando una vera e propria condivisione del sistema dialettico hegeliano. Beiser parla d'altro canto di una visione "quasi-hegeliana" della storia in Windelband, dove egli cerca di integrare lo storicismo senza cadere nel relativismo, una tensione che non riesce a risolvere completamente. Beiser, infatti, non si limita a considerare il ritorno di Windelband a Hegel come una semplice revisione metodologica, ma lo inserisce in un contesto più

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

ampio, nel quale il filosofo tedesco si confronta con le tensioni irrisolte tra storicismo e filosofia normativa. Egli, dunque, offre una lettura più accurata perché riconosce che Windelband, attraverso il suo "ritorno" a Hegel, non abbandona la prospettiva kantiana, ma al contrario rafforza l'idea che la storia abbia un significato teleologico e normativo. La storia, secondo Windelband, è un movimento verso la realizzazione di valori universali. Beiser riconosce che Windelband, pur operando all'interno del quadro neokantiano, si trova di fronte a un dilemma: da un lato, l'esigenza di mantenere una filosofia delle norme che abbia validità universale; dall'altro, il riconoscimento che queste norme devono essere comprese all'interno di un processo storico, che è intrinsecamente relativo. Questo dilemma spinge Windelband a sviluppare una visione della storia che, pur non abbracciando la dialettica hegeliana, si avvicina a essa per la necessità di integrare storicità e normatività in un unico quadro concettuale.

Nonostante tutti gli sforzi di Windelband per chiarire il compito della filosofia, rimanevano importanti ambiguità nel suo programma, in particolare riguardo alle modalità della *Wertrealisierung*. Non è chiaro, infatti, se nella concezione di Windelband il *Wertwissenschaftler* stia creando valori attraverso un suo proprio atto normativo, valutando le cose secondo valori già stabiliti, o descrivendo valori e indicando i mezzi per realizzarli e le loro conseguenze o anche combinando tutti e tre gli atteggiamenti. Questo crea un'ambiguità nel processo di realizzazione del valore: solo l'attribuzione attiva di valore (à la Weber) rappresenterebbe una vera valutazione in senso stretto, poiché gli altri due compiti riguardano piuttosto il giudizio logico o la descrizione empirica, senza necessariamente accettare i valori sottostanti. Da un lato, se i valori sono trascendentali (indipendenti dall'esperienza), non possono essere creati: esistono già, come verità eterne. Dall'altro, se il filosofo si limita a descriverli o applicarli, rinuncia al ruolo attivo della filosofia, riducendola a scienza empirico-descrittiva o a logica (la correttezza formale delle valutazioni). Nel quarto capitolo torneremo su questo punto, a valle dell'esame dell'opera matura dell'autore.

Le scienze naturali si occupano di ciò che è, mentre la filosofia si concentra su ciò che dovrebbe essere. Questa distinzione, che rende la filosofia autonoma dalle scienze empiriche, rischia al contempo di rendere la filosofia irrilevante se i suoi ideali non influenzano il mondo reale. Windelband, consapevole di questo rischio, afferma che le norme filosofiche devono guidare il pensiero, l'azione e il sentimento. *Normen und*

Naturgesetze (1882) affronta il problema della libertà della volontà e la relazione tra norme e leggi naturali, sostenendo che le norme, attraverso le leggi naturali, diventino cause di azioni nel mondo reale. Egli ritiene che, sebbene le norme e le leggi naturali siano distinte, devono essere collegate per essere efficaci. Windelband critica Kant per la separazione tra indagine sulla normatività e scientifico-naturale, e prova invece dal canto suo ad integrare questi due aspetti, pur rimanendo fedele al concetto kantiano di libertà come autonomia.

Il problema sollevato da Windelband sembra molto vicino alle riflessioni di Emil Lask del primo decennio del XX secolo. Windelband sembra incespicare nell'impasse metodologica che solo una concezione fattuale del valore, come quella proposta da Emil Lask, può risolvere. Lask cerca di superare le limitazioni del kantismo tradizionale attraverso una riformulazione dei concetti di forma e contenuto e comincia a sviluppare la sua critica all'approccio kantiano, sostenendo che le categorie logiche non sono solo forme vuote ma hanno una connotazione ontologica intrinseca piuttosto che puramente normativo. Questa prospettiva permette di superare il dualismo tra norma e storia, integrandoli in un unico processo di realizzazione del valore, rendendo la filosofia l'indagine sul regno delle forme e dei valori: le forme logiche non sono vuote, ma improntante dal contenuto che strutturano[389]. Invece di considerare la logica come una disciplina che si limita a stabilire le condizioni formali del pensiero, Lask afferma che le categorie logiche non sono solo strumenti del pensiero, ma riflettono le strutture della realtà stessa. In questo senso, la logica diventa una scienza dell'oggetto, non solo del pensato.

La funzione di questo capitolo era mostrare alcuni aspetti della maturazione intellettuale di Windelband, col duplice obiettivo di mostrare il legame, seppure unito a una forte originalità, con i suoi maestri – con Lotze, e con alcuni elementi dell'idealismo *sui generis* di Kuno Fischer -, e allo stesso tempo mostrare la relazione diretta, e mutuata da altri autori o correnti, con il pensiero di Hegel, nel decennio preso in considerazione. Proprio per la scelta temporale effettuata abbiamo potuto soltanto abbozzare questi temi, che diventeranno più espliciti nei decenni successivi, nei quali il ruolo di Hegel nel suo pensiero muterà di tonalità, come vedremo nei prossimi due capitoli.

[389] Lask 2016 [1911].

CAPITOLO 3
Cultura, storia e logica della storia in Windelband

1. Introduzione

Nel capitolo precedente si è esaminata la fase iniziale della produzione filosofica di Windelband, che corrisponde all'incirca al primo decennio della sua attività intellettuale. In questa e nella prossima sezione esamineremo le opere della piena maturità del suo pensiero. Intendiamo per "maturità intellettuale" l'assestamento di una forma definita del suo progetto filosofico, raggiunta con la pubblicazione della prima edizione dei *Präludien* nel 1884. Per tale motivo, questa data sarà il *terminus a quo* di questo e del seguente capitolo. Questo non implica tuttavia una cristallizzazione, bensì una momentanea sistemazione concettuale, che farà da base di partenza ai nuovi lavori, tra cui il più importante è la *Geschichte der Philosophie*, che uscirà alla fine degli anni '80.

Sono necessarie altre due osservazioni preliminari, in avvio di questa seconda parte del lavoro. In primo luogo, è noto che Windelband, nonostante un certo afflato sistematico, non produsse mai qualcosa che possa essere considerato un sistema di pensiero compiuto[390]. L'opera che più si avvicina a tale intento, l'*Einleitung in die Philosophie*[391] del 1914, è, insieme alla stessa *Geschichte der Philosophie*, solo una propedeutica a un sistema[392]. Gran parte delle sue opere, a eccezione di quelle di natura storiografica, sono saggi e interventi concepiti per occasioni accademiche di varia natura. Si può, ciononostante, convenire che il corpus dei lavori dell'autore è testimone di una specifica e determinata interpretazione del criticismo kantiano e della filosofia in generale. Sono riflessioni di tale ordine che vanno a plasmare l'ambiente speculativo di Windelband[393]. Nella sua filosofia, la storia e a maggior ragione la storia della filosofia, sono più che un oggetto di studio. Esse rappresentano un campo in cui verificare la correttezza e testare le proprie idee filosofiche. Per comprendere in pieno le soluzioni che

[390] Alcune considerazioni interessanti a tal proposito sono in Flach 1980, 40; Bonifaci 2023, 77.
[391] Windelband 1920 [1914].
[392] Come afferma Windelband 1920 [1914], VI.
[393] Bruno Bauch, nel suo breve ricordo "a caldo" di Windelband sulle *Kant-Studien*, sostiene una continuità tra i primissimi scritti e quelli maturi della produzione del suo maestro (Bauch 1915b, VIII).

egli propone e far emergere le tensioni interne al suo pensiero, è quindi necessario considerare il complesso della sua produzione storiografica, non come qualcosa di avulso, bensì come tutt'uno con la riflessione filosofica e metodologica che la sottende.

Una seconda osservazione pertiene a quanto affermato da diversi interpreti, che proprio a causa della mancanza nella sua produzione di un testo sistematico vedono un certo carattere sperimentale nelle sue riflessioni[394]. Secondo l'opinione di chi scrive, almeno alcune delle oscillazioni riflettono, più che cambiamenti sul piano teoretico, l'esigenza di enfatizzare prospettive diverse a seconda dell'occasione di destinazione. Non si vuole, con ciò, negare l'evoluzione del pensiero di Windelband e lo slittamento di significato subìto da alcuni termini centrali nella sua filosofia nel corso della sua produzione. Si cercherà però di ricondurre tali variazioni all'interno di un quadro interpretativo comprensivo, orientato a mostrare gli elementi di continuità nella sua ricerca.

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

L'ampio e pioneristico studio di Heinrich Levy sul tema dell'influenza del pensiero hegeliano nella filosofia tedesca del primo Novecento rinviene nuclei tematici analoghi a quelli appena delineati. Riguardo il rapporto tra Windelband e lo hegelismo si

[394] Mehlich 2016; Morrone 2017; Bonifaci 2023. Si fa riferimento alla monografia di Páez Bonifaci soltanto relativamente all'enfasi sulla non sistematicità del pensiero di Windelband.

presentano per Levy ben tre motivi d'interesse, ossia 1) attraverso l'opera di storico della filosofia; 2) attraverso problemi proprî della sua filosofia; 3) attraverso l'annuncio della rinascita dello hegelismo[395].

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

Il discorso accademico di Heidelberg del 1912 *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus* incarna questa doppia tensione. Qui Windelband esplora i limiti del proprio fenomenalismo, tentando di superare la separazione tra il dato fenomenico e una realtà ultima, non già per annullare la distinzione, bensì per riconoscerne il valore e il significato in un contesto più ampio. Questo intervento testimonia sia l'influenza dell'idealismo hegeliano, che spinge verso una sintesi ontologica e assiologica, sia l'impegno di Windelband a mantenersi nella scuola neocritica, fondata su un equilibrio fra la validità trascendente dei valori e il loro radicamento nelle esperienze storiche e culturali. A tal fine, egli critica la separazione kantiana tra filosofia teorica e pratica, che viene considerata insostenibile. Windelband spinge per una reinterpretazione del criticismo, che includa il regno della prassi e della realtà effettiva (*Wirklichkeit*), proponendo di superare il dualismo attraverso il "principio universalistico della filosofia pratica di Kant"[396]. Questo porta a un'apertura verso una possibile "metafisica dello Spirito"[397], in cui i principi della ragione teoretica vengono riformulati come validi per la totalità della realtà.

[395] Levy 1927, 59.
[396] Levy 1927, 61.
[397] Levy 1927, 61.

Secondo Windelband, le categorie devono essere comprese come relazioni riflessive tra coscienza e realtà, superando l'opposizione tradizionale tra unità e differenza. Si apre qui il territorio per un confronto-incontro tra la concezione kantiana delle categorie e la possibilità di una sintesi identitaria che richiama lo hegelismo. Tuttavia, il progetto windelbandiano rimane incompiuto, specialmente rispetto alla costruzione di una metafisica dell'identità. Sebbene ci sia un'apertura verso l'integrazione di idee hegeliane, Windelband non abbandona la sollecitazione critica riguardo il postulato di un'ultima unità della realtà, che però rimane un limite irraggiungibile per il pensiero umano. In questa riflessione rimane ancora cruciale il concetto di *Geltung*, come criterio per esaminare le aporie aperte della metafisica[398].

Alcuni temi caratteristici della filosofia di Hegel entrano in effetti in risonanza con dimensioni costitutive della storiografia di Windelband, ad es. nella dimostrazione che la storia della filosofia faccia parte a pieno titolo della riflessione filosofica in senso pieno. Altrettanto analogo è il modo in cui Windelband prende posizione nel dibattito sul metodo che impegnò la filosofia e le *Kulturwissenschaften*, tra cui le nascenti scienze antropologiche e sociologiche, alla fine del XIX secolo[399]. La sua concezione è contraria a una bipartizione nel mondo della scienza. Egli sostiene infatti che vi è una pluralità di scienze, ma d'altra parte un unico approccio scientifico alla conoscenza. Per Windelband la distinzione tra le varie discipline non si fonda infatti su una differenza sostanziale degli oggetti indagati, bensì su una diversità di metodo, che tiene conto di diverse finalità d'indagine, all'interno di una concezione unitaria del sapere.

In altri termini, il dualismo metodologico riflette un monismo ontologico: la classificazione delle scienze di esperienza (*Erfahrungswissenschaften*), che si occupano di elaborare scientificamente concetti a partire dall'esperienza, non si fonda su una *differentia specifica* tra gli oggetti di studio, bensì sull'ideale d'indagine, inteso in senso kantiano. Come evidenziato nei capitoli precedenti, il vero nodo è identificare l'ambito specifico della filosofia. Windelband distingue le scienze nomotetiche, orientate alla legge generale, da quelle idiografiche, rivolte alla comprensione dell'unico e irripetibile,

[398] Levy 1927, 60-61.
[399] Si rinvia alla voce *Epistemologia delle scienze sociali* scritta da Hans Albert per l'edizione del 1993 dell'*Enciclopedia delle scienze sociali* e reperibile online a: https://www.treccani.it/enciclopedia/epistemologia-delle-scienze-sociali_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/

proponendo una complementarità metodologica simile all'integrazione hegeliana tra concetti universali e particolari.

Come vedremo in seguito, tali differenze metodologiche trovano un suo fondamento nel diverso scopo conoscitivo. Le scienze nomotetiche, come ad es. la fisica e la chimica, mirano a formulare leggi generali attraverso l'identificazione di regolarità nei fenomeni naturali. Al contrario, le scienze idiografiche, come la storia e l'archeologia, si concentrano sulla comprensione di eventi unici e irripetibili, enfatizzando l'individualità dei fenomeni culturali e storici. Le discipline nomotetiche hanno la loro finalità nell'individuare e classificare i loro oggetti d'indagine sulla base delle caratteristiche comuni, mentre le scienze idiografiche si propongono di prendere in considerazione del loro oggetto d'indagine proprio quello che le rende quell'oggetto particolare, e non un altro. La filosofia si inserisce tra le scienze quale fondazione della legittimità delle loro conoscenze.

Il motivo profondo dell'indagine di Windelband è fornire condizioni di risposta all'orientamento, molto diffuso nell'Ottocento, che considerava in maniera unilaterale come metodo scientifico quello proprio delle scienze naturali. Windelband si fa propugnatore di una filosofia della cultura e di un'analisi complessiva del sapere scientifico, in relazione al complesso della vita spirituale. Abbiamo già rilevato una delle sue concezioni fondamentali, quella che la filosofia sia la scienza critica dei valori universali, che indaga le norme su cui si fondano i giudizi logici, etici ed estetici. La peculiare interpretazione del criticismo propria della scuola badense implica già nella differenziazione delle scienze le basi della distinzione tra la validità oggettiva delle valutazioni e i giudizi di fatto propri delle scienze naturali. I giudizi pertengono, come già per Kant[400] alla stessa attività del pensare, laddove le valutazioni richiedono una

[400] Per quanto non esaustivo, dato il carattere di nota, può essere utile qui un richiamo alla complessa concezione kantiana del giudizio. Il concetto di *Urteil* (giudizio) è tra i perni nel pensiero di Kant. Nella *Kritik der reinen Vernunft* il giudizio è la riunione delle rappresentazioni in una coscienza, le cui funzioni logiche sono indicate nella tavola delle categorie. Il giudizio rappresenta l'atto mediante il quale le rappresentazioni (*Vorstellungen*) vengono unificate all'interno della coscienza. Tale unità delle facoltà della coscienza è uno dei capisaldi del kantismo. Nella *Critica della Ragion Pura*, il giudizio ha la funzione di determinare l'esperienza attraverso l'applicazione di concetti a priori, che consentono di categorizzare e rendere intelligibile una molteplicità di fenomeni sensibili. Questo processo costituisce una sintesi operata dall'intelletto (*Verstand*), che organizza i dati dell'esperienza secondo principi di necessità e universalità, garantendo così la coerenza e l'oggettività della conoscenza. Nella prima *Critica* il giudizio è prevalentemente determinante (*bestimmendes Urteil*): esso applica concetti già dati per strutturare l'esperienza sensibile, seguendo le categorie, che comprendono aspetti come quantità, qualità, relazione e modalità. Ogni giudizio contribuisce alla costruzione di una conoscenza sistematica e oggettiva del mondo fenomenico grazie alle categorie (schematismo).

coscienza indirizzata verso un valore, il che comporta che tale valore deve essere in primis conosciuto, e in secundis riconosciuto[401]. L'atto valutativo comporta pertanto due momenti impliciti – ma da porre in evidenza – nell'attività del soggetto valutante: la sua appartenenza comunitaria a un quadro di valori condivisi e la sua capacità individuale di render conto dei valori nel singolo oggetto culturale. Nel corso del capitolo si darà conto di entrambi ed emergerà che si tratta di un *experimentum crucis* della teoria dei valori di Windelband. Essa, come ogni dualismo, si trova di fronte, come compito, il cimento della

La *Urteilskraft* menzionata nella *Critica della Ragion Pura* non possiede pertanto ancora la funzione riflettente che svilupperà nella *Critica del Giudizio*, ossia la capacità propria della funzione più alta del pensiero in senso proprio, che non è il mero processare in maniera automatica i dati empirici. Sotto la legislazione dell'intelletto, la capacità di giudizio pertiene principalmente alla capacità dell'intelletto di applicare le categorie per formulare giudizi determinanti. Essa ha quindi un ruolo subordinato all'intelletto e si limita a gestire l'applicazione di concetti già definiti, senza implicare una ricerca attiva di principi nuovi. In questo senso, la *Urteilskraft* è la capacità dell'intelletto di assicurare che il processo di giudizio sia conforme alle regole a priori nell'organizzare l'esperienza. Essa ha dunque fondamentalmente una funzione applicativa: quella di garantire una conoscenza empirica oggettiva, strutturata mediante le categorie a priori dell'intelletto. Il giudizio è quindi uno strumento fondamentale per assicurare la coerenza dell'esperienza fenomenica, operando attraverso una griglia concettuale predeterminata che permette la comprensione sistematica del mondo sensibile.
Nella *Critica del Giudizio* (*Kritik der Urteilskraft*), Kant rielabora e amplia la nozione di *Urteilskraft*, attribuendole la funzione riflettente. In questo secondo contesto, la *Urteilskraft* assume un ruolo di mediazione tra il dominio della natura e quello della libertà, superando la mera applicazione di regole prefissate. La capacità di giudizio riflettente è cruciale laddove non esistono leggi a priori che possano determinare l'esperienza in modo oggettivo e universale, il che costituisce, a ben vedere, la grande maggioranza dei casi. Nel giudizio estetico, ad esempio, il Giudizio riflettente non mira a formulare conoscenza empirica, bensì a contemplare il bello, il cui senso di armonia è percepito come se fosse oggettivo, pur essendo fondato su una valutazione soggettiva. Allo stesso modo, nel giudizio teleologico, la natura viene interpretata come se fosse dotata di una finalità intrinseca: una prospettiva non giustificabile empiricamente, ma necessaria per attribuire un senso coerente al mondo naturale come sistema organico, in senso soggettivo. In tal modo, la *Critica del Giudizio* tenta di colmare la frattura tra il determinismo meccanicistico della *Critica della Ragion Pura* e la libertà morale delineata nella *Critica della Ragion Pratica*. La *Urteilskraft* riflettente funge da principio unificante tra questi due domini, permettendo la costruzione di un'immagine del mondo che integri sia la necessità naturale sia la libertà umana.

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

traslazione dei valori dallo *zeitlos Gelten* all'analisi storica[402], ossia di mostrare quali valori e problemi siano di volta in volta presenti negli effetti dell'oggettivarsi storico dell'attività umana.

2. Sul metodo della ricerca storica

Prima di dispiegare in maniera più piana queste considerazioni ci sembra utile svolgere alcune osservazioni di carattere metodologico. Nella ricostruzione di una filosofia o di un'epoca dare eccessivo risalto alle rotture e alle evoluzioni rapide costituisce un rischio costante nella storia della filosofia, dove variazioni concettuali e rotture tendono a prevalere sull'attenzione alle costanti, spesso *implicite*, meno visibili e dunque più difficilmente individuabili.

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

L'inclinazione a enfatizzare le "novità", le "svolte" non si limita a un fenomeno cognitivo – l'innovazione, infatti, cattura immediatamente l'attenzione e richiede nuove categorie interpretative[403] – ma è ulteriormente incentivata dalle dinamiche

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

[403] Data la natura eccentrica rispetto al nostro lavoro, per questo tema, oggetto negli ultimi decenni di una grande mole di studi in ambito psicologico e psicometrico, si cita qui solo il testo che ha dato avvio a tale

dell'accademia contemporanea, in cui la pressione per produrre contributi originali si intreccia con le logiche di pubblicazione e valutazione[404]. Su un piano più profondo, Hans-Georg Gadamer, in *Wahrheit und Methode*, osserva come la comprensione storica sia mediata da un orizzonte di aspettative che privilegia ciò che appare nuovo rispetto a ciò che è tradizionale, relegando quest'ultimo in secondo piano. Ciò favorisce una narrazione della storia della filosofia intesa prevalentemente come successione di rotture anziché come intreccio di continuità[405].

Il problema che stiamo considerando è centrale costitutivamente anche nella storia delle idee di ambito anglosassone[406]. Questa disciplina fa particolare attenzione a cogliere le costanti e le strutture sotterranee di pensiero che attraversano i secoli, evitando di ridurre la storia della filosofia a una successione di eventi isolati e "rivoluzionari"[407].

---

filone in ambito contemporaneo, ossia il pionieristico Tversky e Kahneman 1974 e la successiva sistematizzazione di Kahneman 2011.

[404] Si rimanda qui soltanto a Pinto 2019; e all'ampia letteratura di ambito strettamente politologico e sociologico in appendice al saggio Coggburn e Neely 2015.

[405] La concezione della comprensione storica sviluppata da Hans-Georg Gadamer, in *Wahrheit und Methode*, si fonda speculativamente su una prospettiva per cui un processo mediato da pregiudizi e orizzonti di aspettative interagisce dialetticamente con il passato. Avviene quello che Gadamer chiama "fusione di orizzonti" (*Horizontverschmelzung*), dove il "nuovo" emerge come una tensione tra la tradizione e il presente, senza mai poter essere completamente separato dalle strutture di significato consolidate (Gadamer 2000 [1960]).

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

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

Il classico studio di Arthur Oncken Lovejoy, fondativo della storia delle idee, *The Great Chain of Being*, presenta nel primo capitolo una trattazione del concetto di "unità-idea" (*unit-idea*), definendolo come una costituente fondamentale del pensiero umano. Queste unità-idea sono elementi concettuali di base che, attraverso combinazioni e riorganizzazioni, danno origine ai differenti sistemi di idee della storia del pensiero. Secondo Lovejoy, idee fondamentali come la "catena dell'essere"[408] si manifestano nel tempo in varie configurazioni. È possibile, di conseguenza, ricostruire un filo conduttore, che continua, nonostante le differenze nella forma storica. La storia delle idee si fonda, quindi, sul presupposto che le idee non scompaiano, ma si evolvano e adattino alle nuove epoche, mantenendo un nucleo concettuale che permette di ricostruire una continuità nella storia del pensiero. Se il Lovejoy giunge da questo a una non condivisibile concezione della filosofia e dei sistemi filosofici come una sorta di assemblaggio di mattoncini da costruzioni, per il quale «most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components»[409], resta condivisibile l'intuizione di fondo per cui esistano nel pensiero the «elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thoughts»[410], ad es. «explicit assumptions, or more or less unconscious mental habits, operating in the thought of an individual or a generation»[411]. Il ragionamento di Lovejoy prosegue ulteriormente in maniera utile per le nostre considerazioni, sostenendo che «it is the beliefs which are so much a matter of course that they are rather tacitly presupposed than formally expressed and argued for»[412]. In definitiva, si rischia di dimenticare la concezione, fondamentale per una corretta comprensione, che «the ways of thinking which seem so natural and inevitable that they are not scrutinized with the eye of logical self-consciousness, that often are most decisive

[408] La *scala naturae* o "grande catena dell'essere" costituisce una visione gerarchica dell'essere, che dispone tutti gli enti, viventi e no, secondo un ordine progressivo e armonioso. In questa struttura, concepita inizialmente da Platone e poi sviluppata da Aristotele, ogni elemento trova il proprio posto in base alla sua perfezione e alla prossimità al divino: dagli elementi inanimati si sale a piante, animali, esseri umani, fino a culminare nelle entità spirituali, come angeli e Dio. Tale modello, filosofico in origine, venne assimilato e ridefinito dalla tradizione cristiana grazie al neoplatonismo di matrice patristica, trovando in sant'Agostino un autore chiave per la sua integrazione teologica.
[409] Lovejoy 1966 [1936], 3.
[410] Lovejoy 1966 [1936], 7.
[411] Lovejoy 1966 [1936], 7.
[412] Lovejoy 1966 [1936], 7.

of the character of a philosopher's doctrine, and still oftener of the dominant intellectual tendencies of an age»[413].

Tali riflessioni sono pertanto utili a delimitare le possibilità di visioni puramente filologiche o "per rotture" - interne al *Denkweg* di un autore o epocali - della storia della filosofia. Tanto le discontinuità quanto le persistenze sono testimoni dell'avanzamento del pensiero. In tal senso ci si distacca dalle narrazioni orientate in maniera lineare. Questo non significa negare la novità, bensì restituire una visione del pensiero come evoluzione complessa e multifattoriale in cui le idee, i concetti, le concezioni, non sono mai puri ma si trasformano senza perdere completamente la loro identità originaria.

Allo stesso modo, Robin G. Collingwood - autore che sta conoscendo una relativa riscoperta in ambito storiografico ed epistemologico[414] - in *The Idea of History*, ha insistito sul fatto che la storia della filosofia deve sforzarsi di vedere le questioni durature che attraversano e permangono oltre la superficie dei cambiamenti storici[415]. Collingwood esprime questa idea in modo particolarmente efficace in quanto sostiene che la conoscenza storica è la rievocazione di esperienze passate, resa possibile dal potere che una mente ha di afferrare e comprendere il pensiero di un'altra[416]. Tale processo, definibile con una terminologia tradizione come *Verstehen*[417], qui inteso come un

[413] Lovejoy 1966 [1936], 7. Le idee di Lovejoy sono ricostruite quindi filologicamente e non sono i concetti-idea di Platone. Esse hanno alcuni elementi in comune con i "problemi" della filosofia come concepiti da Windelband, con la limitazione che essi non sono le strutture filosofiche intorno a cui si organizza il materiale della filosofia, come vedremo per Windelband, e a differenza inoltre delle "forme simboliche" di Ernst Cassirer si rimane confinati sul piano cognitivo-razionale, e non a forme della mediazione culturale. La storia delle idee differisce inoltre dalla storia dei concetti di Koselleck, Conze o Brunner, che cerca invece l'origine e la storia dell'uso di un determinato concetto in contesti e tempi diversi.
Reinhart Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze hanno sviluppato la storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*), quale analisi dell'evoluzione semantica e pragmatica dei termini in relazione ai cambiamenti storici e sociali. Koselleck ha introdotto il concetto di *Sattelzeit* per i momenti di trasformazione storica in cui i concetti si caricano di nuovi significati, riflettendo cambiamenti sociali e politici, Brunner si è concentrato sul linguaggio politico e giuridico premoderno, mentre Conze ha esplorato i legami tra trasformazioni sociali e concetti chiave come "rivoluzione" e "società" (Brunner, Conze e Koselleck 2004).
[414] Si segnalano qui soltanto le recentissime monografie di Skagestad 2021; Vanheeswijck 2025.
[415] Vd. in particolare, Collingwood 1946, 199, 215.
[416] Cfr. almeno Collingwood 1946, 215, 228, 290, 326.
[417] Collingwood si differenzia tuttavia per un accento differente dal concetto di *Verstehen* proprio di Dilthey. Questo è evidente nel metodo di comprensione delle azioni umane. In Dilthey, il *Verstehen* implica una comprensione empatica ed esperienziale: per lui, comprendere significa rivivere o intuire le esperienze dell'altro all'interno del loro contesto di significato, basandosi sull'empatia per cogliere le motivazioni soggettive. Collingwood concepisce, invece, la comprensione come una "ricostruzione razionale" dei pensieri dietro le azioni. Per il filosofo inglese il compito dello storico è pensare i pensieri dell'altro, analizzando le intenzioni e le motivazioni logiche alla base delle scelte umane piuttosto che immergersi nel loro vissuto. Mentre Dilthey si concentra sull'intuizione empatica, Collingwood privilegia un approccio razionale e logico alla comprensione storica Cfr. Goldstein 1970.

processo di comprensione empatica, implica la capacità dello storico della filosofia di immergersi profondamente nelle esperienze e nelle riflessioni dei filosofi del passato. Questa capacità di immedesimazione è il perno di ogni comprensione storica, senza voler qui teorizzare una non più sostenibile frattura tra spiegazione e comprensione, di cui si potrebbe ricostruire la genesi, risalendo a ritroso, attraverso Dilthey, per giungere a un'estremizzazione della lettura della specificità propria del *compito dello storico* come statuito da Wilhelm von Humboldt nella sua omonima conferenza pronunciata nel 1821 all'accademia prussiana di Berlino.

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

Per il decano della storia della filosofia ottocentesca, Kuno Fischer, in maniera simile, ricostruire il pensiero di un autore significa andare oltre una semplice esposizione delle sue idee, concentrandosi invece sulla comprensione delle intenzioni profonde, del contesto storico e delle implicazioni logiche del suo sistema. Questo processo richiede un approccio ermeneutico e critico, in cui il filosofo non si limita a riprodurre i testi, ma li interpreta come parte di un processo storico e dialettico, collegando l'autore alla più ampia evoluzione della filosofia e della ragione umana.

Una siffatta attenzione, propria di ogni analisi storica, trascendendo in questa sede dalle differenze di fondo di carattere ontologico ed epistemologico che la ispirano - a volte persino notevoli - è propria anche della spiegazione comprendente di Max Weber, che riprende da Dilthey il concetto di *Verstehen* e lo amplia in una metodologia rigorosa per l'interpretazione scientifica dell'agire sociale. Weber distingue il *Verstehen* come ricostruzione intenzionale delle connessioni significative che guidano le azioni umane: non un semplice atto di immedesimazione empatica, ma un processo sistematico e

razionale finalizzato a comprendere i motivi soggettivi, collocandoli nel contesto delle strutture culturali e normative che li condizionano.

Tale concezione punta il suo fuoco sull'intelligibilità razionale dei fenomeni, enfatizzata anche da Collingwood in modo vivido. Per il filosofo inglese, il processo di *re-enactment* non è un semplice atto intuitivo o empatico, ma un processo laborioso e un lavoro rigoroso di ricostruzione del pensiero altrui e di una rete di relazioni e di influenze. Collingwood ritiene, come del resto anche Windelband, che la tradizione filosofica non è solo una serie di risposte - diremmo di dottrine -, ma un insieme di interrogativi che si perpetuano e che, per essere compresi, richiedono la capacità precipuamente storica di individuare e interpretare il contesto implicito di valori e assunti condivisi a cui ogni filosofo si rivolge nel figurarsi i destinatari della sua opera[418], nonché i segni, spesso geroglifici, delle tracce lasciate dall'umana pratica intellettuale.

Di nuovo, non è superfluo ribadire in maniera perentoria che farsi sostenitori di questo tipo di concezione non significa sottovalutare i cambiamenti nella storia del pensiero, ma invita a non soffermarsi alle semplici apparenze di cambiamento, bensì a "scrostare" da un'opera filosofica quanto è soltanto congiunturale – come forma, lingua, stile, che pure hanno ragioni storiche ben precise – e concentrarsi invece sul suo significato e funzione nell'impianto concettuale dell'autore e nella costellazione ideale dell'epoca. Si tratta, per così dire, di distinguere tra due livelli di storicizzazione, quello della contestualizzazione del pensiero, e quello che attiene le forme della sua *Darstellung*.

Avere presente queste continuità è essenziale per penetrare nel mondo mentale di Windelband e apprezzare l'uso precipuo che egli fa dei concetti filosofici per il fine che si propone. Esso è quello di costruire un ponte tra la filosofia critica kantiana e la storiografia, per esplorare i limiti e le possibilità di una storia che sopravanzi il verdetto schopenhaueriano che la condannava a essere un semplice sapere, senza dignità scientifica, in quanto vincolata nelle sue possibilità conoscitive alla descrizione dell'individuale[419]. Tale ponte si può rinvenire nella storia della filosofia attraverso il

[418] Collingwood 1946, 282 e sgg.

[419] Nei supplementi al libro terzo de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, capitolo XXXVIII, "Über Geschichte", Schopenhauer teorizza che la storia non sia una scienza in senso forte, poiché non si occupa di categorie universali, ma di eventi singolari e irripetibili. La sua conoscenza è frammentaria e legata a fatti contingenti, che non consentono di dedurre regole generali come fanno le scienze naturali o la filosofia. La storia è quindi, secondo lui, subordinata all'empirico e lontana dalla conoscenza universale, possibile all'arte e alla filosofia. «Le scienze, dato che sono sistemi di concetti, parlano sempre di generi, la storia di individui. Essa dovrebbe essere di conseguenza una scienza di individui, il che suona però come una

riconoscimento della sua fondazione nella ragion pratica. La ragione, concepita quale ragion pura pratica, ha il suo svolgimento nella storia della filosofia, non nel senso hegeliano di necessario compimento ma in quello kantiano, e prima ancora lessinghiano, di progressivo inveramento dei fini morali dell'umanità in quanto unità.

Per dimostrare quanto appena affermato, occorrerà riconoscere le continuità concettuali nel *Lebenslauf* di Windelband, quale solo sentiero per attraversare in modo coerente e orientato le varie tappe della sua evoluzione filosofica, senza smarrirsi a causa delle oscillazioni e dei cambiamenti di prospettiva che affollano le diverse fasi della sua produzione. La sua opera, che in apertura abbiamo definito sperimentale, mostra radici più salde se piantate sul terreno fermo della continuità dei problemi e delle domande filosofiche che attraversano i suoi lavori.

Ci ricollegheremo pertanto, dopo alcune riflessioni preliminari sulla letteratura recente, all'indagine sul significato culturale della filosofia. Per Windelband, la filosofia riflette in ogni epoca sul significato del sapere scientifico [*wissenschaftlich*], e sul ruolo della scienza nella cultura complessiva di un popolo e di una società[420]. La filosofia ha un proprio ambito specifico di indagine, come ogni scienza, ma non per questo si riduce a una disciplina come le altre; essa ha infatti gli strumenti per definire cosa sia la scientificità stessa. È essenziale comprendere questa funzione metateorica della filosofia, che ne fa una scienza, e al tempo stesso qualcosa di più. La funzione di orientamento che essa assume è legittimata dal suo essere una riflessione di ordine superiore, che comprende il sapere nel suo insieme e ne garantisce la tenuta epistemologica; essa permette di determinare un quadro complessivo del sapere, che racchiuda, senza schiacciare, le molteplici discipline.

Vedremo inoltre come la storia della filosofia sia nel pensiero di Windelband parte integrante della filosofia stessa, in quanto mezzo attraverso cui il pensiero riflette su sé stesso e chiarisce i propri fondamenti. Ad opinione di chi scrive, da queste premesse ne consegue che la filosofia non può essere separata dalla sua storia, intesa come il processo

---

contraddizione. […] Segue anche che le scienze parlano tutte quante di ciò che è sempre; la storia, viceversa, di ciò che è una sola volta e poi non è più» (Schopenhauer 2013 [1844], 567).Windelband adopererà quale fondamento del suo impianto invece proprio il costituirsi della storia quale scienza dell'individuale. Ravà 1909, 15-17 e sgg., che introdusse in Italia quasi in tempo reale la discussione storiografica della scuola neokantiana sud-occidentale, mette in evidenza l'importanza per contrasto di questa pagina di Schopenhauer.

[420] Windelband 1882b, 25 e sgg.

attraverso cui i risultati a cui essa giunge si sedimentano nel tempo, consolidandosi fino a formare l'impalcatura delle concezioni successive. Le strutture storico-filosofiche, nate da contingenze specifiche, finiscono per cristallizzarsi in configurazioni che celano il loro carattere originario, assumendo la veste di forme necessarie e universali, pur essendo sorte in un momento storico determinato.

3. Critica della letteratura

A lungo confinato l'interesse per Windelband alla storia della storiografia filosofica, la recente letteratura su Windelband ha adeguatamente evidenziato l'importanza che egli attribuisce alle riflessioni sulla cultura e sulla situazione culturale della sua epoca, soprattutto nella fase matura della sua produzione[421]. Si rischia tuttavia di non tenere in considerazione che, nonostante la rilevanza di questi temi, Windelband non ha mai trascurato le – assolutamente collegate - questioni logiche e gnoseologiche. La sua indagine sulla logica della storia è concatenata all'elaborazione di un concetto di scientificità includente anche le scienze storiche, una volta che ne sia stato definito il campo di oggettività proprio[422]. Un indizio soltanto in apparenza marginale si trova in una sezione di *Was ist Philosophie?* in cui Windelband ricostruisce le diverse macrofasi del significato culturale assunto dalla filosofia nel corso della sua evoluzione[423]. Egli spiega a questo punto della sua esposizione che il grosso cambiamento rivoluzionario apportato da Kant deve essere individuato nella sua *Erkenntnistheorie*. Questo mutamento, lungi dall'essere riducibile a una generica rivalutazione critica del sapere, consiste nel rendere la filosofia non solo una disciplina normativa ma una riflessione sulle strutture trascendentali che condizionano ogni forma di esperienza. In questo modo, la *Erkenntnistheorie* kantiana non è semplicemente una svolta metodologica, ma un atto di rottura che trasforma l'intero impianto della filosofia tradizionale, passando dal primato dell'essere al primato del valere, una tematica che Windelband radicalizza nella sua

[421] Cfr. almeno Chang 2012; Ferrari 1998; Kemper 2006; Morrone 2017.
[422] La ricezione italiana è stata a lungo legata, soprattutto a opera di autori quale Nicola Abbagnano e Pietro Rossi a una lettura dello storicismo (includente anche Windelband e Rickert!) quale "cassetta degli attrezzi" della ricerca storico-filosofica, ossia come pura metodologia della storiografia filosofica. Si considerino le numerose raccolte antologiche di Rossi sullo storicismo tedesco, nonché la voce *Storicismo* del *Dizionario di Filosofia* di Abbagnano, in particolare Abbagnano 1971, 842. In tutte queste ricostruzioni si esamina in modo pressoché esclusivo la classificazione delle scienze sviluppata dai due autori neokantiani.
[423] Windelband 1882b, 27-29.

fondazione delle scienze della cultura. Questo suggerimento rivela come, nel neokantismo di Windelband, la riflessione metodologica si regga su una costruzione gnoseologica preliminare, che ha le sue fondamenta su un'interpretazione complessiva del pensiero kantiano. Di conseguenza, anche nelle sue opere più tarde, persistono interrogazioni logiche ed epistemologiche che impediscono di ridurre Windelband a semplice filosofo della storia[424].

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

Consideriamo alcuni dei principali studi su questo filosofo neokantiano apparsi negli ultimi anni. Il recente studio di Páez Bonifaci, *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy*, identifica una "svolta verso la storia" nella produzione windelbandiana del XX secolo, fa uso in modo puntuale di molte fonti, ma rischia di enfatizzare le svolte a scapito delle continuità, sottovalutando alcuni punti fermi della sua concezione storico-filosofica e logica[425], ben ricostruiti invece da un ormai classico studio in lingua italiana su quest'autore, quale quello di Rossella Bonito Oliva[426]. La tesi principale del libro di Paez Bonifaci è quella di una svolta netta nel percorso filosofico di Windelband, che corrisponde alla sostituzione della disciplina "primariamente" deputata al ruolo di anello di congiunzione tra elemento valoriale e soggetto della conoscenza, che dalla psicologia diviene la storia. Tale ricostruzione ha effettivamente un'eco in alcuni toni dell'"ultimo" Windelband[427]; tuttavia, la psicologia non perde mai completamente il proprio ruolo,

[424] Si pensi ai *Prinzipien der Logik* (Windelband 1912a) o al corso, di cui conserviamo solo gli appunti, *Geschichte und System der. Erkenntnistheorie* (Windelband 1909c).
[425] Ad esempio, Bonifaci 2023, 136 sembra descrivere in maniera mutuamente esclusiva l'uso della storia o della psicologia quali materiali dell'indagine di Windelband.
[426] Bonito Oliva 1990.
[427] Oltre ai saggi che saranno oggetto di trattazione nel prosieguo dell'esposizione, si pensi ai testi, presenti a partire dalla quarta edizione (1911) dei *Präludien*, *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben* e *Bildungschichten und Kultureinheit*. In particolare, nel secondo dei due, Windelband ricostruisce in breve l'evoluzione storica dell'educazione nel contesto culturale tedesco dei suoi tempi e collega l'analisi culturale-filosofica alla ricostruzione storica della funzione di un complesso di idee. Egli intende mostrare che la caratteristica peculiare della coscienza culturale contemporanea è l'autoriflessività sul carattere di costrutto storico-sociale (in un senso ulteriore rispetto alla storicità dell'essere umano), per cui l'unità della cultura contemporanea è un'unità soltanto funzionale, e non sostanziale (Windelband 1908a, 503).

come mostra in maniera evidente l'*Einleitung in die Philosophie*[428]. In questo lavoro la storia viene collocata tra i problemi morali, mostrando un approccio di tipo kantiano nella ricostruzione di un senso nella storia. Nella costituzione storica dell'individuo è presente sia un elemento ontogenetico sia filogenetico, e per quello ontogenetico è importante la dimensione psichico-storica, quale appunto la conformazione individuale, l'appartenenza a una cultura determinata, a una "comunità di volontà" [*Willensgemeinschaft*], l'educazione. Windelband, intendiamo dire, non nega mai che ogni "soggetto collettivo" sia costituito da individui e che tra "spirito soggettivo" e "spirito oggettivo" ci sia sempre un'azione reciproca.

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

Se da un lato Kinzel sottolinea giustamente il rifiuto windelbandiano di ogni riduzione empirista, dall'altro la sua analisi appare meno attenta al fatto che questa critica è solo il preludio a una ricostruzione normativa e teleologica che abbraccia la totalità della cultura. La filosofia, per Windelband, non è un semplice argine contro il relativismo, ma il luogo in cui si rivelano le basi razionali di un ordine culturale che collega la storia, l'etica e l'estetica in un sistema coerente[429].

---

[428] Ruge rileva come l'intento di una filosofia trascendentale, ma radicata nel concreto, non eluda mai del tutto il problema del ruolo della psicologia nel proprio sistema (Ruge 1916, 203).

[429] Si vd. la sua voce *Wilhelm Windelband* per la Stanford Encyclopedia of Philosophy (Kinzel, Katherina, "Wilhelm Windelband", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta &

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

> For Windelband, unlike Hegel, history is essentially contingent in the sense that none of its facts are logically necessary; history conforms to causal laws, to be sure, but not necessarily to logical ones, because the non-existence of its laws would not be self-contradictory[430].

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

> The attraction grew to such an extent that the older Windelband nearly became a Hegelian. It was Hegel who helped to convince him that history should be "the organon" of the critical philosophy (i.e. the instrument by which it comes to know the principles of reason), and that the critical philosophy should become a philosophy of culture[431].

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

Alla luce di queste riflessioni, emerge la necessità di una lettura che sappia bilanciare le tensioni critiche e costruttive nel pensiero di Windelband, evitando sia l'enfasi eccessiva su rotture e svolte, come nel caso di Paez Bonifaci, sia la riduzione della sua opera a una mera reazione anti-relativista, come suggerisce Kinzel. Una comprensione più adeguata della filosofia sud-occidentale richiede di coglierne la

---

Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/wilhelm-windelband/>.) e il già menzionato Kinzel 2017.

[430] Beiser 2014b, 638.

[431] Beiser 2014b, 638-639.

continuità strutturale e la fedeltà a un progetto critico-normativo che, pur aperto alle suggestioni della storia e della cultura, non cede mai a una sintesi hegeliana o a uno storicismo integrale.

Procederemo ora a delineare la dimensione culturalistica che permea sin dagli esordi la filosofia di Wilhelm Windelband, già chiaramente rintracciabile negli scritti degli anni Ottanta del XIX secolo. Successivamente, senza trascurare la produzione logica, ma integrandola nella riflessione sulla storia, esamineremo l'evoluzione e l'approfondimento del concetto di cultura che caratterizzano la fase finale del suo pensiero, sviluppatasi oltre la soglia del Novecento.

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

Un tratto caratteristico della filosofia di Windelband è lo sforzo di conciliare le strutture universali del sapere con la specificità irriducibile della dimensione storica e culturale. Lungi dal ridursi a una speculazione sull'astratto, il programma di ricerca neokantiano viene indirizzato sia verso l'ontogenesi della conoscenza sia al suo sviluppo filogenetico. Il risultato è una panoramica variegata sulla relazione tra valori, categorie e progresso umano, che pone la filosofia al centro di un sistema delle scienze, costituito in maniera strutturata ma permeabile alle influenze reciproche.

Il progetto filosofico di Windelband si inscrive nello specifico contesto epistemologico del XIX secolo, in cui si assiste a un tentativo di ridefinizione dei confini e dei metodi delle scienze, al fine di includere la storia come disciplina autonoma e dotata di statuto scientifico[432]. Un tale tentativo implica un ampliamento del concetto di oggettività, che superi una visione esclusivamente causale e quantitativa del metodo scientifico, per includere anche aspetti qualitativi e contestuali. Questo ampliamento riconosce che l'oggettività nelle scienze della cultura non è determinata soltanto

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

dall'identificazione di relazioni causali in senso stretto, ma anche dalla capacità di comprendere il significato storico e sociale degli eventi.

Un tale ampliamento dell'oggettività necessita un ripensamento dei fondamenti stessi del concetto di causa e della causalità, andando oltre una visione puramente meccanica e deterministica. In un ambiente concettuale neokantiano, questo non poteva ovviamente essere posto nel senso del pensiero metafisico del '600-'700[433]. Per Cartesio, la causalità era garantita dall'immutabilità delle leggi divine che regolano il mondo esteso; per Newton, essa si esprimeva nelle relazioni deterministiche della gravitazione universale; per Spinoza, diventava l'immanente necessità della sostanza unica. Il neokantismo, al contrario, rilegge la causalità attraverso il prisma della critica della conoscenza: non più come proprietà del reale in sé, ma come categoria trascendentale che organizza l'esperienza. L'"oggettività", nel pensiero moderno, si è progressivamente decentrata: da garanzia di verità assoluta (Cartesio), diventa criterio metodologico differenziato. Nelle scienze naturali, essa si incarna nella predittività e nel controllo sperimentale; nelle scienze della cultura, nella rigorosa contestualizzazione ermeneutica.

Occorre ricordare che il campo semantico della parola tedesca *Wissenschaft* si avvicina molto al senso aristotelico[434], di *scire per causas*, "conoscere attraverso le cause", come dettagliato negli *Analitici Secondi*. Tuttavia, mentre in Aristotele le cause erano dimensioni reali dell'essere, per il pensiero post-kantiano diventano forme logiche della conoscenza. Aristotele ritiene che la conoscenza scientifica sia autentica solo

[433] Con l'espressione "pensiero metafisico del '600-'700" ci si riferisce a quelle correnti filosofiche - quali il razionalismo cartesiano e spinoziano e il meccanicismo newtoniano - che concepivano la causalità come principio ontologico universale, fondato su leggi immutabili della natura. Cartesio, nelle *Meditationes* (1641), identifica la causalità con la garanzia divina della corrispondenza tra *res cogitans* e *res extensa*, strutturata secondo rapporti meccanici di causa-effetto. Spinoza, nell'*Ethica* (1677), radicalizza questo approccio, riducendo la causalità a necessità immanente della sostanza unica (*Deus sive Natura*), in cui ogni evento è determinato da una catena infinita di cause. Newton, nei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), formalizza invece la causalità fisica attraverso le leggi matematiche del moto e della gravitazione, presupponendo un determinismo rigoroso a livello cosmologico. Tale visione, pur differenziandosi nelle premesse teoretiche, condivideva l'assunto per cui la causalità fosse una proprietà oggettiva del reale, accessibile alla ragione umana attraverso dimostrazioni analitiche (razionalismo) o induzioni empiriche (meccanicismo). La critica humeana alla causalità come abitudine psicologica e la rivoluzione kantiana - che trasforma la causalità in categoria a priori - segnano il punto di non ritorno rispetto a questa tradizione, aprendo la strada alla riconcettualizzazione neokantiana del XIX secolo. Per un'analisi comparata, cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1950), vol. II, libro 7 (dedicato all'epoca *Da Newton a Kant*), 485-497; M. Heidegger, *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* 2007 [1928], § 10, 190.

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

quando è possibile fornire una dimostrazione che risponda al "perché" di un fenomeno, quella che egli definisce dimostrazione *propter quid*[435]. In Aristotele, la causalità costituisce il fulcro della ἐπιστήμη: la conoscenza scientifica autentica richiede l'individuazione delle quattro cause (materiale, formale, efficiente, finale) che spiegano l'essenza e il divenire dei fenomeni. Questo modello, incentrato sulla finalità intrinseca alla natura, domina la filosofia medievale e rinascimentale, ma subisce una radicale decostruzione con l'avvento della scienza galileiana. La rivoluzione scientifica del Seicento, da Cartesio a Newton, riduce la causalità a relazione meccanicistica tra corpi, eliminando la causa finale e formalizzando le leggi matematiche come unica garanzia di oggettività. L'oggettività si identifica così con la quantificazione e la ripetibilità sperimentale, escludendo ogni dimensione qualitativa o teleologica. Tuttavia, nelle scienze naturali e nelle scienze della cultura, l'uso della categoria di 'causa' implica tipi di relazioni tra oggetti completamente diversi. Nelle scienze naturali, la causalità è generalmente concepita come una relazione deterministica. La validità della conoscenza scientifica si fonda sull'identificazione di leggi causali universali e predittive, siano esse deterministiche o probabilistiche, capaci di spiegare e prevedere i fenomeni naturali. La causalità in questo ambito è dunque caratterizzata da linearità e ripetibilità, basata sull'idea di necessità o probabilità e osservabile empiricamente[436].

Invece, nelle scienze della cultura, come sostengono sia Windelband che Rickert, il concetto di "causa" si sposta verso la comprensione dei *motivi*, delle intenzioni e dei valori che guidano l'agire umano e la produzione culturale[437]. Questo richiede una

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

[436] In una tradizione di pensiero ben differente, Carl G. Hempel ha sviluppato il modello deduttivo-nomologico per spiegazioni scientifiche, che prevede l'applicazione di leggi generali a condizioni specifiche per derivare conclusioni sui fenomeni osservati. Tuttavia, Hempel ha anche riconosciuto il ruolo delle spiegazioni probabilistiche, specialmente nelle scienze che non si basano su leggi deterministiche, come la statistica e la biologia evolutiva. Vd. Hempel 1966. Il modello hempeliano, pur efficace per standardizzare la spiegazione scientifica, si basa su un'ontologia implicita che ignora la storicità del sapere, laddove la distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche in Windelband non è una mera suddivisione operativa, ma riflette la sua filosofia della cultura e il modo in cui egli interpreta le scienze come espressioni storicamente situate di un più ampio processo di sviluppo culturale e intellettuale.

[437] Jürgen Habermas, in *Conoscenza e Interesse* (1968), introduce la distinzione tra tre interessi conoscitivi: tecnico, pratico ed emancipativo. Il concetto di causalità teleologica qui descritto si allinea all'interesse

causalità di tipo teleologico, che considera non solo le condizioni materiali degli eventi, ma anche i fini e i valori sottostanti. Qui la causa va interpretata come una relazione di senso, in cui gli eventi e le azioni assumono significato all'interno di un contesto storico e culturale specifico[438]. Tale causalità "significativa" non mira a stabilire leggi universali, ma a comprendere la coerenza interna di un evento o di un'azione nel suo contesto.

Cerchiamo di congetturare cosa significhi qui parlare di "coerenza interna". In quanto l'oggetto d'indagine delle scienze idiografiche è un individuale, esso va compreso nel senso di esaminare quali determinati nessi causali specifici - proprio quelli e non altri - hanno portato alla sua intima costituzione (*Verfassung*). In altre parole, nel contesto delle scienze idiografiche, non si ricerca un "così funziona per tutti", ma di un "così funziona per *questo*". Si tratta di un approccio molto più mirato e attento al contesto, perciò profondamente differente rispetto alla visione nomotetica delle scienze naturali. Non si cerca un nesso causale applicabile in ogni circostanza, bensì l'analisi di *ciò che rende unico e irripetibile* l'oggetto esaminato. È usata l'espressione "coerenza interna" per mettere in risalto l'esame sulla validità logica e storica delle concatenazioni avvenute in quel modo particolare, generando la *Verfassung* specifica dell'oggetto studiato. Occorre comprendere perché, in termini storico-critici (e non genetici à la Dilthey, ossia non in termini di "origine", "processo" o "divenire" storico-psicologico) l'oggetto sia così in base ai suoi nessi interni, e non mediante una riduzione a leggi generali.

Pertanto, ampliare l'oggettività scientifica per includere le scienze della cultura significa postulare che l'indagine delle "cause" nelle scienze umane non si basi solo su una spiegazione causale di tipo naturalistico, ma si fondi anche su una "causalità teleologica" o "causalità di valore". In questo modo, le scienze della cultura mantengono un rigore scientifico che, pur non riducibile alla causalità fisica, consente di comprendere la realtà sociale e storica attraverso un metodo che riflette la multifattorialità e l'intenzionalità dei fenomeni umani.

---

pratico, che Habermas attribuisce alle scienze storico-ermeneutiche, finalizzato alla comprensione dei significati e delle intenzioni all'interno di un contesto sociale e storico.

[438] Cfr. Rickert 2002 [1896-1902], 333-341. Rickert, in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, approfondisce questa prospettiva: le "leggi storiche" non sono generalizzazioni deboli, ma schemi interpretativi che colgono la relazione ai valori (*Wertbeziehung*) insita nei fenomeni culturali. L'oggettività delle scienze umane risiede dunque nella capacità di collegare il particolare a valori universali (es. libertà, giustizia), senza ridurlo a istanza di una legge.

Una rapida ricognizione storica permette di tratteggiare meglio quanto vogliamo sostenere. Nel capitolo IV di *An Enquiry Concerning Human Understanding* Hume osserva che l'idea di causalità non ha alcun fondamento nella ragione pura, ma è il risultato dell'abitudine derivata dalla ripetizione di eventi contingenti, attraverso cui l'intelletto giunge ad aspettarsi una determinata connessione tra causa ed effetto[439]. Kant parte da tale spunto per confutare la concezione dogmatica di causa, e recuperare tuttavia un significato trascendentale della causalità: nella *Kritik der reinen Vernunft*, in particolare nella "Deduzione trascendentale delle categorie" della seconda edizione, egli mostra che la causalità è una categoria necessaria dell'intelletto, in quanto solo mediante essa possiamo concepire un'esperienza come unitaria e conforme al principio della connessione necessaria tra i fenomeni[440]. Di conseguenza nella deduzione trascendentale la causalità viene assunta tra le categorie[441]. Nell'interpretazione della scuola del Baden, e di Windelband in particolare[442], agisce su questo profondo snodo teorico anche l'influenza di Hermann Lotze, e si può ipotizzare più di *Mikrokosmos* che della *Logik*[443].

[439] Hume, in *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), capitolo IV, introduce l'idea che la causalità sia una costruzione mentale derivante dall'abitudine, piuttosto che un principio intrinseco della realtà, delineando così una netta distinzione tra conoscenza empirica e razionale.

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

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

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

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

I valori e le finalità sono a pieno titolo passibili di conoscenza scientifica. La causalità non è soltanto meccanica, e il teleologismo trova nuovamente un posto legittimo nella spiegazione scientifica. Il concetto di valore stesso reintroduce un certo teleologismo nella conoscenza e nella causalità[444]. Mostrando inoltre autonomia di pensiero rispetto a Lotze, nel primo scritto di Windelband, *Die Lehren vom Zufall* del 1870, la causalità è il risultato dell'intersezione di molteplici serie causali indipendenti, che possono dar luogo a eventi casuali. Il "caso" non è inteso pertanto come una mera negazione del principio di causalità, ma come qualcosa che incarna la complessità delle relazioni tra serie causali che, pur coincidendo nello spazio e nel tempo, non sono legate da un rapporto diretto di causa ed effetto [445]. Nel suo primo scritto Windelband aveva quindi già distinto tra caso assoluto e caso relativo. La logica formale aristotelica non era stata sostituita da parte del kantismo da una teoria altrettanto completa. Per questa situazione si era verificato nella seconda metà del XIX secolo anche un fiorire di libri di logica, compreso quello di Lotze. Windelband nella sua dissertazione dottorale enfatizza in tal senso la necessità di comprendere la casualità nel suo rapporto con la contingenza.

L'impostazione neokantiana sud-occidentale attribuisce alle scienze umane un tipo differente di interesse conoscitivo. L'obiettivo è non tanto la formulazione di leggi universali quanto la comprensione di significati di ordine simbolico e culturale orientati a valori.

Non a caso, quando Rickert riflette in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* sulle condizioni in cui possono darsi nel senso nomologico delle scienze naturali "leggi storiche" ci tiene a sottolineare che esse non possono mirare a generalizzazioni universali ma rispecchiano soltanto delle regolarità[446]. Le leggi storiche possono essere considerate come regolarità o schemi che emergono dall'osservazione di fenomeni specifici nel loro contesto culturale e storico. Ridefinire l'oggettività col fine di

---

teleologismo di Lotze è debitore della lunga polemica del maestro con l'ontologia herbartiana. In tale prospettiva, Windelband radicalizza il contrasto Lotze-Herbart, trasformando il finalismo dinamico di Lotze in un antidoto polemico contro la concezione statica della *Wirklichkeit* herbartiana, visto come residuo di un meccanicismo naturalistico, incapace di giustificare un legame tra indagine scientifica e regno dei valori.

[444] La logica, benché radicata nella formalità, non può essere separata dalle implicazioni teleologiche: ogni sistema di pensiero razionale mira a uno scopo ultimo, ossia il raggiungimento della conoscenza valida e della verità universale. Cfr. Lotze 2010 [1874], 1089 e sgg.

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

[446] Rickert 2002 [1896-1902], 261, ed in particolare vd. inoltre Rickert 2007 [1901], per una riflessione sul ruolo dei concetti generali per i fini conoscitivi delle scienze storiche.

includere tra le scienze tanto le discipline naturali quanto quelle umane non implica un ridimensionamento epistemologico, ma al contrario un riconoscimento della peculiarità metodologica che caratterizza le scienze umane, arricchendo la definizione di *Wissenschaft*. Ci sono comunque concetti generali nelle scienze umane, ma essi sono strumenti e non fini della conoscenza.

Il saggio di Windelband *Was ist Philosophie?* (1882) pone a tema questi problemi, e presenta alcuni abbozzi di un'elaborazione epistemologica *sui generis*. Se ne consideriamo le idee fondamentali, notiamo un'epistemologia che tenta di mantenere un legame con la concretezza storica. Come già ribadito, Windelband sostiene che il senso della filosofia coincide con il significato culturale, vale a dire con il ruolo che in ogni epoca ha avuto la conoscenza scientifica. Ciò implica che la filosofia debba fungere da mediatrice tra l'universale e il particolare, ovvero tra i principi trascendentali e l'analisi concreta della dimensione storica, tra le strutture universali del sapere scientifico e la specificità storica degli eventi umani. La filosofia, inoltre, non può esulare dall'indagine gnoseologica sulle categorie, che informano il nostro modo di conoscere.

L'indagine sulle categorie è già implicata nel concetto di *Normalbewusstsein*, ossia di "coscienza normale", peculiare forma in cui Windelband elabora la dottrina kantiana della "coscienza in generale"[447], come una forma di consapevolezza non empirica, ma orientata ai valori, che, come affermato da Lotze, non sono, bensì valgono[448]. Coerentemente con il pensiero di Kant l'indagine sull'oggettività della conoscenza è possibile attraverso la coscienza, perché essa deve elaborare i contenuti empirici attraverso lo schematismo trascendentale.

La definizione della filosofia come "scienza della coscienza normale" rappresenta il punto di partenza ideale per comprendere il legame indissolubile tra conoscenza, valori e cultura nella riflessione di Windelband. Questa enunciazione implica difatti da un lato l'individuazione della struttura della coscienza (aspetto ontogenetico), dall'altro di come questa coscienza sia storicamente – ossia culturalmente – ricca (aspetto filogenetico). Il concetto di valore (*Wert*) risulta ciò che orienta non solo la conoscenza, ma anche l'analisi critica di una cultura, che è una conoscenza di secondo ordine, in quanto riflessiva[449]. Tale

[447] Cfr. Arnheim 1909.
[448] Lotze 2010 [1874], 987 e sgg.
[449] Vd. Windelband 1910b, 504. C'è un'ambiguità nella *Kulturphilosophie* di Windelband – da un lato i valori eterni sono l'orientamento teleologico verso cui si dirige la conoscenza, dall'altro sono costituiti nel soggetto empirico in maniera comunitaria. Come si congiungono questi due aspetti? Attraverso la primazia

posizione emerge chiaramente nella distinzione che Windelband opera tra la funzione critica della filosofia e la sua capacità di mediazione culturale, sottolineando che proprio alla filosofia spetta essere il perno della dazione di senso al mondo, in quanto espressione discorsiva del giudizio riflettente kantiano essere il perno della dazione di senso al mondo. Una filosofia così intesa richiede logicamente la sua integrazione in un processo di sviluppo. Se essa, in quanto comprende anche l'analisi della cultura, e un costante confronto con il contesto storico e culturale è di necessità imbrigliata al flusso del divenire. Vedremo più avanti alcune conseguenze di una tale concezione.

La filosofia, pertanto, deve prendere in considerazione sia l'aspetto assiologico che quello gnoseologico, e inoltre – di necessità per il suo legame con la scienza – elementi di ordine epistemologico, se non addirittura di "sociologia della scienza". Ancora nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband enfatizza il compito della filosofia nel promuovere il pensiero critico e il carattere aperto e irrisolvibile dei problemi fondamentali della filosofia.

Il legame tra la coscienza normativa e la realtà empirica, articolato tramite il concetto di *Sollen* (dover-essere), è centrale in *Was ist Philosophie?*, dove Windelband definisce la filosofia come una scienza delle norme, distinta tanto dal fatto empirico quanto dalla costruzione metafisica. Windelband costruisce una connessione tra la *critica della conoscenza* kantiana e il teleologismo etico di Lotze, valorizzando l'interesse etico nell'interpretazione della ragione umana. In linea con Lotze, egli critica le metafisiche herbartiana ed hegeliana per aver dato per scontato il passaggio dall'universo rappresentativo a quello concettuale e per aver identificato le forme del pensiero con le forme del contenuto, privando così il sistema filosofico del necessario momento della fondazione. Rispetto a Lotze, però, Windelband attribuisce alla fondazione un ruolo ancora più centrale, riducendo la metafisica a un momento intermedio tra logica ed etica e riportando in primo piano la soggettività, intesa come coscienza in generale. Questa coscienza, pur essendo pensabile, non è conoscibile in sé, ma si riferisce sempre all'esperienza come funzione costitutiva della sua stessa operatività.

Il regno della libertà, inteso come regno dei fini, emerge nella natura come una provincia accessibile alla ragione solo attraverso la rottura che la coscienza introduce

---

etica, per cui i valori sono un ideale regolativo. Si è usata pertanto in maniera bifronte l'espressione "analisi di una cultura", quale genitivo insieme soggetto e oggettivo.

nello scorrere della vita naturale. Questo raccogliersi del movimento psichico nell'unità della coscienza (*Bewusstsein*) non rappresenta un "prodotto nuovo", ma è un possibile essere originario tanto quanto l'essere dato in senso naturale. La coscienza normativa non si configura dunque come una realtà autonoma, ma come una condizione di possibilità, un punto di riferimento necessario ogni volta che ci si confronta con un fenomeno dotato di significato, il quale trova il suo senso attraverso il rinvio ai valori mediati dalla norma.

Tuttavia, Windelband non rinvia mai a una dimensione ontologica autonoma: la coscienza rimane funzione dell'esperienza nei suoi molteplici ambiti (teoretico, estetico, etico), in quanto sempre relazionata al contenuto. All'interno della coscienza normativa non si stabilisce una relazione strumentale, per cui un elemento funge da mezzo per un altro che è fine - ad esempio, la materia come mezzo della verità o il fenomeno come mezzo dell'idea. Windelband corregge l'orizzonte ontologico del teleologismo proprio per cogliere la relazione funzionale tra coscienza empirica e coscienza normativa.

In questa prospettiva, il *poter essere* e il *dover essere* non si connettono attraverso una realizzazione metafisica, ma attraverso l'individualità della coscienza e la scelta personale. La coscienza può essere differente dalla sua datità psicofisica proprio perché possiede, originariamente, una disposizione al *Sollen*, al dover-essere come norma trascendentale. Tuttavia, questo *Sollen* non determina nulla nel regno dell'effettualità se non in relazione alla coscienza empirica, in cui esso trova il proprio radicamento e la propria attuazione. In definitiva, la validità normativa si realizza non come un'imposizione ontologica, ma come una tensione etica che si manifesta nella libertà, nel momento in cui la coscienza riconosce e attua le norme nel contesto della propria esperienza[450].

La filosofia, come "attività critica" ha duplice fine: da una parte, deve fungere da critica e riflessione sul sapere umano; dall'altra, deve dare l'indirizzo all'interesse scientifico. Essa, quindi, assume un ruolo etico, offre una giustificazione critica e valida della conoscenza scientifica e del progresso culturale e storico dell'umanità. In questo modo, Windelband integra la filosofia nella dimensione pratica della vita umana, rendendola non solo un'attività speculativa, ma anche un agente di trasformazione attivo.

Essa si pone come una forma di mediazione tra la rigorosità logico-epistemologica e la vitalità storica e culturale, seguendo un progetto già anticipato nella prefazione al

[450] Cfr. Bonito Oliva 1990, 47.

primo volume della *Storia della filosofia moderna*, quello di ritrovare nelle varie sfere culturali le componenti di fondo del pensiero contemporaneo[451]. Questa funzione di mediazione risulta decisiva per un'indagine radicale sulla ragione della scientificità delle stesse scienze. Essa riflette, inoltre, sulle condizioni di possibilità del sapere storico, e sul significato degli eventi umani.

La riflessione di Windelband sulle categorie kantiane di causalità e finalità si inserisce con naturalezza nel quadro di una filosofia intesa come scienza della coscienza normale, alla luce della distinzione metodologica tra scienze naturali e scienze storiche. Nella prefazione da lui scritta nel 1908 per la *Kritik der Urteilkraft*, Windelband sottolinea l'uso differenziato delle categorie kantiane di causalità e finalità[452]: mentre la causalità costituisce il principio fondante delle scienze naturali nel loro metodo meccanicistico, la finalità si rivela indispensabile nell'indagine della dimensione storica, richiedendo un approccio teleologico e una comprensione che tenga conto del contesto culturale[453].

4.1 Nascita della filosofia e nascita della scienza pura

Ricolleghiamoci ora a una traccia non sviluppata appieno nel capitolo precedente per esigenze espositive. Abbiamo visto che il saggio del 1882 *Was ist Philosophie?* è centrale sia dal punto di vista cronologico sia tematico all'interno della produzione dell'autore, poiché presenta per la prima volta molti dei temi che verranno ulteriormente sviluppati negli scritti successivi. Questo testo intreccia questioni epistemologiche, etiche e storiche, delineando una visione del ruolo culturale della filosofia, come agente di unificazione delle molteplici sfere dello scibile umano. Abbiamo già citato l'espressione di Windelband che «*die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Kulturbedeutung der Wissenschaft*.»[454] Questo pensiero è centrale per comprendere l'universo di pensiero dell'autore.

Nel saggio, Windelband analizza il processo di autonomizzazione del pensiero scientifico, affermando che:

[451] Windelband 1878, I, V.
[452] Windelband 1908b, 513-514.
[453] Windelband 1908b, 514.
[454] Windelband 1882b, 25.

> Non appena la scienza diventa si autonomizza come impulso della conoscenza per la conoscenza stessa, assume il nome di filosofia: quando poi la conoscenza unificata si divide nei suoi rami, la filosofia è la conoscenza sintetica, conclusiva, universale sul mondo. Non appena il pensiero scientifico si riduce di nuovo a un mezzo di riflessione etica o di contemplazione religiosa, la filosofia si trasforma in un'arte di vivere o in una formulazione di convinzioni religiose. Non appena la vita scientifica ritorna libera, anche la filosofia riscopre il carattere di conoscenza autonoma del mondo e, quando comincia a rinunciare alla soluzione di questo compito, si figura essa quale in una teoria della scienza stessa[455].

La filosofia, dunque, nasce in maniera costitutiva come riflessione che si autonomizza dai saperi tecnico-pratici. Dunque, essa rappresenta all'inizio un nome generico per la scienza, ma, con la successiva differenziazione del sapere in rami specializzati, essa assume un ruolo di sintesi, come conoscenza globale e riflessiva sul mondo. Già in questo punto si avverte il rifiuto di ridurre la filosofia a una mera teoria della scienza. Windelband non offre una semplice descrizione cronologica degli sviluppi del pensiero, ma una diagnosi delle diverse funzioni che la filosofia ha assunto nel corso della sua evoluzione. L'*Erkenntnistheorie* è infatti una fase tra le altre del pensiero filosofico: quando il pensiero scientifico viene subordinato alla riflessione etica o alla contemplazione religiosa, la filosofia si trasforma in un'arte del vivere o in una formulazione di convinzioni religiose. Tuttavia, quando la ricerca scientifica riacquista la propria autonomia, la filosofia ritrova la sua funzione di conoscenza indipendente della realtà; laddove invece rinuncia a tale funzione, essa si ridefinisce come teoria della scienza stessa.

Nell'abbozzo di ricostruzione che Windelband fornisce in *Was ist Philosophie?* emerge il legame tra funzione della filosofia e snodo storico-culturale in cui si trova ad agire. La filosofia può incarnarsi sia come organo che connette i risultati delle altre scienze in una conoscenza unitaria e comprensiva, sia come arte di vita per la condotta etica o religiosa. Inoltre, essa può divenire una sorta di "organo centrale" che offre alla scienza particolare una comprensione riflessiva. È tuttavia essenziale comprendere che questa visione storica della filosofia rappresenta una *Durchschnittsbetrachtung* (una considerazione media) [456], che tiene conto dei principali interessi delle diverse epoche

[455] Windelband 1882b, 25.
[456] Windelband intende con *Durchschnittsbetrachtung* una media che non è una "via mediana". L'uso del termine vuole indicare la "maggior parte" delle produzioni di un'epoca, ma riteniamo sia possibile inferire

storiche, senza negare che le tendenze descritte possano coesistere, in misura variabile, in ogni periodo storico.

L'esame della filosofia greca conforta queste osservazioni: già nel pensiero greco emergono le tendenze a trasformare la filosofia in un'arte del vivere o in una critica della conoscenza, e, compare allo stesso tempo, l'ideale di una conoscenza fine a se stessa, con cui sorge lo stesso pensiero filosofico in senso pieno, e che non è mai del tutto scomparso dall'orizzonte della cultura europea. La tensione tra questi due poli – la filosofia come arte del vivere e la filosofia come conoscenza pura – attraversa tutta la storia del pensiero occidentale, configurandosi come una dialettica che non trova mai una sintesi definitiva e stabile. La trasformazione più significativa che la filosofia ha conosciuto si collega, tuttavia, al nome di Kant. Con Kant, la filosofia non si presenta più come metafisica delle cose, bensì come metafisica della conoscenza, non più come una storia genetico-psicologica, ma come un'indagine critica sui fondamenti del sapere scientifico. Questa trasformazione rappresenta una svolta radicale nella comprensione del ruolo della filosofia: da disciplina che si occupava della genesi dei concetti, la filosofia diventa un'indagine critica sulle condizioni di possibilità del conoscere. Questo significa in definitiva che con Kant la filosofia diventa una teoria formale della conoscenza, nel senso che essa ha il perno nell'adeguatezza non delle nostre rappresentazioni a un "oggetto vero" esterno alla coscienza, ma alla legalità nel processo conoscitivo.

Windelband non si limita quindi a mostrare il ruolo unitario della filosofia, il cui carattere è di *Welterkenntnis*. La storia della filosofia è la storia degli interessi culturali[457]. Gli interessi culturali vengono costitutivamente ricostituiti dallo sguardo critico della filosofia, che permette la composizione in *Welterkenntnis* della molteplice costellazione degli oggetti culturali.

> Inizialmente, quindi, l'intera scienza in generale, la filosofia, nello stato differenziato delle scienze particolari, diventa in parte l'organo che unisce le realizzazioni di tutte le altre in una conoscenza totale, in parte un membro che entra al servizio della vita morale o religiosa, e in parte infine l'organo centrale nervoso in cui il processo vitale degli altri organi deve giungere alla coscienza[458].

senza timore di sbagliare che Windelband è ben lontano da una visione "statistica", ma intende una valutazione qualitativa dei contributi spirituali di un'epoca più che una considerazione di ordine numerico.

[457] Windelband 1882b, 25.

[458] Windelband 1882b, 25-26.

La filosofia ha il ruolo di portare alla coscienza un significato complessivo della ricerca spirituale. Windelband puntualizza però il significato di questa conoscenza:

> È evidente che questa rassegna della storia del nome della filosofia è un'osservazione media, che aderisce all'interesse principale delle diverse epoche, e che non vuole negare o trascurare il fatto che le quattro tendenze particolari che sono state qui distinte corrono fianco a fianco in tutte le epoche, per ciascuna delle quali è stato qui abbozzato un significato generale specifico di "filosofia". Già nella filosofia greca si fanno sentire le tendenze a trasformare la filosofia in arte di vivere o in critica del sapere; e, d'altra parte, l'ideale del sapere fine a se stesso non è mai del tutto scomparso dalla sfera di visione dell'umanità europea. Qui le inclinazioni dell'individuo retrocedono dietro il dominio della coscienza collettiva[459].

La svolta kantiana apre una vera e propria nuova fase nella storia del pensiero filosofico e nella storia della cultura:

> Non si è ancora parlato del cambiamento più importante che la filosofia ha subito: è quello che è legato al nome di Kant. Essa è la conseguenza diretta di quella quarta fase, in cui la filosofia è apparsa come teoria della scienza. Cosa significa teoria della scienza[460]?

Dall'argomentazione di Windelband possiamo trarre alcune conclusioni che suggeriscono una riflessione già orientata in senso *kulturphilosophisch*. Se la storia del nome della filosofia coincide con la storia del significato culturale della scienza, si ha la conseguenza, estremamente rilevante, che le fasi storiche della filosofia hanno una corrispondenza con le condizioni sociali della scienza a esse contemporanee. La filosofia è la storia della funzione culturale della scienza [*Wissenschaft*], ricordando che per "sapere scientifico" Windelband intende il complesso delle forme umane di sapere. Questo include sia l'ambito matematico-naturale sia quello umanistico-culturale. Di conseguenza, le fasi della filosofia hanno una costituzione legata in modo intimo alla loro interazione con la cultura umana complessiva. Questa riflessione riguarda anche le scienze naturali (si pensi ad es. all'empirismo, sia antico che moderno, o al positivismo). Windelband riconosce che ogni epoca presenta molteplici produzioni filosofiche differenti e non si propone di fornire un ritratto monodimensionale. Tuttavia, si concentra

[459] Windelband 1882b, 26.
[460] Windelband 1882b, 27.

sulle tendenze principali che caratterizzano ciascun periodo, cercando di individuare i tratti predominanti del loro significato culturale.

Tali affermazioni non sono aliene a considerazioni pertinenti la *Sozialphilosophie*. Essa esamina come le forme di vita sociale influenzino e definiscano l'elaborazione concettuale. È importante distinguere la *Sozialphilosophie* dalla *Kulturphilosophie*: mentre quest'ultima si occupa del rapporto tra cultura e valori, la prima indaga l'interazione tra forme sociali e pensiero. Nel ragionamento di Windelband tali riflessioni sono contigue a quelle sulla filosofia della storia, in quanto tutte pertengono la dimensione etica, nel senso etimologico del termine.

L'esame *kulturphilosophisch* prenderà poi forma più riconoscibile in indagini come quella di *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhundert*, che appare nel 1909. La filosofia tedesca dell'Ottocento è analizzata in questo lavoro nella relazione tra i vari sistemi di pensiero e lo "spirito culturale". Un esempio viene dalla filosofia hegeliana, la quale è interpretata come superamento del moto culturale romantico, che non era sufficiente a fornire una base stabile per affrontare le sfide politiche e sociali del XIX secolo, come la frammentazione degli Stati tedeschi e l'assenza di una coesione nazionale. Lo hegelismo è stato un progresso necessario, ponendo lo Stato non solo come strumento politico, ma come fondamento per la ricostruzione post-romantica di una cultura condivisa e di un ordine stabile[461].

Torniamo tuttavia a seguire l'esposizione del saggio *Was ist Philosophie?*:

> In relazione ad altri oggetti, la teoria indica la spiegazione di fenomeni dati a partire dalle loro cause e l'istituzione di quelle leggi secondo le quali si svolgono i processi causali del gruppo in questione. Prima di Kant, il compito della filosofia era stato concepito nello stesso senso: era quello di comprendere la scienza. Aveva lo scopo di spiegare l'origine delle idee e di dimostrare le leggi secondo le quali esse si sono trasformate in intuizioni scientifiche, in concetti generali e nelle loro connessioni di giudizio. È del tutto evidente che, se la filosofia è concepita in questo modo come una scienza genetica esplicativa per il pensiero scientifico, essa appare completamente dissipata nelle ricerche sulle leggi dello sviluppo della mente: allora essa è metà psicologia individuale, metà storia culturale, ciò che i francesi chiamano "ideologia". Essa mostra secondo quali leggi generali si realizzano in modi naturalmente necessari la certezza dell'individuo e il modo di pensare dei popoli civili. Da ciò si comprende il concetto di conoscenza

[461] Windelband 1909b, 26-49.

> psicologica e storica intesa nel concetto di scienza: essa vuole spiegare questi fatti allo stesso modo degli altri fatti spirituali[462].

Il modello critico di Kant sposta il focus dalla genesi storica o psicologica della conoscenza alla sua giustificazione trascendentale, svincolando la filosofia dalla dipendenza empirica per fondarla su un'indagine critica:

> Se, dunque, Kant, rinunciando alla metafisica precedente, si sentì inizialmente costretto a definire la filosofia come la metafisica non delle cose ma della conoscenza, per lui questa teoria della conoscenza non era una storia individuale o storico-culturale dello sviluppo, né una teoria genetico-psicologica, ma un'indagine critica[463].

Sono possibili due orientamenti alla filosofia: uno storico-relativistico, che rischia di disperdersi nella molteplicità che limita a seguire la storia nel suo fluire, catalogando dottrine, nomi e idee senza una griglia normativa, e rischia di diventare una mera descrizione cronologica o culturale; e uno sistematico-normativo, che offre una base solida per selezionare e valutare le dottrine andando oltre il dato storico o psicologico.

> A questo punto sembrano aprirsi solo due strade del tutto coerenti: o si segue la storia stessa in tutte le meraviglie del suo nome, e si lascia che l'esposizione storica vaghi da un argomento all'altro, tanto quanto l'interesse "filosofico", oppure si prende come base una definizione definita della filosofia, e in base a questa si procede alla selezione e alla depurazione delle singole dottrine[464].

Windelband distingue tra diversi sistemi filosofici, ciascuno con un proprio oggetto di indagine specifico: vi sono sistemi che si propongono di abbracciare tutto ciò che è o addirittura "ciò che è possibile", e altri che, invece, restringono il campo d'indagine ai "fondamenti ultimi" dell'essere e del pensiero, alla dottrina dello spirito o alla teoria della scienza. Questa differenziazione, lungi dal ridurre la portata della filosofia, ne dimostra la fecondità e la capacità di adattarsi ai diversi contesti storici e culturali:

> Per quanto riguarda gli oggetti, accanto a quei sistemi filosofici che fanno di tutto ciò che è, o anche di "ciò che è possibile", il suo oggetto, ci sono altre altrettanto importanti che limitano strettamente il suo campo di indagine, sia per esempio ai "fondamenti ultimi" dell'essere

[462] Windelband 1882b 27.
[463] Windelband 1882b, 29.
[464] Windelband 1882b, 15.

> e del pensiero, sia alla dottrina dello spirito, sia alla teoria della scienza, etc[465]...

La filosofia ricostruisce un orizzonte di significato che riunisca sia l'elemento teoretico-intellettivo sia la dimensione etico-culturale dell'esperienza umana. Il carattere normativo del concetto di valore (*Wert*) a un ruolo normativo sullo sviluppo del sapere. In effetti, la filosofia di Windelband è animata da un'idea molto feconda: quella di riuscire a integrare e comprendere le diverse forme del sapere umano all'interno di un quadro unitario che sia capace di rappresentare le specificità di ciascuna epoca e ciascuna disciplina senza costringerle in una schematizzazione tetragona. Tale fecondità spicca nell'indirizzare lo sforzo teoretico non verso una sintesi del sapere umano in un'ipotesi di totalità di senso attuale (oltre cioè il legittimo uso regolativo dell'idea trascendentale di totalità), ma al contrario nel valorizzare la peculiarità di ogni disciplina e di ogni contesto storico. Lo strumento concettuale attraverso cui giungere a questo risultato è una riflessione che integra la validità trascendentale dei giudizi con la loro storicità. La filosofia si rivela di conseguenza una riflessione critica sulle metodologie e sui suoi scopi stessi. Non si tratta tuttavia di sovrapporre una struttura normativa astratta alle singole scienze, ma di riconoscere che la pluralità metodologica non solo esiste, ma è necessaria.

La speculazione filosofica trova così il suo significato più pertinente quale critica delle forme del sapere, che per un verso è in grado di mantenere il rigore trascendentale kantiano, ma dall'altro già dimostra una tensione verso un ampliamento ponderato del criticismo attraverso una riscrittura dei limiti (*Grenzen*) dei domini (*Bereiche*) aperti all'indagine critica. L'estensione dei domini non consiste dunque in un travalicamento dei confini definiti dalla filosofia critica, ma in un arricchimento del loro significato: il filosofo critico non si attarda più soltanto entro i recinti del sapere scientifico-naturale, ma trova la via di collegamento tra validità trascendentale e storicità. Così, Windelband non abbandona il rigore speculativo kantiano, ma apre alla scienza critica il campo (*Feld*) della comprensione delle dinamiche filosofico-culturali, riconoscendo nei valori un principio normativo. Si tratta di un ideale, che rende conto dell'instaurata pluralità metodologica senza smarrire l'unità del sapere, e che trova nella "scienza della coscienza normale" la sua forza centripeta. Il riferimento alla coscienza conoscente (non empirica, ma "generale", "normativa") fa da garante a tutela da ogni applicazione indebita, ossia

[465] Windelband 1882b, 14.

non fondata. Il ruolo della filosofia è dunque di chiarire i presupposti trascendentali, le categorie e i principi che rendono possibile l'apprensione del reale.

4.1.1 Sulla *Repubblica* platonica

Con la riflessione sul ruolo della scienza contenuta in *Was ist Philosophie?*, Windelband formula un'idea fondamentale di ordine storico-culturale, ossia quella per cui nella società occidentale l'ideale platonico del sapere tecnico, dell'arte di governo al potere sia stato un indirizzo ispiratore di lunghissima durata. Tale affermazione attraversa l'analisi complessiva da lui elaborata.

Nel suo lavoro su Platone, di qualche decennio successivo (esce infatti in prima edizione nel 1900 in una collana di introduzioni filosofiche), Windelband si richiama a quest'osservazione, e dedica un capitolo, il sesto, al ruolo del filosofo greco quale *Sozialpolitiker*. Egli riflette sull'opposizione platonica alla democrazia, radicata nella concezione del sommo bene quale principio primario di carattere ontologico ed etico. La democrazia affida invece il potere a sofisti e oratori[466], ossia non agli esperti (conoscitori dell'ἐπιστήμη).

Se seguiamo l'argomentazione di Was ist Philosophie?, troviamo che, discutendo dell'evoluzione della filosofia, Windelband sostiene che esistono due vie del filosofare: seguire la storia in tutte le sue complessità e contraddizioni, oppure fondarsi su una definizione chiara di filosofia e usarla come criterio per selezionare e valutare le diverse dottrine. Windelband imbocca con decisione la via critico-normativa. Egli afferma che: «Solo quando ci si sarà resi chiara a se stessi questa storia del nome filosofia, si sarà anche in grado di determinare ciò che sarà valido in futuro con la dichiarazione di una validità più che individuale per portare questo nome»[467]. L'esame filosofico da lui teorizzato consiste infatti nel ricostruire in maniera critico-filologica il ruolo svolto dalla filosofia in una determinata costellazione storica. Si noti inoltre come in questa ricostruzione si ritrovi l'applicazione concreta nella storiografia del metodo critico come delineato nel saggio coevo su metodo critico e metodo genetico. Il significato fattuale della filosofia è

[466] Windelband 1900a, 154.
[467] Windelband 1882b, 18.

sicuramente influenzato dalla sua *Ursprung*, ma la ricostruzione critica non si limita a un mero lavoro storico-descrittivo, bensì mira a individuare i principi normativi che consentono di determinare il valore universale delle sue diverse manifestazioni nel tempo.

La storia della filosofia è anche plasmata dalla stratificazione dei risultati che ha assunto, alcuni dei quali sono diventati punti fermi. Afferma con enfasi Windelband che dobbiamo ai Greci non solo il termine φιλοσοφία, ma anche il suo primo significato, che nell'epoca di Platone si afferma come designazione tecnica di un sapere ampio e organico, simile al concetto tedesco di *Wissenschaft*. Tuttavia, esso si distingue per incarnare un ideale di παιδεία, una filosofia intesa come arte di vita che unisce dimensione teoretica ed etica, riflettendo un sapere orientato tanto alla conoscenza quanto alla formazione del carattere e alla pratica esistenziale.

Egli si sofferma sulla traduzione del termine greco φιλοσοφία come 'Philosophie', sottolineando come sia cruciale interpretare il significato originario del termine per evitare fraintendimenti. Ad esempio, nel riferirsi nuovamente a Platone, Windelband chiarisce che φιλοσοφία non indica solo una speculazione metafisica, ma un'educazione scientifica che deve essere al centro della politica, esibendo una visione profetica dello sviluppo della vita europea:

> Non bisogna mai dimenticarlo nelle traduzioni, in cui spesso sorgono malintesi quando φιλοσοφία è reso con "filosofia" e crea così il pericolo che il lettore moderno comprenda la parola nel senso molto più ristretto di oggi. Invece di tanti esempi, ne basti uno! Un noto detto platonico è facilmente traducibile come: "Non ci sarà fine al male dell'umanità fino a quando il potere politico e la filosofia non coincideranno". Com'è comodo sorridere quando si pensa alle riflessioni metafisiche, quando si pensa al "filosofare", e ai professori un po' goffi e agli studiosi solitari quando si pensa al "filosofare"! Ma si traduca correttamente! E quando scopriamo che Platone non chiedeva altro che un governo che fosse nelle mani della cultura scientifica, possiamo forse vedere come profeticamente egli anticipò con ogni esternazione lo sviluppo della vita europea[468].

Un'affermazione di questa portata è possibile solo se è presente la consapevolezza storica nel trattare i concetti filosofici, evitando fraintendimenti derivanti dall'interpretazione moderna di termini antichi. A tal proposito, Windelband cita una frase platonica: «Es werde der Übel der Menschheit kein Ende sein, ehe nicht politische Macht

[468] Windelband 1882b, 19.

und Philosophie zusammenfallen [Non ci sarà fine ai mali dell'umanità finché potere politico e filosofia non coincideranno]». Tradotta in modo accurato, ciò significa che Platone auspicava che il governo fosse nelle mani di chi possedeva un'educazione scientifica, piuttosto che nelle mani di metafisici astratti o dall'immagine contemporanea di accademici isolati dalla realtà[469].

Nel *Platone* Windelband afferma che ogni unità della volontà, per mezzo di cui «si deve rinvenire la salvezza dello Stato, è possibile solo in virtù dell'unità di convinzione [*die Einheit der Ueberzeugung*]: e questa convinzione non può, naturalmente, essere un'opinione, ma deve essere la vera conoscenza del sommo bene, non può essere cioè altrimenti che la scienza o la filosofia [*die Wissenschaft oder die Philosophie*]»[470], qui usati come sinonimi. Nell'ideale di Platone «la disciplina della vita pubblica [*die Ordnung des öffentliche Lebens*]» è possibile solo attraverso la conoscenza scientifica [*die wissenschaftliche Erkenntnis*]. Il filosofo, inteso come l'uomo di scienza, è obbligato ad assumere il governo in quanto deve guidare i cittadini verso la corretta aspirazione, seguendo l'ideale greco del sapere quale nesso indissolubile teoretico ed etico. Continua Windelband che «questo atteggiamento è la virtù, e quindi è vero che lo scopo dello Stato giusto è solo questo, ma i cittadini diventano virtuosi proprio attraverso la conoscenza, e quindi ne consegue già l'esigenza platonica del dominio della scienza nello Stato»[471]. Senza approfondire a fondo la correttezza filologica di questa interpretazione, che ha comunque eco in opinioni politiche pressoché coeve espresse da Windelband[472], si sottolinea quanto afferma un autorevole interprete dalla *Repubblica* platonica, quale Mario Vegetti[473], ossia che Platone considerava quest'ideale non come

[469] Windelband 1882, 19.
[470] Windelband 1900a, 154.
[471] Windelband 1900a, 154.
[472] Si fa di nuovo riferimento al disprezzo manifestato da Windelband nei confronti degli ordinamenti democratici nella sua lettera a Georg Jellinek del 28.12.1877, riportata in Bohr e Hartung 2020, 232-233.
[473] Si vd. l'introduzione di Vegetti 2007, 140, in Platone 2007. Si ricorda qui il passo da *Repubblica* 473c-d, ἕως ἂν οὗν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεῦσαι τυγχάνωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ νῦν λεγόμενοι βασιλεῖς τε καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο τὸ αὐτὸ ἐπὶ ταὐτὸν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν ἐχόντων τὰς φορὰς πλείους ἐκτὸς ἑκατέρου φύσεως ἀναγκασθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν, ὦ φίλε Γλαύκων, παῦλα ταῖς πόλεσιν, οὐδὲ δοκῶ ἀνθρωπίνῳ γένει. [«A meno che i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano»](Platone 2007, 716-717).

un'utopia nel senso rinascimentale, bensì come una *condizione di possibilità* della riforma della città-Stato.

Questa precisazione è cruciale per comprendere come Windelband veda nel ruolo storico della filosofia non un'astratta contemplazione teorica, ma una forza viva, capace di incidere concretamente sulla realtà politica e culturale. La filosofia kantiana conserva un aspetto platonico nel ritenere che i giudizi della ragione debbano basarsi su criteri di validità universale che trascendono la pura contingenza empirica. La peculiarità della costruzione teorica di Kant sta nel vedere nella via critica l'unica che non si areni nelle secche di un'analisi storica particolare, che non può fornire al giudizio criteri per le proprie valutazioni. Windelband integra inoltre il tema kantiano della "critica" come strumento di delimitazione del sapere con un'etica normativa che trova nella filosofia di Kant il modello di una regolazione razionale della libertà umana, parallela al ruolo attribuito da Platone al filosofo nella sua *Repubblica*: colui che governa secondo la scienza del bene supremo.

Tornando alla ricostruzione storica proposta in *Was ist Philosophie?*, una filosofia come sapere autonomo si colloca nella stessa costellazione storica appena accennata: la curiosità dello *spirito culturale* [*Kulturgeistes*] greco porta al concepimento dell'idea del sapere come valore assoluto [*absoluter Wert*], indipendente da necessità immediate di tipo pratico e dalla sapienza religiosa[474]. La filosofia smette così di essere una saggezza [*Weisheit*] e sorge in senso proprio. Attraverso uno sforzo intellettuale [*Wissentrieb*] la filosofia diventa sempre più sapere concettuale, e si libera dalle origini mitiche e dalle necessità quotidiane, diventando una forza spirituale attiva della vita culturale, un vero e proprio strumento di essa, come già lo era l'arte[475]. Ha inizio così quello che Windelband definirà il carattere proprio del pensiero occidentale (egli scrive dell'"occidentalismo" [*Okzidentalismus*]), cosa che rende i greci i fondatori della civiltà occidentale.

Ci si è dilungati nell'esposizione di queste dense pagine del saggio *Was ist Philosophie?* perché chiariscono con nitore maggiore di altre opere un punto dirimente del pensiero di Windelband. Ci riferiamo alla sua idea che la filosofia sia *ab origine* espressione costitutiva di uno snodo storico-culturale determinato. Si vuole evidenziare che la filosofia si costituisce nella sua tendenza principale in dipendenza dalla funzione

[474] Windelband 1882, 19.
[475] «Proprio come l'arte, anche la scienza è stata trasformata in un organo indipendente della vita culturale» (Windelband 1882b, 20).

culturale della scienza in quell'epoca. Se si assume ciò, si può dedurre di conseguenza che Windelband abbia sempre inteso la storia della filosofia, dato che la filosofia è una tessera importante nel mosaico della cultura propria di un popolo. La ricostruzione della storia della filosofia non si limita solo alle dottrine, ma coinvolge la cultura che ne costituisce il sostrato, tolto il quale, la filosofia stessa si ridurrebbe sostanzialmente a un elenco inanimato di assiomi.

Si osservi che quanto affermiamo non entra in conflitto con una concezione criticamente intesa della storia. Non è necessario, infatti, ipotizzare una vena storicista, poiché la concezione fondamentale della filosofia intesa come scienza della coscienza normale implica che ogni epoca debba essere compresa nel suo intero nesso storico-culturale. L'apparente paradosso risiede nel fatto che, se si frammentasse la ricostruzione storica in compartimenti stagni (storia della filosofia, storia della cultura, storia della religione, storia politica, ecc...), risulterebbe impossibile, proprio secondo la concezione neocritica di Windelband, cogliere il sistema di valori a cui il *Kulturmensch* di una determinata epoca faceva riferimento. Inoltre, tale frammentazione ostacolerebbe lo studioso della storia contemporaneo nel compito di ricostruire e valutare una dottrina alla luce dei suoi elementi normativi.

Un esame delle pagine dedicate alla filosofia greca consente, inoltre, di chiarire un punto centrale dell'opinione di Windelband sull'intellettualismo greco, che approfondiremo a breve: esso era profondamente radicato nel sistema culturale complessivo dell'epoca, costituendone autenticamente "corpo e sangue". È dunque fondamentale non confonderlo con gli intellettualismi e i logicismi della filosofia e della logica moderne, da cui differisce *toto coelo* per funzione, significato e ruolo nella vita culturale.

La ricostruzione di Windelband informa anche la meditazione sul ruolo *epochemachend* della svolta copernicana operata da Kant. Polemizzando contro il metodo genetico, tipico della psicologia e sostenuto anche da Dilthey, Windelband sottolinea come il metodo critico-trascendentale kantiano superi la visione psicologico-evolutiva della conoscenza. Con Kant, infatti, la filosofia abbandona l'obiettivo di spiegare l'origine delle rappresentazioni e le leggi del loro sviluppo per trasformarsi in una critica del sapere. La riflessione kantiana sposta l'attenzione dal contenuto empirico e storico delle idee alla loro validità trascendentale, riformulando la filosofia come teoria della

scienza, non più basata su spiegazioni psicologiche o storiche, ma su un'indagine critica dei fondamenti del sapere scientifico. Questo cambiamento segna per Windelband un momento di svolta che mette in secondo piano le indagini psicologiche tipiche delle sue opere degli anni '70 [476].

Prima dell'avvento del kantismo, la filosofia era largamente intesa come una scienza genetica, il cui obiettivo primario consisteva nello spiegare l'origine delle rappresentazioni e le leggi della loro trasformazione in conoscenza scientifica, concetti generali e connessioni giudicative. Wilhelm Windelband sottolinea come, in tale configurazione, la filosofia si presentasse come una disciplina composita, divisa tra psicologia individuale e storia culturale, con una struttura affine a quella definita dai Francesi come "ideologia". Windelband usa questo termine in senso tecnico, riferendosi al movimento intellettuale degli "ideologi", che si sviluppò alla fine del XVIII secolo nella Francia rivoluzionaria e, successivamente, in epoca napoleonica, proponendosi di elaborare una dottrina sistematica delle idee, e il cui principale esponente era Destutt de Tracy. Questo impianto di pensiero si collocava al crocevia tra psicologia empirica e storia delle idee, concentrandosi sulla genesi delle rappresentazioni nel loro contesto storico e sociale.

La svolta kantiana rifiuta anche questa prospettiva. Per Kant, la filosofia non si limita né alla ricostruzione storica della genesi delle idee, né alla loro interpretazione psicologica; al contrario, mira a investigare le condizioni di possibilità della conoscenza e i limiti dell'esperienza. In questa prospettiva, la filosofia kantiana è incompatibile con le pretese degli ideologi, rivendicando per sé uno statuto trascendentale distinto sia dalla storia culturale sia dalla psicologia genetica[477].

---

[476] Come visto nel capitolo precedente, Windelband utilizza i termini "critico" e "genetico" per descrivere due modi fondamentali di fare filosofia. Il metodo genetico, che Windelband associa a Socrate e alla filosofia pre-kantiana, è interessato alla genesi delle rappresentazioni e si concentra sull'analisi di come le idee emergano e si sviluppino storicamente all'interno di specifici contesti culturali e temporali. Il metodo critico, introdotto da Kant, invece, non si interessa dell'origine delle idee, ma delle condizioni di possibilità della loro validità. Questo spostamento dalla genesi storica alla giustificazione trascendentale segna una differenza metodologica fondamentale: mentre la filosofia genetica si impegna a spiegare le idee esaminandone lo sviluppo storico-empirico, la filosofia critica indaga le condizioni universali e necessarie che permettono di giustificare il sapere come valido. In questo senso, la filosofia kantiana assume un carattere normativo, volto a determinare non come le idee si siano sviluppate, ma come possano essere giustificate come conoscenza scientifica

[477] Il termine "idéologie" fu coniato dal filosofo francese Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy alla fine del XVIII secolo. De Tracy concepiva l'"ideologia" come una scienza delle idee, finalizzata a studiare le origini delle idee umane mediante un'analisi sistematica della percezione e del pensiero. La sua visione si ispirava all'empirismo di Locke e all'illuminismo, mirando a costruire una base razionale per la conoscenza

Il contributo decisivo di Kant all'evoluzione della filosofia è proprio quello di averla emancipata dalla ricostruzione genealogica dei concetti, e averla resa una riflessione sui fondamenti del conoscere e sulla struttura delle categorie che rendono possibile la conoscenza scientifica. Il saggio *Metodo critico o metodo genetico*, esaminato in conclusione del capitolo precedente, è in questo senso molto eloquente: Windelband afferma in questa sede che il compito della filosofia è di carattere logico, e puntualizza tuttavia che tale ricostruzione logica è possibile solo attraverso un'operazione di tipo teleologico[478]. Egli istituisce addirittura un paragone tra metodo critico e l'imperativo a credere [*«Glaube!»*] [479].

La riflessione di Windelband sul metodo critico ci introduce a una più ampia indagine sulle condizioni di validità del sapere. Quest'attenzione non si limita a una visione della conoscenza come rappresentazione, ma considera anche il suo radicamento in principi regolativi di carattere teleologico e normativo[480]. Un tale movimento trova una prima espressione paradigmatica nella figura di Socrate, come descritta da Windelband in *Über Sokrates* (1880). L'emergere di una "legge normativa" che sovrasta gli individui,

---

e l'educazione. Il gruppo degli "idéologues" era composto da intellettuali e filosofi vicini alla tradizione illuminista, impegnati nell'uso della ragione per comprendere e migliorare la società. Sostenitori della Rivoluzione Francese e degli ideali illuministici, entrarono progressivamente in conflitto con Napoleone Bonaparte, che li considerava astratti e distaccati dalla realtà politica. Egli criticò apertamente gli idéologues, ridicolizzandoli e accusandoli di essere incapaci di affrontare i problemi pratici del governo e della guerra, e attribuì al termine "ideologia" una connotazione negativa, riferendosi alle loro teorie come inutili speculazioni prive di applicazioni concrete. Nel periodo post-napoleonico, il Romanticismo e il conservatorismo (rappresentato da figure come Edmund Burke e Joseph de Maistre) si opposero agli approcci razionalistici e astratti degli idéologues. Gli intellettuali romantici inoltre misero in generale in primo piano il ruolo della tradizione, delle emozioni e della spiritualità nella comprensione della società, contribuendo così a ridefinire il dibattito intorno al concetto di ideologia. Vd. almeno Stein 1961.

[478] Windelband 1883, 358 e sgg.

[479] Windelband 1883, 371). Quest'affermazione, che potrebbe apparire sorprendente, si rivela invece perfettamente coerente con il richiamo kantiano alla ragione, intesa come garante della libertà e della moralità umana, elementi centrali nell'apparato concettuale badense, nonché motori stessi della speculazione filosofica. Si osservi, inoltre, che l'esito rivalutativo della religione in Windelband, come ben evidenziato nella monografia di Rossella Bonito Oliva, trova già una sua premessa in queste prime elaborazioni, pur non essendo ancora pienamente esplicitato. Il motivo religioso, infatti, emergerà in tutta la sua portata solo quando l'interesse del filosofo si concentrerà sulla ricostruzione critica delle condizioni di possibilità di una cultura e di un sistema di valori. In quel contesto, l'impalcatura religiosa – sempre intesa nei limiti di una religione "della semplice ragione" – si configurerà come un presupposto, implicito o meno, del sistema filosofico, fino a essere posta a conclusione dell'indagine dell'*Einleitung in die Philosophie*.

[480] «In questa filosofia dialogica [di Socrate] giunge alla coscienza una legislazione normativa, in base alla cui osservanza o trasgressione si deve giudicare il valore di verità della rappresentazione sorta involontariamente. Chi vuole dimostrare qualcosa a un altro, o chi si sottomette a una dimostrazione, riconosce una norma che domina al di sopra degli individui e dei loro processi rappresentativi determinati dalla natura, quale principio della loro critica. Nella ricerca comune si riflette su ciò che viene riconosciuto da chiunque professi sinceramente la verità» (Windelband 1880, 65).

suggerisce non solo una critica della *doxa*, ma la nascita di una ontologia della relazione: nel dialogo socratico non si cerca un oggetto esterno da rappresentare, ma un principio intersoggettivo che trascende ogni posizione individuale. Questa trascendenza non è metafisica, bensì performativa: si manifesta nell'atto stesso del dialogare, in cui la verità non è un dato, ma un evento.

Socrate diviene così il padre non solo di un'etica razionale, ma anche di una epistemologia normativa: chi cerca la verità si obbliga tacitamente a un principio comune che non è scritto né imposto, ma riconosciuto nel movimento dialogico stesso[481]. Questo è il primo passo verso una filosofia che supera la natura per radicarsi nell'idea. Windelband, tuttavia, dirà qualche anno dopo in *Immanuel Kant* (1884), testo in cui la *Critica della ragion pura* viene definita il testo fondativo della filosofia tedesca, che «Griechentum ist Intellektualismus»[482]. Tale diagnosi filosofica sul carattere fondativo della cultura greca vede tale intellettualismo greco come una forma di ontoteologia mascherata: esso postula non solo che la conoscenza comprenda il reale, ma racchiuda in maniera paradossale la totalità delle forme spirituali. Conoscere il bene è essere nel bene. Aristotele è in tal senso il culmine di tale intellettualismo greco, in quanto codifica questa espansione nel suo sistema, dove la conoscenza culmina nella *sophia* come contemplazione del principio primo[483]. Da un lato questo intellettualismo lega conoscenza e virtù, elevando l'intelletto a principio etico e teleologico, dall'altro, l'intellettualismo greco svela tuttavia la propria insufficienza: la realtà non si lascia ridurre a concetto. Esso ha pertanto un'aporia strutturale, in quanto inciampa nell'impossibilità di ricondurre all'intelletto tutto il reale, come mostrano i limiti delle teologie aristoteliche e neoplatoniche, e aprendo allo scarto fenomeno-noumeno, che soltanto Kant espliciterà[484].

---

[481] Windelband 1880, 65.

[482] «L'ellenismo è intellettualismo. L'attività conoscitiva, che qui per la prima volta viene esercitata per se stessa, si erge ad attività dominante dell'anima: essa deve determinare l'agire, ed è in essa stessa che si cerca anche il principio della moralità […] Tutta la filosofia greca, e tutta quella che da essa dipende, vive nel presupposto e si affatica nel tentativo che, mediante il sapere umano, si possa ottenere un'immagine del mondo definitiva, capace di restituire integralmente la realtà. In questo senso, l'aristotelismo, nella misura in cui ha esercitato la massima forza d'incidenza storica, è in effetti il tipo più puro dell'intellettualismo greco» (Windelband 1881, 109).

[483] Windelband 1881, 109.

[484] La prospettiva qui delineata si mantiene coerente con l'interpretazione critica di Windelband della tradizione filosofica greca. Egli interpreta l'intellettualismo come una tappa cruciale ma incompleta, che apre alla necessità di riconoscere l'irriducibilità della realtà rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero. Egli respinge infatti ogni tentativo panlogistico di ridurre la realtà al dominio del concetto, un'impostazione di stampo hegeliano che non assumerà in nessuna fase della sua opera. Windelband propone di definire la

Se l'intellettualismo greco cercava un'immagine definitiva della realtà, Kant spezza questa ambizione, trasformandola in una riflessione sulla condizione stessa della conoscenza[485]. Tuttavia, questa trasformazione, per usare un lessico novecentesco, causa una vera e propria rottura epistemologica all'interno della tradizione filosofica. Dopo Kant la realtà non è più qualcosa di dato, da riflettere, ma qualcosa che emerge nell'atto del conoscere, entro le condizioni trascendentali del soggetto. In questo senso, la critica kantiana non è solo epistemologia, ma una nuova *ontologia relazionale*, dove il reale è il correlato della coscienza[486].

Windelband interpreta la rivoluzione kantiana non soltanto come un evento epistemologico, ma come una trasformazione etica che ridefinisce il rapporto tra conoscenza e realtà. La conoscenza non cerca più di riprodurre un ordine esterno, ma è consapevole della *Zerrissenheit* costitutiva del moderno[487]. Questo implica però che la conoscenza non può neanche essere intesa come pura contemplazione dell'essere solo attraverso l'azione normativa della ragione e il richiamo ai valori. Windelband e Kant sottolineano una teleologia della ragione. Windelband, infatti, riprende già in queste considerazioni la concezione kantiana che la ragione sia orientata in questa sua pratica

filosofia di Fichte nella sua *Geschichte der Philosophie* un "antirazionalismo critico" che, pur focalizzandosi sull'irriducibilità del reale e sulla resistenza a una completa concettualizzazione, trova radici nell'intellettualismo greco, reinterpretato attraverso la tensione tra l'aspirazione alla sintesi razionale e il riconoscimento dei limiti strutturali posti dalla realtà. Il concetto di "antirazionalismo critico" sottolinea in realtà il contrasto tra la spinta idealistica verso una sintesi totalizzante e il riconoscimento kantiano dei limiti strutturali del conoscere. Tale posizione, pur assegnando alla ragione un ruolo normativo, evidenzia l'impossibilità di una piena concettualizzazione del reale. In Fichte, l'Io trascendentale aspira a fondare la totalità dell'esperienza, ma si scontra con lo scarto irriducibile rappresentato dal Nicht-Ich, simbolo dell'autonomia del reale rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero. Questo scarto, secondo Windelband, illustra il principio per cui la realtà non è interamente sussumibile sotto le categorie dell'intelletto umano, conservando una dimensione irriducibile che garantisce la ricchezza e la complessità del reale (si vd. soprattutto Windelband 1937 [1892], II 288-289). L'"antirazionalismo critico" sottolinea dunque la tensione intrinseca tra le aspirazioni normative dell'intelletto e la struttura irriducibile della realtà. Da un lato, Windelband attribuisce all'intelletto una funzione regolativa e normativa; dall'altro, insiste sul limite strutturale del pensiero umano, che non può sussumere integralmente il reale. Pur riconoscendo nell'intellettualismo greco una tappa indispensabile, Windelband ne mostra un'aporia strutturale. Questa consiste nell'incapacità di ridurre interamente la realtà al concetto. Interpretata alla luce del dualismo kantiano, essa conferma l'irriducibilità del reale e la necessità di un approccio filosofico che contempli la complessità irriducibile dell'esperienza.

[485] «Questo è dunque il grande significato della filosofia kantiana: essa esprime per la prima volta in modo del tutto adeguato questo mutato rapporto tra le attività culturali. […] L'opinione superata da Kant è l'idea secondo cui la scienza umana sarebbe destinata a rappresentare un mondo esistente indipendentemente da essa e troverebbe in questo ciò che la regola» (Windelband 1881, 111).

[486] Ci sembra che, in maniera per sé interessante, questa lettura windelbandiana della *kopernikanische Wende* implichi un'enfasi sul ruolo a un tempo intuitivo e relazionale dell'ontologia kantiana, quale "apertura al mondo", in maniera *sui generis* affine a quella che sarà propria della lettura della *produktives Einbildungskraft* di Heidegger 1989 [1929].

[487] Cfr. Windelband 1881, 111.

ricostruttrice non al passato, ma al futuro, che essa sia intrinsecamente processuale[488]. Riprendendo queste intuizioni kantiane, si ridefinisce il ruolo della filosofia nella cultura moderna. Essa si emancipa infatti definitivamente dalla psicologia e dalla storia descrittiva della cultura. L'obiettivo di Windelband è quello di conciliare l'approccio trascendentale kantiano con l'analisi storica della dimensione culturale della scienza. Questo sforzo di conciliazione tra trascendentalismo e analisi storica rappresenta uno dei contributi più originali del pensiero badense, dove la filosofia si pone come una scienza critica dei valori, capace di fondare l'oggettività anche nella dimensione culturale e storica. Con questa prospettiva, Windelband riconosce un passaggio chiave nella tradizione occidentale: dalla σοφία greca, intesa come contemplazione dell'essere, a una filosofia moderna che concepisce il reale come il correlato di una ragione pratica e normativa. È una trasformazione che ha il suo precedente nell'ontologia relazionale del dialogo socratico, ma trova il suo pieno compimento nella svolta critica kantiana.

La filosofia di Kant non giunge pertanto nel vuoto, bensì si inserisce in un contesto storico-culturale più ampio, di lacerazione del cosmo dotato di senso, di cui Windelband tratta anche del saggio *Über Hölderlin und sein Geschick*, precedente a quelli finora esaminati (del 1878), laddove la follia di Hölderlin è vista come il sintomo della malattia sociale della modernità[489]. Questa perdita di senso, secondo Windelband, non è solo un evento intellettuale, ma un'esperienza vissuta che attraversa la *Bildung* moderna, nella quale la frammentazione del sapere si traduce in un disorientamento esistenziale. La vicenda di Hölderlin è legata in maniera forte al problema della *Bildung* moderna per la ragione che il naufragio del suo genio rappresenta ciò che si manifesta su scala più ampia quotidianamente, in migliaia di casi, come disorientamento e selvatichezza intellettuale. La frammentazione del sapere impedisce la costruzione di un'immagine unitaria del mondo, ormai irrimediabilmente perduta[490]. Inserite in questa costellazione, si possono comprendere meglio le critiche di Windelband all'intellettualismo greco e il suo tentativo di conciliare la tradizione trascendentale con l'analisi storica della cultura e della scienza. L'individuo moderno è definito dalla rassegnazione: non una semplice rinuncia ai desideri personali, da sempre richiesta all'uomo morale, ma una più profonda accettazione dell'impossibilità di abbracciare l'intero sapere culturale.

[488] Su questo carattere già intrinsecamente processuale della ragione kantiana si cfr. Ferrarin 2015, 80-90.
[489] Windelband 1878, 206.
[490] Windelband 1878, 229.

4.2 Scienze di leggi e scienze di eventi

La discussione dei paragrafi precedenti permette di introdurre l'elemento più noto dell'impianto filosofico di Windelband: la sua proposta di classificazione delle scienze. Le domande che Windelband pone a fondamento di questa riflessione, caldissima nel dibattito filosofico tra fine Ottocento e inizio Novecento, possono essere così sintetizzate: che cos'è un evento storico? Esiste una scienza storica? E, se sì, in che modo è possibile? Questi interrogativi si collegano direttamente ad altri due, di carattere più profondo: come si realizzano i valori, e come possiamo conoscerli? Windelband aderisce a un monismo ontologico di matrice kantiana, che però deriva da Kant anche la dualità tra legalità e normatività, la quale implica che le scienze storiche non possano essere comprese attraverso la sola spiegazione causale tipica delle scienze naturali. La storia, cioè, non si limita a descrivere eventi, ma implica una dimensione normativa e valoriale che richiede un'interpretazione teleologica.

A questo proposito, prima di approfondire - alla luce di quanto detto finora - il contributo forse più noto di Windelband, ossia la sua prolusione rettorale tenuta a Strasburgo nel 1894 intitolata *Geschichte und Naturwissenschaft*, è necessario stabilire alcuni punti fermi. In quest'opera, Wilhelm Windelband differenzia gli approcci conoscitivi delineando, attraverso la distinzione tra orientamenti nomotetici e idiografici, un quadro chiaro e metodologicamente fondato per comprendere la natura delle scienze storiche. Questa classificazione si basa su una rigorosa riflessione sul carattere formale degli obiettivi conoscitivi. Le scienze nomotetiche mirano a individuare leggi generali, mentre quelle idiografiche si concentrano su fatti storici particolari. Questa diversa finalità, espressa con chiarezza nel discorso rettorale del 1894, è indice di una considerazione filosofica sulla storia che rispetti la specificità del suo oggetto.

L'oggetto della conoscenza storica è costituito non dal mero accadimento (*Geschehen*), ma dall'evento storico (*Geschichte*), inteso come costruzione unica e irripetibile. L'obiettivo è cogliere un fenomeno del passato nella sua singolare realtà e comprenderlo nel suo significato. Ogni evento è considerato alla luce del rapporto tra particolarità e universalità, nella cornice di valori che orientano l'interpretazione.

Nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, Windelband descriverà la scienza storica come una sintesi idiografica che cerca di riprodurre e comprendere le espressioni singolari della vita umana. Queste non sono casuali, ma si configurano come espressioni teleologiche, il cui senso si rivela attraverso un complesso valoriale[491]. I valori non sono riducibili a mere opinioni soggettive; essi possiedono invece una validità oggettiva (*Geltung*), che li rende perni per l'interpretazione storica.

La possibilità di una scienza storica si regge infatti sulla capacità di integrare analisi empirica e riflessione normativa. La conoscenza storica è un processo che si sviluppa in equilibrio tra l'indagine delle condizioni particolari e l'orientamento fornito dai valori. Contro le tendenze del positivismo e del relativismo, Windelband restituisce centralità alla scienza storica come una disciplina cruciale nell'interpretare i fatti particolari nel contesto di un orizzonte normativo. Essa non si limita a registrare, ma cerca di comprendere, attraverso una metodologia attenta e rigorosa, ciò che è unico nella sua irripetibilità, l'evento storico, e i valori che lo rendono degno di indagine.

Nel discorso rettorale *Geschichte und Naturwissenschaft* Windelband afferma che la filosofia deve trovare, come ogni scienza, il proprio oggetto di indagine, ma allo stesso tempo quest'oggetto non può essere qualificata come una ricerca speciale (*Spezialuntersuchung*)[492]. La filosofia si occupa della riflessione stessa sulla possibilità della scienza. Windelband parte dall'intento programmatico di individuare la specificità della ricerca filosofica [*die Eigenart der philosophischen Untersuchungsweise*[493]]. Afferma Windelband che:

> Se a questo scopo scelgo un tema della logica, e specialmente della metodologia, della teoria della scienza, è dell'opinione che in tale tema l'intima connessione in cui si trova l'opera della filosofia con quella del resto della scienza debba venire in primo piano in modo particolarmente chiaro e tangibile. […]
> Questo legame vitale tra la filosofia e le altre discipline si manifesta nel modo più evidente proprio nello sviluppo della logica, che non è mai stata altro che una riflessione critica sulle forme della conoscenza reale attive prima di essa[494].

[491] Vd. soprattutto Windelband 1920 [1914], 352-353 a proposito del "progresso nella storia".
[492] Windelband 1894, 383.
[493] Windelband 1894, 383.
[494] Windelband 1894, 384-385. Si noti inoltre che è dunque possibile una storia della logica quale astrazione delle forme concrete di conoscenza riflessiva.

Queste sono le premesse con cui Windelband si inserisce nel dibattito sulla classificazione delle scienze. Nel suo discorso, una tale classificazione non può essere pensata su criteri puramente logici o formali perché tali criteri vanno sempre mostrati nella loro connessione ai proprî valori[495].

Un tale riferimento ai valori, prescindendo qui dai discorsi di ordine metafisico-assiologico che derivano dall'eredità lotzeana, comporta, a ben vedere, un ridimensionamento del contenuto dell'oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza. La sua appartenenza a una o l'altra scienza risulta (anticipando quanto sarà poi sistematicamente affrontato da Rickert) *wertbezogen*, determinata cioè non da una sua intima *Verfassung*, bensì indissolubile dai fini conoscitivi del *Wissenschaftler*. Per tali ragioni, Windelband rifiuta l'approccio classico alla distinzione tra Natura e Spirito, giunta a partire dall'antichità e nell'età moderna attraverso Cartesio e Spinoza prima, e poi Schelling e Hegel[496].

La proposta alternativa di Windelband viene così tematizzata

> Così possiamo dire: le scienze d'esperienza cercano nella conoscenza del reale o l'universale nella forma della legge naturale o l'individuo nella forma storicamente determinata; esse considerano da un lato la forma sempre costante, dall'altro il contenuto unico e autodeterminato dell'evento reale. Alcune sono scienze di leggi [*Gesetzeswissenschaften*], le altre scienze di eventi [*Ereigniswissenschaften*]; le prime insegnano ciò che è, le seconde ciò che era una volta. Il pensiero scientifico è – se si possono formare nuove espressioni artistiche – in un caso nomotetico [*nomothetisch*], nell'altro idiografico [*idiographisch*]. […]
>
> In generale, si deve tenere presente che questo contrasto metodologico classifica solo la trattazione, non il contenuto della conoscenza stessa. Resta possibile, e anzi è evidente, che questi stessi oggetti possano essere fatti oggetto di un'indagine nomotetica e, allo stesso tempo, idiografica. Ciò è connesso con il fatto che il contrasto tra lo stesso e l'unico è relativo sotto certi aspetti[497].

La classificazione delle scienze proposta da Windelband si fonda su un'interpretazione forte del kantismo, radicata su due pilastri. Da un lato, essa si basa su una concezione della coscienza come luogo destinato alla determinazione categoriale,

[495] «Mai un metodo fruttuoso è nato da una costruzione astratta o da considerazioni puramente formali di logici» (Windelband 1894, 385).
[496] Windelband 1894, 388.
[497] Windelband 1894, 390-391.

coerente con la posizione di Kuno Fischer, che difende il primato del soggetto nella configurazione del sapere contro l'oggettivismo della linea Trendelenburg-Vaihinger. Dall'altro lato, questa classificazione collega le discipline nomotetiche alla capacità intellettuale di individuare leggi generali, mentre assegna alle discipline idiografiche un legame intrinseco con i valori (*werthaft*). Quest'ultime richiedono infatti che lo scienziato riconosca negli eventi singolari che prende in considerazione un valore che giustifica l'indagine. Puntualizziamo che alla base di entrambe le "classi" di discipline c'è a sovraintendere la ragion pratica, quale legislatrice, incarnata nella scelta dei fini conoscitivi.

Quanto detto sul legame con la dottrina di Kant si rafforza se continuiamo nell'esame puntuale del testo di Windelband:

> Come storia dell'evoluzione, dove presenta l'intera sequenza degli organismi terrestri come un processo di discesa o trasformazione che prende gradualmente forma nel corso del tempo, per il quale non c'è solo alcuna garanzia, ma nemmeno una probabilità, è una disciplina idiografica, storica. Kant, quando abbozzò in anticipo il concetto della moderna teoria della discendenza, già chiamava colui che avrebbe osato intraprendere questa "avventura della ragione" il futuro "archeologo della natura"[498].

Questo richiamo diretto al §80 della *Critica del Giudizio* merita un approfondimento. Esso può essere collegato alla *Erste Fassung* dell'introduzione alla medesima critica e ai suoi §76-77. Nel §80, Kant introduce l'idea della *Entwicklungsgeschichte* (storia dello sviluppo) come una narrazione ipotetica che interpreta il processo di trasformazione degli organismi naturali non attraverso un determinismo meccanico, ma utilizzando una teleologia regolativa. Egli descrive questo approccio come un'"avventura della ragione" (*Abenteuer der Vernunft*), che richiede di pensare la natura "come se" fosse orientata a fini. Non si tratta di una conoscenza certa delle finalità ultime, ma di un elemento regolativo che permette all'osservatore di organizzare i fenomeni naturali in modo coerente, attribuendo loro significato.

Kant immagina che un futuro "archeologo della natura" possa affrontare questa avventura, ricostruendo genealogie naturali e trasformazioni organiche non come meri fatti, ma come eventi che rivelano una finalità implicita nel processo naturale. Una tale

[498] Windelband 1894, 392.

Entwicklungsgeschichte non è una scienza basata sulla causalità efficiente, ma una scienza che richiede il giudizio riflettente per collegare i fenomeni particolari a un principio regolativo. Nella *Erste Fassung* dell'introduzione alla *Critica del Giudizio* questo concetto è ancora amplificato. In questa versione dell'introduzione, Kant esplora come il giudizio riflettente utilizzi la teleologia per comprendere la natura in relazione a fini superiori, proponendo il giudizio riflettente come un ponte tra l'intelletto, che si occupa delle leggi naturali, e la ragione, che stabilisce leggi morali.

Riprendendo in questo punto specifico quest'intuizione kantiana, Windelband lo collega con evidenza alla discussione sul fondamento della distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche. Come la *Entwicklungsgeschichte* non può essere ridotta a una descrizione meccanica degli organismi, così la storia richiede un approccio idiografico, che si basi su un'interpretazione teleologica e valoriale degli eventi. Lo storico, come l'"archeologo della natura" di Kant, non si limita a registrare fatti, ma individua i nessi teleologici che conferiscono significato agli eventi singolari. Ci sembra di poter inferire che altrettanto importante per Windelband sia il §78, dove Kant introduce l'idea degli organismi come fini naturali. Qui, la teleologia regolativa consente di comprendere gli organismi non come mere macchine, ma come sistemi in cui le parti e l'intero si condizionano reciprocamente. Questo principio, che interpreta la natura secondo un "come se" finalistico, prepara il terreno per la distinzione windelbandiana tra scienze nomotetiche e idiografiche: così come la biologia richiede un giudizio riflettente per cogliere la finalità interna degli organismi, la storia richiede un approccio teleologico per interpretare il significato valoriale degli eventi[499].

[499] I §§76-77 della *Critica del Giudizio* rappresentano un passaggio fondamentale per la transizione dal kantismo all'idealismo. Nel §76, Kant definisce l'organismo come un sistema autorganizzato in cui ogni parte è causa ed effetto del tutto, richiedendo una spiegazione teleologica (*causa finalis*) per comprendere questa relazione interna, inaccessibile al meccanicismo. Nel §77, amplia la teleologia alla natura nel suo complesso, concepita come un sistema di fini, e introduce il giudizio riflettente quale ponte speculativo tra natura e libertà: la natura è pensata "come se" orientata verso scopi morali. La connessione tra i due regni si realizza attraverso la riflettività del giudizio, che permette di pensare alla natura come se fosse orientata a fini morali. Questa concezione prepara il terreno per l'idealismo successivo, poiché Kant introduce una visione unificata della natura e dello spirito, anche se mantiene la distinzione tra fenomeno e noumeno. Kant stesso collega questa visione finalistica della natura alla scienza storica nelle *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Questi paragrafi, anticipando Fichte, Schelling e Hegel, e ispiratori anche delle indagini di Goethe sullo sviluppo delle piante, offrono a Windelband una chiave per distinguere tra scienze nomotetiche e idiografiche: come la teleologia è necessaria per comprendere l'organismo, così la storia richiede un giudizio teleologico per cogliere il valore normativo degli eventi, senza ridurli a mere concatenazioni causali.

Nel prosieguo della trattazione Windelband puntualizza che le *Gesetzeswissenschaften* cercano leggi, le *Ereigniswissenschaften* cercano forme (*die eine such[en] Gesetze, die andere Gestalten*) [500], poiché «la forza delle scienze naturali sta dalla parte dell'astrazione, quella della storia da quella della chiarezza[501]». Ma questa classificazione offre degli spunti per riflessioni di ordine più complessivo, che permettono di contestualizzare le sue affermazioni successive sul ruolo della storia quale luogo privilegiato in cui rinvenire i valori che orientano la vita umana. Tali riflessioni, che caratterizzeranno sempre più le sue ultime produzioni, sono saldamente rinvenibili all'interno della sua logica delle scienze storiche. Nel sottolineare l'eguale valenza scientifica dei due tipi di scienze empiriche, Windelband fa notare infatti allo stesso tempo che «l'uomo è, per parafrasare un motto antico, l'animale che ha una storia»[502]. Questo implica che:

> La sua vita culturale è una connessione storica che si intensifica di generazione in generazione: chi vuole entrare in una partecipazione viva ad essa deve avere una comprensione del suo sviluppo[503].

Una tale affermazione rende già la storia irriducibile a ogni riduzione di ordine positivistico[504], oltre che essere una presa di distanza definitiva dalla *Völkerpsychologie* (oltre che dagli approcci di un Buckle per un verso e di un Lamprecht per l'altro)[505]. Le scienze dell'individuale sono infatti riferite a interessi, ricerche, valutazioni, di uomini viventi, irriducibili alla spiegazione causale (*Kausalerklärung*) delle scienze nomotetiche[506].

Optare per una catalogazione metodologica e non sostanziale delle scienze ha implicazioni pertanto tutt'altro che banali. Consideriamo il caso della psicologia, a cui Windelband conferisce nella fase iniziale della sua produzione, come visto, notevole

[500] Windelband 1894, 394.
[501] Windelband 1894, 395.
[502] Windelband 1894, 397.
[503] Windelband 1894, 397.
[504] Windelband 1894, 399.
[505] Henry Thomas Buckle sosteneva una storia "scientifica" basata su leggi storiche deterministiche (ambientali, sociali), riducendo l'individuale a fattori generali (positivismo radicale), mentre Karl Lamprecht proponeva una storiografia fondata su strutture collettive (economiche, psicologiche) e schemi evolutivi, assimilando la storia a processi omogenei e causalmente spiegabili. Entrambi rappresentano, per Windelband, tentativi di subordinare l'irriducibile individualità storica a modelli nomotetici, negando l'autonomia delle scienze idiografiche.
[506] Windelband 1894, 399-400.

rilievo. La psicologia è stata spesso considerata la chiave di volta per attribuire alle scienze umane una dignità scientifica analoga a quella delle discipline naturali. Questa prospettiva non si esaurisce nella scuola positivista o empirista[507]. Se si catalogassero le scienze sulla base degli oggetti studiati, come proposto anche da un autore che parte da altri presupposti, come Dilthey, la psicologia rientrerebbe evidentemente nelle scienze umane[508]. Tuttavia, per Windelband, come per il suo allievo Heinrich Rickert, la psicologia va invece classificata come scienza naturale[509]. Essa si basa infatti sulla ricerca di leggi generali, che spieghino i fenomeni mentali e comportamentali. Laddove Dilthey calcherebbe sull'elemento - presente in questa disciplina - di comprensione della soggettività e dell'esperienza individuale nel contesto storico e sociale[510], i teorici badensi calcano sulla differente finalità conoscitiva. Questo non toglie che la psicologia abbia effettivamente delle similitudini con le scienze storiche, ma questo soltanto per il fatto che anche le *Ereigniswissenschaften* devono in ogni caso confrontarsi con le scienze nomotetiche per la comprensione delle regolarità naturali, al fine di comprendere meglio il proprio oggetto di ricerca. Nel caso della psicologia, per l'appunto, senza comprendere come un uomo *in genere* pensi, percepisca e desideri, ciò che è oggetto d'indagine della scienza psicologica, non sarebbe possibile neanche la comprensione dell'azione storica, ma in tal senso la psicologia fornisce soltanto delle premesse (e non unica tra le scienze naturali) per la comprensione dell'oggetto storico[511].

A distanziare in sostanza le scienze naturali, di cui la psicologia fa parte in pieno, dalle scienze idiografiche/storiche è il compito che i diversi gruppi di scienze si propongono. E tale compito si traduce per le scienze idiografiche nella definizione di criteri epistemologici che, pur rispettando l'individualità degli eventi storici, consentano una comprensione sistematica e fondata filosoficamente. Il loro quesito centrale è dunque: come possono i fatti storici, nella loro singolarità, soddisfare criteri di validità universale?

---

[507] Tibbetts 1982; Danziger 1979; Fodor 1974; Block e Fodor 1972.
[508] Cooper e Browning 2006. Si rimanda inoltre all'ampio studio, tuttora insuperato, di Cacciatore 1976a; 1976b.
[509] Windelband 1894, 384. Per essere precisi, essa costituirebbe una scienza nomotetica per Windelband e una scienza del generale per Rickert. Nel corso del capitolo si useranno per leggerezza di esposizione in maniera più libera le espressioni "scienze umane/scienze naturali" o simili, tranne laddove la trattazione richiede un uso tecnico di tali termini.
[510] È in ogni caso necessario precisare che nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, del 1894, Dilthey distingue tra psicologia "esplicativa" (riduzionista, legata alle scienze naturali) e "descrittiva" (focalizzata sull'esperienza vissuta).
[511] Windelband 1894, 400-402.

La risposta di Windelband si concretizza nella contrapposizione tra il modello delle scienze naturali con la loro impostazione nomotetica (orientata alla formulazione di leggi universali), e la natura idiografica delle scienze storiche, focalizzate sulla comprensione di eventi unici e irripetibili. I valori costituiscono in questo quadro teorico il fulcro attraverso cui gli eventi indagati dalle *Ereigniswissenschaften* acquisiscono significato scientifico.

Un confronto con Schopenhauer aiuta a delineare il contesto della riflessione di Windelband. Schopenhauer, come già accennato in apertura di capitolo, nelle aggiunte al capitolo 38 del *Die Welt als Wille und Vorstellung* afferma che la storia non è scienza in senso proprio, poiché priva della "subordinazione del particolare all'universale", che caratterizza le scienze autentiche. Egli riduce la storia a una semplice coordinazione di fatti particolari, incapace di derivare principi universali o spiegazioni causali rigorose. Questa posizione evidenzia una limitazione epistemologica che, secondo Windelband, può essere superata solo attraverso un ripensamento della relazione tra singolarità e universalità, mediato dal ruolo dei valori e dalla distinzione tra contenuti *werthaft* e *wertlos*. Attraverso questa prospettiva, Windelband reinterpreta il ruolo della storia, che diventa un campo di indagine in cui il fatto particolare assume rilevanza epistemologica attraverso la mediazione dei valori culturali [512].

Questo processo è regolato da principi critici che pongono i valori al centro del processo conoscitivo, rendendo così possibile una scienza idiografica[513]. I valori, dunque, non solo orientano l'indagine storica, ma stabiliscono una connessione tra l'evento singolare e il contesto culturale più ampio, fornendo una prospettiva di universalità che consente di trascendere la mera contingenza.

Windelband concepisce la storia come un ambito in cui la validità dei valori viene verificata e articolata. La mediazione tra particolarità storica e universalità normativa è garantita da un approccio critico-trascendentale, dove i valori fungono da principi regolativi per l'interpretazione. Questo implica che la storia, pur non potendo aspirare

[512] «Sein [des Menschen] Kulturleben ist ein von Generation zu Generation sich verdichtender historischer Zusammenhang: wer in diesen zu lebendiger Mitwirkung eintreten will, muß das Verständnis seiner Entwicklung haben» (Windelband 1894, 397).

[513] Come il suo allievo Heinrich Rickert farà in più occasioni notare, Windelband non precisa meglio le caratteristiche di un tale metodo idiografico. Colmare questa lacuna sarà un impegno a cui Rickert si dedicherà nelle molteplici edizioni delle sue *Grenzen*, nonché in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.

alla generalità delle leggi scientifiche, trova la sua legittimità nella capacità di rivelare il significato culturale e morale degli eventi.

Un elemento cardine della riflessione di Windelband è il concetto di *Anschaulichkeit* (intuitività), che egli descrive come una capacità intuitiva di cogliere tanto i contenuti sensibili quanto quelli ideali. Questa prospettiva, influenzata da Lotze, mette in evidenza l'affinità tra lo storico e l'artista, entrambi impegnati nella rappresentazione dell'individuale in modo vivido e completo. Le scienze idiografiche, basate su tale intuitività, si distinguono per il loro obiettivo di ricostruire configurazioni storiche individuali, contrapponendosi al carattere astrattivo delle scienze nomotetiche. L'intuitività, quindi, non è solo uno strumento conoscitivo, ma rappresenta un mezzo attraverso cui la storia acquisisce una dimensione estetica e simbolica, capace di illuminare il rapporto tra particolare e universale. Questa dimensione estetica della conoscenza storica evidenzia il legame intrinseco tra narrazione storica e significato culturale[514].

La filosofia della storia di Windelband rappresenta un tentativo di rispondere all'interdetto di Schopenhauer, accettandone le premesse, ma rovesciandole attraverso il criticismo teleologico gli esiti. La storia diviene un processo di attribuzione di significati in cui i valori universali emergono come strumenti per comprendere e ordinare il particolare, integrandolo in una visione sistematica e coerente. Questo processo non si limita alla dimensione descrittiva, ma mira a una comprensione normativa che eleva la storia a una disciplina di rango filosofico, in grado di interrogare e illuminare i fondamenti della cultura umana.

Inoltre, l'idea di Windelband di vincolare l'interesse scientifico al rapporto con il regno atemporale dei valori costituisce la premessa al concetto di *Wertbeziehung* sviluppato da Rickert. Il riconoscimento della necessità di selezionare l'individuale significativo in base a criteri teleologici evidenzia una forte continuità metodologica tra gli autori. Tuttavia, resta in Windelband non chiarito il rapporto tra storicità e regno dei valori universali. Infine, ricollegandoci a quanto affrontato nel capitolo precedente, l'influenza di Lazarus e del suo concetto di *Verdichtung* (condensazione) è evidente nella metodologia windelbandiana. La narrazione sintetica, che combina elementi narrativi e causali, rappresenta un contributo significativo alla filosofia della storia e alla logica delle

[514] Cfr. Morrone 2017d.

scienze umane. Attraverso questa sintesi, non solo si valorizza la storia come disciplina autonoma, ma essa viene a essere inserita al centro di una riflessione più ampia, che include l'indagine sul significato dell'azione umana e il ruolo della cultura nella definizione dell'identità umana, e questo, come afferma in conclusione del medesimo saggio *Geschichte und Naturwissenschaft*, è il compito che la scienza, nel suo insieme, deve risolvere[515].

Collegando queste riflessioni a quelle di *Was ist Philosophie?* sopra esposte, si pongono le basi per una filosofia della cultura che considera la storia del pensiero (nel suo senso più ampio) come un processo attivo di costruzione del senso, trasformando la memoria in un orizzonte di significatività per il presente e il futuro. Nel dibattito ottocentesco sui metodi delle scienze umane, la posizione di Windelband, che differenzia tra scienze naturali e umane su fondamenti di natura esclusivamente metodologica, implica direttamente una prospettiva per cui la cultura costituisce il punto di contatto tra le diverse scienze, e il collante di una visione del sapere di tipo monista sul piano ontologico[516]. Infatti, è proprio l'interesse culturale, e la constatazione che le scienze naturali sono espressione di un soggetto umano che conosce, a spingere per un monismo ontologico. Entrambi gli indirizzi scientifici collaborano a determinare il modo peculiare in cui trova espressione la cultura di un'epoca.

4.3 Un circolo ermeneutico?

La filosofia kantiana è, dunque, la filosofia di una cultura da ricomporre nel suo quadro complessivo: essa offre un orizzonte in cui la presa di senso individuale consente di dare senso al molteplice dell'esperienza in un sistema normativo unitario. Windelband analizza il rapporto tra teleologia (cioè l'orientamento verso un fine o uno scopo) ed esperienza (cioè il modo in cui il soggetto vive e interpreta il mondo), sostenendo che la teleologia non è una semplice proiezione soggettiva, ma un principio normativo che struttura il senso stesso dell'esperienza. Il movimento intrinseco del pensiero umano e della storia verso l'integrazione del particolare (le esperienze individuali o gli eventi

[515] Windelband 1894, 404.
[516] Leggermente diversa sarà la situazione per Rickert 2002 [1896-1902], 130-131, in cui viene distinta (pur all'interno di una concezione unitaria di "esperienza" e di "mondo fisico") una doppia serie di atteggiamenti dell'uomo di fronte alla realtà, che prefigura una differenza decisa nell'atteggiamento conoscitivo.

storici) in una struttura di significato più ampia, che aspira a cogliere valori universali come il bene, la giustizia, la verità o la bellezza, consente un progressivo innalzamento dei livelli di realizzazione e riconoscimento dei valori. Il riconoscimento dei valori non è automatico, ma è il risultato di un processo di riflessione e confronto. Sia il singolo individuo sia la società nel suo complesso progrediscono nel comprendere e attuare valori più elevati e complessi. L'innalzamento è "progressivo" perché avviene gradualmente, attraverso un continuo superamento di limiti precedenti. Tuttavia, riconoscere uno scopo nell'ordine dell'accadere implica la possibilità di identificare, tra gli elementi ricostruiti, uno più significativo degli altri. Questa gerarchia non deriva però da una conoscenza estensiva, ossia la descrizione empirica e sistematica dei fatti, bensì da una coscienza intensiva, ovvero da un giudizio critico che non può essere dedotto dalla storia stessa: per cogliere la ragione nella storia, occorre prima conoscere sia la storia che la ragione.

I valori costituiscono il limite entro cui può essere legittimata la pretesa di validità che accompagna ogni attività del pensiero umano. Windelband riprende qui il procedimento kantiano: il fondamento non è immediatamente posto, ma emerge dal condizionamento, ossia dalle condizioni di possibilità del conoscere, agire e sentire, in relazione al loro effettivo esercizio, mediante il quale il soggetto interiorizza progressivamente la legge morale, la razionalità e i valori, trasformandoli in principi guida della propria attività pratica e conoscitiva. Il metodo critico prende avvio dal factum della coscienza normativa, ma si occupa di analizzare come questa coscienza si renda manifesta e attiva, producendo modi di pensare, agire e sentire che abbiano validità universale.

Questo metodo critico ha un andamento circolare, poiché non può partire da una posizione esterna rispetto alla coscienza normativa che vuole analizzare. La coscienza normativa è già presupposta sia in chi applica il metodo critico sia in chi ne è destinatario. In termini kantiani, questa coscienza normativa rappresenta il factum trascendentale della ragione: non un fatto empirico, ma una condizione trascendentale che rende possibile ogni attività del pensiero, del sentire e dell'agire. Questo circolo si manifesta in due aspetti principali:

1. Presupposto della coscienza normativa: chi utilizza il metodo critico deve già possedere una coscienza normativa che gli consente di distinguere tra ciò che

è valido universalmente e ciò che è semplicemente dato empiricamente. Analogamente, il destinatario del metodo critico deve condividere questa stessa coscienza normativa, altrimenti il dialogo critico risulterebbe impossibile[517].

2. Ideale dell'uomo normale: il metodo critico presuppone l'ideale regolativo di un ἄνθρωπος πανμέτρος (uomo universale), inteso non nel senso protagoreo di "misura di tutte le cose" riferita al soggetto empirico, ma come misura trascendentale di validità universale che non può essere derivata dall'esperienza concreta del singolo filosofo, ma che funge da concetto-guida per la riflessione critica. Questo ideale non è empirico, ma trascendentale: non un uomo storico, bensì una figura simbolica che rappresenta l'universalità della coscienza normativa[518].

Per superare l'apparente paradosso di questa circolarità, Windelband sottolinea che il metodo critico è "rettificato" e sistematicamente giustificato. L'evidenza assiomatica, condivisa dal metodo critico e da quello empirico, assume qui una forma diversa: non un'evidenza immediata, ma rettificata attraverso una riflessione che verifica la coerenza interna della coscienza normativa e la sua capacità di produrre giudizi validi nei diversi ambiti del conoscere, del sentire e dell'agire.

Windelband chiarisce così il legame tra intenzionalità normativa ed esperienza empirica. Le norme del pensiero, del sentire e dell'agire non esistono in un vuoto astratto, ma trovano il loro senso e la loro applicazione concreta nel mondo. Tuttavia, queste norme non sono semplicemente ricavate dall'esperienza; al contrario, sono le condizioni trascendentali che rendono possibile l'esperienza stessa. Questo legame consente al

[517] «Il presupposto del metodo critico è dunque la fede nei fini universalmente validi e nella loro capacità di essere riconosciuti nella coscienza empirica. Chi non possiede tale fede, o pretende che essa venga prima "dimostrata", chi si lascia persuadere artificiosamente – poiché per natura tutti abbiamo tale convinzione – che non esista nulla di universalmente valido, resti a casa: la filosofia critica non sa che farsene di lui.» (Windelband 1883, 371).

[518] «La filosofia non è nient'altro che la riflessione su questa coscienza normale, ossia l'indagine scientifica su quali determinazioni di contenuto e forme della coscienza empirica posseggano il valore della coscienza normale. Nella coscienza empirica dell'individuo, dei popoli, dell'umanità, esse si presentano con la stessa necessità con cui sorgono ogni follia, ogni depravazione, ogni cattivo gusto: e il compito della filosofia è quello di individuare, in questo caos di valori individuali o di fatto generali, quelli ai quali è connaturata la necessità della coscienza normale» (Windelband 1882b, 46).

pensiero di trascendere la mera datità e di orientarsi verso la validità universale, i valori e la libertà.

Il circolo si trova anche nel saggio *Geschichte und Naturwissenschaften*, in cui, come visto, Windelband distingue la metodologia delle scienze nomotetiche (legate a leggi universali) e delle scienze idiografiche (focalizzate sull'individuale), ma non chiarisce perché il soggetto epistemologico *debba* adottare un metodo piuttosto che l'altro. Si intende, che non viene fondato trascendentalmente che cosa determini la scelta degli obiettivi di ricerca di una scienza. La scelta tra approccio naturalistico e storico-culturale non è fondata trascendentalmente, ma presuppone un orizzonte culturale storicamente determinato, come lo stesso Windelband ammette implicitamente quando scrive che il criterio di selezione degli eventi storici è determinato dal valore che attribuiamo a certi contenuti della nostra cultura[519]. Questo crea una tensione irrisolta: se il metodo idiografico è legittimato dalla sua capacità di cogliere valori universali, come può tale legittimazione non ricadere in un circolo vizioso, dove i valori sono insieme presupposti e giustificati dalla prassi culturale che li seleziona? Windelband non spiega perché l'uomo debba cercare valori universali nella storia, se non appellandosi a un'autoevidenza culturale che si presenta come trascendentale ma è storicamente condizionata, ossia quella dell'Europa tardo-ottocentesca. Qui si annida un paradosso: la filosofia critica, che vorrebbe fondare la validità, finisce per assolutizzare il proprio contesto culturale, mascherando un *ethos* storicizzato come una norma.

Un tale circolo non è estraneo anche al pensiero di Hegel. La dialettica è l'autosvolgimento logico dell'Idea, questo processo presuppone un individuo già formato dal passaggio attraverso le figure della *Fenomenologia dello Spirito*, come notato, oltre che da Kuno Fischer, sul quale ci siamo soffermati nel primo capitolo, da Bertrando Spaventa nei suoi scritti successivi al 1848, e in particolare ne *Le prime categorie della Logica di Hegel* (1864). Per Spaventa la *Fenomenologia* precede e fonda l'*Enciclopedia* e la *Logica* stessa, poiché senza coscienza non c'è scienza e poiché il pensiero è sempre soltanto uno, ossia il pensiero che pensa. L'itinerario gnoseologico-coscienziale della *Fenomenologia* non è per Spaventa l'introduzione al sapere, come dice Hegel nella prefazione di questo testo, ma il sapere stesso. Non, dunque, il sistema è il cuore stesso del pensiero hegeliano, ma il metodo, cioè la dialettica: una dialettica che però Spaventa

[519] Cfr. Windelband 1894, 394.

riforma in senso quasi fichteano, dando maggior importanza al momento della soggettività della coscienza e dell'atto del pensare rispetto ai momenti e fasi dell'oggettivazione e della sintesi. La dialettica hegeliana si presenta come un sistema chiuso, in cui la logica (il Concetto) si realizza nella storia, ma in realtà essa è accessibile solo a un soggetto che abbia già interiorizzato il percorso della coscienza storica. Questo genera una tensione: la dialettica pretende di essere una logica assoluta, ma è al tempo stesso un'esposizione logico/storica che dipende dalla formazione culturale del filosofo. È proprio questa aporia a spingere Giovanni Gentile verso l'attualismo, nella versione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916): se la dialettica non può fondarsi su un sistema già dato, ma deve coincidere con l'atto stesso del pensiero nel presente, allora ogni mediazione tra logica e storia va ripensata come autofondazione immanente. Per Gentile, il circolo hegeliano va pertanto "attualizzato", superando la separazione tra soggetto conoscente e processo dialettico.

La mancanza di un fondamento trascendentale in Windelband e la tensione tra logica e storia in Hegel non sono errori, ma sintomi di una verità più profonda: l'impossibilità di fondare la filosofia al di fuori della sua storicità. Windelband, nonostante le ambiguità, ha il merito di mostrare che ogni pretesa di universalità (anche quella critica) è radicata in un orizzonte culturale. Questo porta il neokantismo sud-occidentale a risolversi necessariamente in una filosofia della cultura, come esplicitato anche dalle varie edizioni del testo di Rickert *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899)[520]: il dissidio tra regno dei valori ed esistente non è un'aporia da superare, ma il campo stesso dell'indagine filosofica. La cultura diventa il regno intermedio in cui i valori si incarnano storicamente, senza mai ridursi a mere proiezioni soggettive o a entità metafisiche.

Tuttavia, questo approccio genera un dualismo: da un lato, i valori aspirano all'universalità; dall'altro, la loro realizzazione è sempre parziale e contestuale. La risposta di Windelband e Rickert è che tale tensione non va risolta, ma coltivata criticamente. Il compito della filosofia non è cancellare la frattura tra valore e realtà, ma comprenderla come condizione della libertà umana. In questo senso, il neokantismo diventa il progetto di una critica culturale permanente, un compito infinito.

[520] Il testo, che rappresenta una forma più stringata delle concezioni espresse da Rickert nelle *Grenzen*, conobbe sette edizioni vivente l'autore.

Il circolo del metodo critico non è un difetto, ma una necessità intrinseca alla filosofia come disciplina normativa. La filosofia non può fondare se stessa su elementi empirici, come farebbe una scienza naturale, ma deve chiarire le condizioni trascendentali della validità normativa. In definitiva, la coscienza normativa si radica nell'esperienza, ma la trascende, mantenendo una tensione costante verso fini universali. Questo circolo tra poter essere e dover essere si attua nella libertà: non come una realizzazione metafisica, ma come una scelta individuale che, radicandosi nel *Sollen* trascendentale, collega l'ideale normativo alla realtà empirica, rendendolo significativo.

4.4 Sistema delle categorie e classificazione delle scienze

La metodologia delle scienze si inquadra in una concezione logico-gnoseologica peculiare. Nel 1900, nella *Festschrift* pubblicata in occasione del settantesimo compleanno di Sigwart, Windelband presenta il saggio *Vom System der Kategorien*, dedicato a un'analisi delle strutture logiche del sapere e che fornisce una sua proposta di sistema delle categorie. Il tentativo che si vuole compiere in questo paragrafo è di collegare questa riflessione logica con la riflessione sulla storia. Si vuole indagare sulla tappa iniziale della conoscenza, su come il materiale sensibile viene organizzato dalla coscienza, per cercare la radice di una riflessione sulla storicità. Come sostiene Windelband, la dipendenza reciproca rinvenuta da Kant tra le forme dell'intuizione (*Anschauung*) e le categorie, rappresenta un oggetto di ricerca della psicologia e un problema della teoria della conoscenza[521].

Fondamentale nell'analisi della *Sigwartschrift* è la nozione kantiana di "sintesi", intesa come "unità del molteplice", ossia unificazione dei contenuti dell'esperienza, i quali vengono rielaborati dalle diverse facoltà in una relazione che dà luogo a unità coerente[522]. Questo processo sintetico è alla base della capacità della coscienza di costruire un senso di continuità e coerenza nel proprio sforzo conoscitivo, che permette

[521] «La reciproca dipendenza che sussiste in tal caso tra le categorie e le forme dell'intuizione costituisce un oggetto d'indagine della psicologia e un problema della teoria della conoscenza» (Windelband 1900b, 56).
[522] «Per categorie intendiamo le forme sintetiche del pensiero, ovvero le relazioni nelle quali i contenuti dati intuitivamente vengono connessi tra loro dalla coscienza sintetizzante. Il pensiero sintetizzante, che qui è all'opera, si manifesta o come processo conoscitivo nel giudizio, oppure come sapere compiuto nel concetto» (Windelband 1900b, 45).

la dazione di senso delle scienze, il cui lavoro non consiste mai in una descrizione del fatto bruto.

L'elaborazione di Windelband rimane allo stato di abbozzo: egli non scriverà mai un vero e proprio trattato di logica, tuttavia, anche limitandoci alle poche pagine dello scritto sul sistema delle categorie, possiamo rintracciare degli spunti in direzione di un inglobamento di queste riflessioni nel complesso del suo pensiero. I punti che contraddistinguono la proposta di sistema delle categorie di Windelband sono in sostanza quattro:

1. Sincretismo tra la logica di Aristotele e quella di Kant
2. Realismo logico
3. Sostituzione della dicotomia classica soggettivo/oggettivo con una alternativa
4. Classificazione delle categorie tramite un criterio teleologico

Prendiamo in esame ognuno dei punti appena menzionati:

1. Windelband, sulla scia della logica di Sigwart e di Fischer[523], integra l'analisi sulle categorie di Aristotele con quella di Kant. Egli afferma infatti che le categorie sono «die synthetischen Formen des Denkens oder die Beziehungen in denen anschaulich gegebene Inhalte durch das zusammenfassende Bewusstsein mit einander verbunden werden»[524], ed esse sono "forme dei concetti", così come "forme dei giudizi" ([…] *sind die Kategorien ebensogut Formen der Begriffe wie Formen der Urteile*) e pertanto «il significato aristotelico e quello kantiano della parola coincidono spontaneamente»[525]. La logica aristotelica costituisce quanto viene di solito definita logica formale[526].
2. La tesi fondamentale dello scritto di Windelband è che non solo le categorie riflessive, ma anche quelle costitutive, sono legate in maniera essenziale

[523] Kuno Fischer non aveva parlato in maniera esplicita nel suo *System der Logik und Metaphysik* di un'integrazione della logica di Aristotele con quella di Kant, tuttavia, tirando con coerenza i fili dell'ampia trattazione della storia della logica, a cui abbiamo dedicato spazio nel cap. 1, si può dedurre che, poiché la logica viene descritta come un sapere che segue un progressivo accrescimento delle proprie conoscenze, e poiché egli sostiene che la dottrina logica di Kant si compone di una parte formale e una parte trascendentale («Per Kant, la logica appare come formale e trascendentale. La prima ha a che fare con le forme del pensiero, la seconda con il problema della conoscenza». Fischer 1865, 111.), Kant inglobi *mutatis mutandis* nella sua dottrina delle categorie anche l'eredità che gli giungeva da Aristotele.
[524] Windelband 1900b, 45.
[525] Windelband 1900b, 45.
[526] Windelband 1900b, 54.

dall'unità sintetica della coscienza[527]. Si tratta di una tesi radicale, che va ben oltre Kant e il neokantismo[528]. Essa postula infatti un anello di congiunzione tra la coscienza e il "reale", che concede molto all'aristotelismo. Congiungere l'attività sintetica della coscienza con un aspetto ontologico (caratteristiche reali, *gegenständliche*) crea un parallelismo tra la struttura teleologica della coscienza e l'oggetto (*Gegenstand*) della conoscenza. Non si vuole sostenere con questo che Windelband retroceda, per così dire, a una concezione prekantiana, in quanto l'oggetto è conosciuto attraverso la sintesi a priori, ma che egli attribuisce un significato reale alle categorie logiche, o almeno alla serie delle categorie costitutive.

3. Alla classificazione abituale tra "soggettivo" e "oggettivo", ritenuta troppo caricata di significati sedimentatisi nella storia, Windelband sostituisce una nuova dicotomia tra categorie costitutive e categorie riflessive. Le prime sono quelle che strutturano la realtà stessa, consentendo di concepire l'esistenza di un oggetto come indipendente dalla coscienza; le categorie riflessive, invece, si applicano ai contenuti solo attraverso la mediazione della coscienza:

> Un principio per il sistema delle categorie può quindi essere trovato solo se si parte semplicemente dal presupposto che le categorie, nel giudizio come nel concetto, non sono altro che forme del pensiero relazionale, e se si sviluppano le possibilità che sono contenute nell'essenza dell'unità sintetica del molteplice, e costituiscono le relazioni per l'esercizio di questa funzione[529].

La doppia serie delle categorie, costitutive e riflessive, si impernia sulla funzione della coscienza, che unifica i contenuti che ci giungono attraverso la percezione:

> Nel primo caso, la categoria ha validità oggettiva, nel secondo solo immaginaria [*vorgestellte*]: nel primo caso, la relazione in essa concepita appartiene all'essenza "reale" dei contenuti stessi, nel

[527] « In primo luogo, si dimostra che la sintesi presuppone l'opposizione tra la funzione che si relaziona e il contenuto delle idee che ne formano l'oggetto. Entrambi sono egualmente necessari per l'atto individuale di sintesi, e sono inseparabilmente connessi in esso; ma i processi mutevoli del pensiero sintetico ci insegnano che i singoli contenuti possono entrare in relazioni diverse tra loro, e che, d'altra parte, la stessa relazione può aver luogo tra contenuti diversi» (Windelband 1900b, 47).
[528] Bohr e Hartung 2020, 178.
[529] Windelband 1900b, 47.

> secondo essi acquistano la loro connessione solo attraverso e solo per la relativa coscienza[530].

4. Le categorie costitutive e riflessive sono organizzate da Windelband attraverso un criterio di dipendenza teleologica, ossia attraverso il fine che esse svolgono nell'attività sintetica della coscienza.

Cerchiamo di sviluppare alcune riflessioni ulteriori a partire da questi punti, al fine di mostrare che l'elaborazione logica di Windelband non può essere avulsa dalle considerazioni gnoseologiche, e, soprattutto, che esse sono un ingranaggio ineliminabile del sistema filosofico del pensatore neokantiano.

La distinzione tra costitutivo e riflessivo è attinente al rifiuto windelbandiano sia dello psicologismo, non conciliabile con le categorie costitutive, garanzia che la conoscenza non sia una rielaborazione di sensazioni soggettive, sia dello storicismo, in quanto solo la coscienza trascendentale può garantire la validità generale [*Allgemeingültigkeit*]. La conoscenza storica, di conseguenza, non può ridursi alla mera registrazione di fatti, a cui rimane vincolato ogni approccio che faccia propria una concezione empirica del dato, da cui lo storicismo non riesce a distaccarsi. Una testimonianza di quanto detto è fornita dallo storicismo di Ranke, per quanto esso sia rigoroso nell'analisi documentaria. Non conosciamo mai le cose come propriamente sono (state), ma nel modo in cui la nostra coscienza empirica le conosce, e questo si riferisce sempre alla coscienza normale, e al *Gelten*, laddove invece per Ranke "ogni epoca è egualmente vicina a Dio"[531].

La coscienza si può relazionare in due modi con l'essere[532]: se essa si relaziona ai contenuti (indipendenti da essa), questi ultimi possono essere o riportati e ripetuti dalla coscienza in quanto tali oppure essere considerati solo per la loro relazione alla coscienza stessa[533]. A seconda di come vengono elaborati i contenuti, quindi, le categorie hanno nel primo caso validità oggettuale (*gegenständliche Geltung*), nel secondo soltanto immaginaria (*nur vorgestellte Geltung*)[534].

---

[530] Windelband 1900b, 48.
[531] Ranke 1906. L'idea di ogni epoca egualmente vicina a Dio (*unmittelbar zu Gott*) riflette la convinzione che ciascun periodo storico ha un valore intrinseco e non dovrebbe essere giudicato secondo una prospettiva morale o teleologica, come quella proprio del neokantismo sud-occidentale.
[532] Windelband 1900b, 47.
[533] Windelband 1900b, 48.
[534] Windelband 1900b, 48.

La suddivisione tra categorie riflessive e costitutive si articola a partire da questa funzione della coscienza:

> In questo senso, le categorie si dividono in due gruppi principali, che sono meglio descritti – con termini kantiani – come categorie costitutive e riflessive. Si insiste che questa distinzione coincide con quella della logica trascendentale e formale. Le categorie costitutive significano quei nessi fattuali che costituiscono il rapporto oggettivo degli elementi della rappresentazione; i rapporti riflessivi, invece, riguardano quei rapporti che la coscienza sintetica è in grado di sviluppare a partire dai contenuti assunti dalla sua attività combinatrice.
> Secondo ciò, dal punto di vista della logica pura, il rapporto tra la sintesi trascendentale e quella formale appare in un primo momento come se nelle categorie riflessive fosse contenuta una libera spontaneità della coscienza sintetica, mentre ogni applicazione delle categorie costitutive era legata ai rapporti "reali" dei contenuti oggettivi delle idee[535].

Come detto in precedenza, il sistema delle categorie si fonda su una sintesi tra l'approccio aristotelico e quello kantiano (*zu den reflexiven Denkformen, die sich aus dem Gattungsbegriffe entwickeln, gehört endlich auch der ganze Schematismus der Syllogistik*), identificando con la "logica formale" la parte aristotelica, ossia la serie riflessiva delle categorie:

> La teoria aristotelica del sillogismo [contiene] solo la parte riflessiva o formale del sillogismo e [deve] essere integrata da una teoria trascendentale del sillogismo, che deve essere basata sulle connessioni delle categorie[536].

La dottrina delle categorie proposta da Windelband si regge su una dialettica tra distinzione e uguaglianza, centrale nella formazione dei concetti e nella costituzione delle relazioni logiche. La distinzione consente di separare i diversi elementi dell'esperienza, mentre l'eguaglianza di identificarne la comunanza. Questi due movimenti in interazione generano tutte le operazioni logiche fondamentali, come l'astrazione, la determinazione, la subordinazione e la coordinazione[537]. Tale dialettica costituisce dunque la base del processo conoscitivo, organizzando il molteplice dell'esperienza in modo coerente e dotato di significato.

[535] Windelband 1900b, 49.
[536] Windelband 1900b, 54.
[537] Windelband 1900b, 53.

In questo ragionamento, Windelband è fortemente debitore della *Logica* di Lotze. Nel quarto capitolo del terzo libro di questo lavoro, dedicato al "significato reale e formale del logico", Lotze utilizza in maniera omologa le funzioni di identità e differenza per introdurre il problema, cruciale nella logica, del significato dell'universale. Richiamando la disputa sugli universali medievale, Lotze mostra i limiti sia della posizione realista sia di quella nominalista, e tenta una nuova via attraverso il riferimento alla validità:

> […] i concetti generali di quiete e moto, identità e opposizione, attività e passività, anche in quel mondo, non potrebbero esistere, accanto ai precedenti, in una realtà omogenea; potrebbero solo valere in quanto predicati degli stessi. Talvolta per esempio dimentichiamo di riconoscere questa evidente necessità. Tendiamo a trattare qualità, relazioni o eventi, a cui si intreccia qualche interesse preminente (oggetto di venerazione o timore) come universali, in possesso di una realtà. simile a quella di un'esistenza effettiva, non comprendendo la loro natura puramente predicativa[538].

Continua Lotze ribadendo che «quella realtà che desideriamo riconoscere nei concetti generali prodotti dal nostro pensiero è una realtà assolutamente dissimile dall'esistenza e può solo consistere in una validità dell'esistente»[539].

Ci sembra tuttavia che Windelband vada oltre queste intuizioni del suo maestro, cercando di incunearsi nello scarto tra reale (*wirklich*) ed esistente per sostenere per un verso la realtà "concreta" del *Gegenstand* al di là della coscienza conoscente, ma per l'altro la conoscibilità solo attraverso la coscienza. Egli enfatizza cioè la confutazione kantiana dell'idealismo, contenuta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Il ponte tra soggetto conoscente e "materialità del mondo" si trova nell'estetica trascendentale e in particolare nell'intuizione pura del tempo. Com'è noto, per Kant, il tempo è un'intuizione pura a priori, forma necessaria del senso interno, condizione trascendentale della possibilità dell'esperienza. Esso non deriva dall'esteriorità empirica, ma struttura ogni fenomeno, agendo da schema ordinatore della successione e della simultaneità. Soggettivamente necessario e oggettivamente universale, il tempo è trascendentalmente ideale (non è un'entità assoluta) ma empiricamente reale, fondando la sintesi percettiva e la matematica (aritmetica) come scienza a priori. È il tempo che media tra sensibilità e intelletto, rendendo pensabile il divenire nell'unità della coscienza.

[538] Lotze 2010 [1874], 1069.
[539] Lotze 2010 [1874], 1071.

Windelband riprende pienamente questa lettura, per spiegare la percezione dell'identità e della successione degli eventi, rendendo possibile l'elaborazione di ogni accadimento (*Geschehen*) in una concezione di divenire (*Werden*). Proprio in conclusione del suo saggio, Windelband approfondisce questa considerazione:

> Il concetto di accadimento, che racchiude in sé il duplice processo del perire e del nascere, si articola a sua volta in base al diverso rapporto degli stati da connettere con le cose che permangono nel loro mutamento. A seconda che si tratti della relazione di necessità tra gli stati di una cosa o di più cose, l'accadimento appare come immanente o come transiente. In tal modo sorgono concetti come sviluppo e azione, forza e potenza, etc... La determinazione della successione temporale, in cui si esprime la connessione reale degli stati, viene pensata o nel senso che lo stato precedente determina il successivo, oppure, al contrario, che il successivo determina quello precedente "a esistere nel tempo": nel primo caso si ha dipendenza causale, dipendenza teleologica nel secondo[540].

Windelband si orienta verso un'analisi trascendentale delle condizioni di possibilità che fondano il concetto di accadimento. Secondo questa prospettiva, l'evento non è semplicemente un dato empirico, ma una struttura concettuale articolata dalla mente attraverso categorie logiche che organizzano l'esperienza. La dualità costitutiva dell'accadimento - inteso come sintesi di *Vergehen* (perire) ed *Entstehen* (sorgere) - si articola ulteriormente in base alla relazione tra gli stati (*Zustände*) degli oggetti coinvolti e la loro persistenza nel divenire. Qui emerge una distinzione cruciale: i processi si definiscono come immanenti quando riguardano stati interni a un singolo ente (es. lo sviluppo organico), o transienti quando implicano relazioni tra enti distinti (es. interazioni fisiche). Concetti come forza, capacità o sviluppo derivano da questa dialettica, riflettendo rispettivamente dinamiche interne o causalità esterne.

Il fulcro dell'argomentazione risiede tuttavia nella contrapposizione tra causalità e teleologia, intese come modelli opposti di determinazione temporale. Nella causalità (*causale Dependenz*), la sequenza è governata da una relazione lineare in cui lo stato precedente determina necessariamente quello successivo: un esempio paradigmatico è l'urto tra due corpi, dove il movimento iniziale (causa) produce un effetto misurabile (movimento del secondo corpo). La teleologia (*teleologische Dependenz*), al contrario,

[540] Windelband 1900b, 57.

inverte tale direzione logica: è lo stato successivo - il *telos* o fine - a conferire significato retrospettivo a quelli precedenti, strutturandoli come momenti funzionali di un processo unitario. Questa inversione non implica un'influenza fisica del futuro sul passato - un'idea che ricadrebbe nel vitalismo o in forme di finalismo metafisico - ma definisce una relazione concettuale attraverso cui la ragione unifica fenomeni complessi.

Ad esempio, nello sviluppo di un organismo, la forma matura (stato finale) non agisce causalmente sulle fasi embrionali, ma ne costituisce la ragion d'essere, rendendo intelligibile l'ordine temporale della crescita. Analogamente, in un'azione umana finalizzata - come costruire una casa -, lo scopo (abitare) non è la causa efficiente delle fasi costruttive, ma ne determina retrospettivamente la coerenza, trasformando una successione di atti (progettazione, fondazioni, muri) in un processo dotato di senso. La formula kantiana per cui il successivo «determina il precedente *zum Dasein in der Zeit*» esprime proprio questo: il fine conferisce esistenza temporale agli stati antecedenti, elevandoli da mere sequenze a tappe di una totalità organica.

Windelband, in linea con l'impostazione critica di Kant, sottolinea che la teleologia è uno strumento euristico, non una proprietà ontologica del reale. Nella *Critica del Giudizio*, Kant aveva già chiarito che i fini in natura vanno intesi come principi regolativi, utili per interpretare fenomeni che sfuggono alla spiegazione meccanicistica (es. organismi), ma privi di statuto costitutivo. Il testo neokantiano radicalizza questa lezione: la determinazione teleologica è una categoria della ragione, un modo di pensare (*Denkweise*) che evita ogni ambiguità tra tempo empirico e costruzione concettuale. La teleologia "inversa" non contraddice dunque la causalità fisica, ma opera su un piano epistemologico distinto, rispondendo all'esigenza di sintetizzare fenomeni la cui complessità richiede un approccio olistico.

Vom System der Kategorien, nel definire la dualità tra causalità e teleologia, offre una chiave per comprendere la distinzione tra approccio nomotetico e idiografico. Questa connessione non emerge implicitamente dalla struttura logica delle argomentazioni. Partiamo dalla causalità, che nel testo è associata a processi transienti - interazioni tra oggetti governate da necessità fisiche (es. l'urto tra due corpi). Questa forma di spiegazione rispecchia il metodo nomotetico: cerca principi universali, astraendo dal contesto per formulare leggi valide in ogni caso analogo. Come le scienze naturali studiano fenomeni ripetibili, così la causalità descrive relazioni oggettive e

generalizzabili, dove il passato determina il futuro in modo meccanico. Il focus è sulla ripetibilità, non sull'unicità.

La teleologia, invece, è legata a processi immanenti - sviluppi interni a un singolo ente (es. la crescita di un organismo) o ad azioni intenzionali (es. costruire una casa). Qui il telos (il fine) struttura retrospettivamente la sequenza temporale, conferendo unità e significato agli stati precedenti. Questo modello allinea la teleologia con l'approccio idiografico, che nelle scienze storiche o culturali ricostruisce eventi unici, irripetibili, la cui comprensione richiede di cogliere la loro coerenza interna. Come lo storico interpreta una battaglia non attraverso leggi fisiche, ma ricostruendone le motivazioni e gli esiti, così la teleologia spiega un processo alla luce del suo traguardo finale, trattandolo come una totalità individuale. Nelle scienze idiografiche, il futuro (il telos) non è una causa fisica, ma un principio narrativo che trasforma una serie di eventi in una storia dotata di senso. Ad esempio, la maturità di un organismo non causa biologicamente le fasi embrionali, ma le rende intelligibili come tappe di un percorso orientato. Allo stesso modo, un evento storico (es. la Rivoluzione francese) viene compreso non solo attraverso cause sociali, ma anche alla luce dei suoi esiti (diritti umani, Stato moderno), che ne definiscono retrospettivamente l'importanza.

La causalità nomotetica e la teleologia idiografica sono due modi in cui la ragione organizza l'esperienza. Dal testo si deduce tuttavia un'ulteriore punto fondamentale: entrambi gli approcci presuppongono una costruzione attiva del soggetto conoscente. La causalità non è fondata su dati bruti, ma ordina fenomeni secondo relazioni necessarie; la teleologia non scopre fini nella natura, ma li proietta per unificare complessità altrimenti incomprensibili. Nei termini windelbandiani, ciò significa che la distinzione idiografico/nomotetica non separa due mondi (natura vs. cultura), ma due modalità della ragione. Il fisico che studia le collisioni (nomotetico) e il sociologo che analizza uno sviluppo (idiografico) non indagano realtà diverse: applicano schemi concettuali differenti allo stesso continuum empirico.

La teleologia inversa deducibile dall'ultimo passo riportato non è lo strumento con cui le scienze idiografiche - dalle scienze sociali alla storiografia - rendono conto della dimensione temporale orientata. Windelband ricorda come Kant che né le leggi nomotetiche né i fini idiografici esistono in sé: sono forme a priori che strutturano il molteplice dell'esperienza. Questa dialettica è radicata già nell'analisi dell'evento

(*Geschehen*), e il dualismo causa/fine ha già una traccia epistemologica al suo interno. La scientificità del singolare si richiama comunque non solo a una corrispondenza con una realtà oggettiva, ma all'organizzazione dei fatti con la logica interna del pensiero.

Windelband sviluppa una catalogazione delle categorie che ingloba la logica formale in un'analisi delle funzioni del pensiero. Il focus in questo breve lavoro è rivolto dunque alla possibilità di definire un sistema delle categorie, piuttosto che una tavola, come era stato principalmente tentato dalla logica tradizionale e dallo stesso Kant. La sua attenzione si rivolge cioè alla connessione sistematica delle forme del pensiero, in quanto solo attraverso tale connessione si può procedere alla fondazione logica della conoscenza scientifica e dei diversi ambiti di formazione concettuale.

Questo conduce Windelband a riformulare il problema delle categorie al centro della deduzione trascendentale, dove l'attività sintetica della ragione si manifesta attraverso molteplici modalità, ognuna delle quali illumina un diverso rapporto tra coscienza e oggettività. Riprendendo e reinterpretando Kant, in particolare nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*[541], Windelband chiarisce come il rapporto tra soggetto e oggetto, inizialmente concepito in termini psicologici e legato all'individualità della coscienza, venga ribaltato e ricollocato sul piano della teoria trascendentale della conoscenza. In questa prospettiva, ciò che appare come un oggetto esterno e preesistente alla coscienza, dal punto di vista psicologico, viene riconosciuto nella teoria trascendentale come un prodotto costitutivo dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*), che opera all'interno della struttura sintetica della ragione. Quest'ultima non è più un'attività accessoria o meramente associativa, ma diventa il cuore pulsante della conoscenza: attraverso la sintesi trascendentale dell'unità del molteplice, essa genera per la prima volta gli oggetti dell'esperienza, organizzando il materiale sensibile secondo le forme costitutive della coscienza trascendentale.

Al contrario, le operazioni del pensiero logico-formale (quelle che emergono a livello della riflessione giudicante) vengono ridimensionate a un ruolo secondario e dipendente: esse non possono costituire oggetti nuovi, ma si limitano a disporre in riflessione le relazioni interne a ciò che è già stato dato dall'attività sintetica della coscienza. La logica formale, dunque, pur essendo essenziale per l'articolazione del

[541] È infatti nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) che Kant riformula la "Deduzione trascendentale" delle categorie, e supera definitivamente l'impostazione psicologistica della prima edizione, calcando sulla fondazione sistematica e trascendentale dell'oggettività.

pensiero sistematico, presuppone sempre un livello trascendentale più profondo che la fonda e la giustifica.

Da questo capovolgimento discende una visione dinamica e produttiva della coscienza trascendentale, che si distingue dalla coscienza psicologica individuale. Quest'ultima percepisce i fenomeni in modo soggettivo e limitato, mentre la coscienza trascendentale universale (*Bewusstsein überhaupt*) pone le condizioni per la validità oggettiva della conoscenza. Il punto di passaggio cruciale è proprio il ruolo costruttivo dell'immaginazione produttiva, che permette di superare la frammentarietà psicologica e garantisce un senso comune normativo che fonda la coscienza normale.

L'immaginazione produttiva diventa, in tal modo, il ponte tra il soggettivo e l'oggettivo, il particolare e l'universale. Essa agisce non solo come attività interna della coscienza, ma come principio di mediazione che conferisce unità e coerenza al processo conoscitivo e lo rende valido universalmente. A differenza di una coscienza puramente empirica o psicologica, la coscienza trascendentale non registra i fenomeni, ma li organizza attivamente secondo leggi che si applicano non solo a un individuo, ma alla coscienza normale come forma condivisa e universale della conoscenza[542].

Tali prospettive convergono nell'unità della *Bewusstsein überhaupt*, che viene legittimata secondo processi diversi. Non si tratta, dunque, di privilegiare il movimento di costituzione degli oggetti – come si potrebbe fare sviluppando una metafisica ontologica che assuma come dato un fondamento trascendentale statico degli oggetti stessi – né di riproporre una riformulazione dell'a priori kantiano in senso herbartiano. Herbart aveva posto un forte accento sul dato empirico. La sua sistematizzazione non mira a congelare il fondamento trascendentale, ma a integrarlo in un processo continuo di mediazione, dove la logica dipende da un sistema di realtà ontologicamente fondato, riducendo la critica trascendentale a una sorta di analisi ontologica del reale. Windelband

[542] Cfr. «Considerata questa fluidità, particolarmente nella sua dimensione storico-evolutiva, della contrapposizione [tra psicologia e teoria della conoscenza], appare fin dall'inizio non solo non escluso, ma persino evidente, che il rapporto valido per il primo riscontro psicologico della coscienza individuale si capovolga completamente dal punto di vista della teoria della conoscenza, ossia dal punto di vista del "Bewusstsein überhaupt" (coscienza in generale). In questo modo viene ripresa la dottrina espressa nella *Critica della Ragion Pura*, secondo cui l'immaginazione produttiva genera per la prima volta gli oggetti dell'esperienza attraverso le forme costitutive della coscienza trascendentale. Di contro, le operazioni del pensiero logico-formale dipendono e sono limitate al disporre in riflessione i rapporti di parentela di ciò che è stato dato in questo modo» (Windelband 1900b, 50). L'insistenza sul carattere produttivo e attivo della coscienza – specialmente nel ruolo costruttivo attribuito all'immaginazione produttiva – ricalca inoltre la concezione fichtiana secondo cui la soggettività è principio generativo, non ricettivo, dell'esperienza.

si avvicina invece a Lotze, ed evidenzia come la relazione tra coscienza ed essere debba essere intesa come un processo dinamico, in cui l'esperienza e l'ideale si intrecciano senza riduzione reciproca. Lotze riprende da Herbart il rigore analitico e l'importanza attribuita al dato empirico, ma lo integra con una visione dinamica della realtà, ispirata da Leibniz (come per Herbart) e si dimostra meno chiuso alla lezione di Hegel. La prospettiva teleologica di Lotze contrasta difatti con il determinismo di Herbart, proponendo una concezione della realtà come un sistema di forze interagenti, orientato verso il conseguimento di valori e fini ideali. Per Lotze, l'esperienza e l'ideale si intrecciano senza che l'uno si riduca all'altro, e Windelband adotta questa impostazione, applicandola alle categorie e ai valori. In questo senso, Windelband si distanzia sia da Herbart sia da ogni altro tentativo di introdurre una metafisica come fondamento ultimo della logica.

Si può rinvenire tuttavia una tensione metodologica e concettuale tra due livelli: il piano epistemologico-critico, che si occupa delle condizioni di possibilità del conoscere, e il piano gnoseologico, che si riferisce alla determinazione effettiva degli oggetti nell'esperienza. L'ambiguità emerge perché, da un lato, il piano epistemologico-critico cerca di stabilire i fondamenti trascendentali della conoscenza, mentre, dall'altro lato, il piano gnoseologico si confronta con l'effettivo costituirsi degli oggetti e con il loro ruolo empirico. Per Windelband, però, questi due piani non possono essere separati rigidamente: il piano critico si lega sempre al piano gnoseologico attraverso la funzione delle categorie, le quali uniscono il valore normativo (riflessivo) con la costituzione dell'oggetto (costitutivo).

L'oggetto della conoscenza – sia esso "naturale" o "storico" – contrariamente alle dichiarazioni di *Geschichte und Naturwissenschaften*, in precedenza esaminato, sembra determinare il modo di conoscenza: leggi universali per la natura, individualità per la storia. La funzione delle categorie riflessive rimane confinata all'ambito dell'analisi filosofica. Esse svolgono un ruolo normativo, poiché orientano il pensiero verso fini specifici – ad esempio, individuando ciò che vale come oggetto di riflessione critica – ma non appaiono sufficientemente articolate rispetto all'esperienza concreta. Il loro carattere prescrittivo, inteso come capacità di orientare l'effettivo costituirsi della conoscenza nel suo rapporto con i fenomeni, rimane incompleto. Si intende sostenere che l'assenza di una chiara mediazione tra l'elemento riflessivo delle categorie e l'*Erfahren* lascia poco

definito come il movimento critico-problematico della ragione possa agire direttamente sull'esperienza stessa. Il tentativo di Windelband sembra quindi non risolvere appieno la tensione tra riflessione filosofica e applicazione concreta delle categorie riflessive, le quali si mantengono cruciali nel delineare il valore ma non sufficientemente incisive nel determinare il loro rapporto diretto con l'esperienza[543].

Avere una tavola di categorie non impedisce di sostenere la storicità del pensiero. Le categorie di Aristotele, radicate nel reale e quindi legate alla sua interpretazione empirica, acquisiscono una flessibilità ontologica che le espone, a posteriori, a una lettura storica[544]. Il kantismo, invece, presenta categorie trascendentali statiche, di contro al dinamismo del reale, creando tensioni tra validità e storicità. Il neokantismo sud-occidentale (con il Rickert del "regno del senso") supera questo problema ponendo i valori come mediatori tra l'universale e il contingente, mentre quello marburghese (Cohen, Natorp) adotta un approccio processuale, dove le categorie emergono dalla dinamica dello spirito scientifico.

Tentare, come Windelband, di fornire un fondamento trascendentale per le scienze storiche implica stabilire le basi su cui la conoscenza storica può essere convalidata senza cadere nell'empirismo tipico delle scienze naturali o in uno storicismo acritico. La questione centrale, quindi, è come giustificare la conoscenza scientifica degli eventi storici nonostante la loro natura unica e contingente, concedendo così all'indagine storica lo stesso rigore delle scienze naturali. A tale proposito, Windelband afferma che gli strumenti logici per una scienza dell'individuale sono stati forniti già da Lotze e da Sigwart[545]. La *Logica* di Lotze fornisce in effetti strumenti di tal tipo – al di là del concetto di valore – nella sua teoria del Giudizio[546], laddove, per quel che concerne il riferimento

[543] Cfr. Bonito Oliva 1990, 85-86, Gigliotti 2010, in Besoli, La Rocca, Martinelli 2010, 709-744.
[544] Si intende con questo sostenere che, pur non essendo intesa da Aristotele in senso storico, e anzi proprie di un *cosmos* statico, la radicazione delle categorie, metafisiche ancor prima che logico-gnoseologiche, ma radicate nel reale, le espone, a posteriori, a una lettura che ne evidenzia il collegamento a una concezione di dinamicità. Si confronti il capitolo su Aristotele del *Lehrbuch*, intitolato significativamente "Il sistema dello sviluppo": «né è certamente estraneo a questa sua tendenza all'astrazione l'aver risolto il problema fondamentale della filosofia greca: come cioè si debba pensare l'essere unico permanente, di là della mutevole vicenda dei fenomeni, mediante un concetto di relazione, il concetto di sviluppo» (Windelband 1937a, 166). Questa prospettiva consente di cogliere una latente dinamicità nel sistema aristotelico, che emerge nel concetto di entelechia, come principio di realizzazione delle potenzialità insite nell'essere. Per spunti su tal tema, anche il *Natorp-Bericht* di Heidegger rafforza questa interpretazione evidenziando la concezione intrinsecamente storica della fatticità aristotelica. La fatticità del *logos* si radica nella storicità dell'essere stesso. Si vd. in particolare, Heidegger 2005 [1922], 176, 179.
[545] Windelband 1900b, 46. Su Sigwart cfr. inoltre Pisano 2023.
[546] Lotze 2010 [1874], 229 e sgg.

a Sigwart, Windelband porta a compimento le riflessioni espresse nei suoi testi giovanili del 1874-5. Sigwart è visto come un autore che permette di sviluppare una scienza dell'empirico che non si risolva nell'empirismo, una sorta di "scienza non empirica dell'empirico".

Se applichiamo questo intento alla riflessione storica, ne risulta la volontà di non cadere nel relativismo storicistico nell'analizzare e "contestualizzare" il *Geschehen*. Il che, si badi, non significa neanche ingabbiare il molteplice del divenire nella gabbia di un'euristica calata dall'alto, nell'assiologia eterna e immutabile dei valori.

La scienza dell'individuale, secondo Windelband, si fonda sulla capacità di riconoscere il carattere unico e irripetibile del fenomeno storico senza ridurlo a mera contingenza empirica o dissolverlo in un relativismo storicistico. E la logica già fornisce strumenti adeguati. Integrando le riflessioni di Sigwart e Lotze, egli individua nella logica uno strumento normativo essenziale: da Sigwart deriva l'idea di un'"evidenza necessaria" nei giudizi, che consente di garantire la validità generale (*Allgemeingültigkeit*) delle affermazioni anche nel dominio dell'empirico. Da Lotze riprende la centralità, già kantiana, della teoria del giudizio, quale capace di mediare tra la particolarità del dato e l'universalità del valore. La logica fornisce alla scienza dell'individuale categorie riflessive che preservano il significato normativo senza imporre una gabbia assiologica predefinita, permettendo di comprendere il molteplice del divenire in una relazione dinamica tra esperienza e universalità. Coerentemente con gli scritti degli anni '70, Windelband riprende da Sigwart l'idea che la separazione tra logica e psicologia non può basarsi unicamente su una distinzione contenutistica, per cui la psicologia funge da necessario accesso alla logica. Piuttosto, la differenza tra queste discipline deve fondarsi su una diversa modalità di legittimazione. Se, per Sigwart, la logica trova la sua specificità in un più elevato grado di formalizzazione, Windelband pone l'accento sull'esigenza di individuare, all'interno della distinzione, un nesso tra logica e psicologia basato sull'unità della ragione. Seguendo questa prospettiva, e in continuità con Lotze, Windelband ritiene che si debba identificare una necessità che coinvolge il procedimento psicologico, la teoria della conoscenza e quello logico, connettendoli in un'unità ultima che non è data empiricamente, bensì postulata. Tale necessità non appartiene ai singoli ambiti considerati isolatamente, ma emerge nel movimento complessivo della ragione, che si orienta verso un ideale di universalità razionale, valido pur rimanendo irrappresentabile. È solo

approfondendo questo legame tra logica e psicologia che Windelband può giungere a formulare un teleologismo critico, capace di superare le implicazioni metafisiche ancora presenti nel pensiero di Lotze. La *Sigwartschrift* sembra una collocazione non causale per tale tipo di riflessione, in quanto Sigwart è un autore che mostra – *mutatis mutandis* – affinità con quella che verrebbe chiamata nell'epistemologia contemporanea *naturalized epistemology*[547].

Ci sembra di poter affermare, con poco timore di apparire provocatorî, che il Windelband della *Festschrift* per Sigwart inserisca la storicità all'interno della stessa coscienza trascendentale, rendendo la sua una "ragion storica", in maniera certo *sui generis* e ben differente da quella di Wilhelm Dilthey. La ragione è intesa tuttavia come la ragion pura pratica, la cui storicità è conseguenza della stessa *Verfassung* comunitaria dell'uomo, il che mostra la permanenza in Windelband di un elemento psicologico sottostante a quello storico[548].

---

[547] La *naturalized epistemology*, come proposta di Willard Van Orman Quine (Quine 1951), propone di trattare l'epistemologia non come disciplina normativa astratta, ma come parte integrante delle scienze empiriche, in particolare della psicologia e della biologia. Il suo intento è spiegare i processi cognitivi come fenomeni indagabili con i metodi scientifico-naturali. L'affinità con Sigwart risiede nella sua *Logik,* dove la teoria del giudizio e la sua concezione dei processi logici non si limitano a una struttura puramente formale, ma riconoscono la relazione con l'esperienza empirica e con i meccanismi psicologici sottesi. Sigwart adotta una prospettiva funzionalistica nella logica, cercando di comprendere non solo le leggi formali della validità, ma anche il loro radicamento nei processi cognitivi concreti. Questo approccio dialoga indirettamente con l'idea di una "epistemologia naturalizzata", per il tentativo di legare il valore di verità dei giudizi alla loro funzione all'interno dell'esperienza concreta, evitando, tuttavia, la completa riduzione psicologistica. Sigwart si interroga infatti sulla funzione del giudizio come dispositivo cognitivo che media tra l'esperienza empirica e le strutture concettuali. Questo lo avvicina all'idea moderna di *naturalized epistemology* per un motivo fondamentale, ossia l'enfasi sul giudizio come funzione adattiva: Sigwart non considera il giudizio una semplice derivazione logico-formale, ma lo radica nell'esperienza e nel contesto in cui emerge. Esso è un atto della mente che riflette il processo dinamico con cui l'individuo si relaziona al reale. Questo riecheggia la nozione di epistemologia "naturalizzata", che riconosce la mente umana come parte di un sistema cognitivo più ampio e situato.
La riflessione di Windelband nella *Sigwartschrift* sulla dicotomia categorie costitutive/riflessive si può paragonare sul mero piano metodologico, ma non ontologicamente, a ciò che la moderna *naturalized epistemology* esplora: il rapporto tra esperienza empirica e logica delle strutture cognitive. Se Sigwart, nella sua *Logik*, anticipa questa direzione introducendo un funzionalismo logico che si radica nella teoria del giudizio come processo non puramente formale, Windelband, nella *Sigwartschrift*, si appropria di questo funzionalismo nel senso di un rifiuto della riduzione empiristica.
Le categorie riflessive sono strumenti attraverso cui la coscienza trascendentale organizza i dati dell'esperienza empirica, ma senza dissolverle nel mero psicologismo.

[548] Le considerazioni di seguito esposte sono ispirate a un cenno di Pietro Piovani, il quale fa tuttavia riferimento, in maniera tutt'altro che casuale, all'esaminato saggio *Was ist Philosophie?*. Afferma Piovani che «la Critica della ragione storica non è l'antitesi della Critica della ragion pura: si limita a notare che ogni purismo intellettualistico che pretenda presentarsi quale scienza per eccellenza è diventato anacronistico in quanto concretamente criticato dalla presenza di conoscenze innegabilmente scientifiche, insediate ormai al centro del conoscere. Uno degli autori che con maggiore energia ha messo in evidenza la realtà scientifica delle nuove scienze, soprattutto della caratteristica scienza storica, e che (insieme col Rickert) molto ha contribuito a farne accettare la scientificità indiscutibile, il Windelband, ha insistito sul

Alla luce di quanto appena detto, la distinzione tra le scienze storiche e le scienze naturali, ossia tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, con le prime orientate alla comprensione dei fini e del significato degli eventi, mentre le seconde si concentrano sulle leggi comuni delle esperienze[549], assume ulteriore profondità. La riflessione di *Geschichte und Naturwissenschaft* può essere così precisata: è la logica trascendentale a fondare la possibilità di formulare leggi universali. Windelband mantiene il vero perno della filosofia kantiana: l'unità della coscienza come fondazione ultima della conoscenza, ma per lui le categorie non sono solo condizioni formali del conoscere: esse si adattano funzionalmente al tipo di oggetto: leggi per la natura, fini per la storia.

Questa profondità ulteriore permette di superare tanto il riduzionismo empirista (che misconosce la funzione costitutiva della coscienza) quanto lo storicismo radicale (che relativizza ogni validità generale). La distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche diventa così un'articolazione sistematica della conoscenza umana, nonostante sia una classificazione di carattere metodologico. Questa ripartizione metodologica non implica una separazione rigida, ma riflette la duplice funzione della

carattere tutt'altro che irrispettoso della nuova critica nei confronti della critica kantiana» (Piovani 1965, 49). La "ragion storica" di Windelband emerge dalla sua volontà di integrare la storicità nella coscienza trascendentale senza dissolverla nella contingenza empirica o ridurla al relativismo storico. In contrapposizione a Wilhelm Dilthey, che individua nelle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) un approccio basato sull'empatia e sulla comprensione storica come autonoma, Windelband mira a costruire un'unica cornice epistemologica che includa la storicità come momento interno all'analisi della stessa ragione trascendentale attraverso la distinzione tra categorie costitutive e riflessive. Le prime forniscono le condizioni trascendentali universali dell'esperienza (comuni a tutta la realtà), mentre le seconde si applicano specificamente alle operazioni più elevate della coscienza, consentendo di rendere conto della loro individualità e irripetibilità. In questo senso, la storicità può essere rilevata dalla coscienza solo attraverso lo schematismo dell'intelletto, che opera in maniera riflessiva sulla contingenza storica con l'*Urteilskraft*. L'integrazione di una "ragion storica" richiede il riconoscere che i fenomeni storici non si comprendono solo per mezzo dell'intelletto (come avviene nelle scienze naturali), ma richiedono la mediazione della ragione che li organizza secondo il riferimento valori normativi e teleologici. Questo concetto di ragion storica è *sui generis* rispetto a Dilthey perché non separa la storia dalla filosofia trascendentale, ma la radica in essa, preservando una validità universale. Le categorie riflessive non si limitano a registrare i fenomeni, ma li ordinano secondo schemi normativi che emergono dalla stessa coscienza trascendentale. Questo processo, lungi dal ridurre la storia a mera cronaca o a relativismo, consente di attribuire significato agli eventi particolari attraverso il valore. Mentre per Kant la storicità rimane esclusa dalla logica trascendentale, confinata nella contingenza dell'empirico, il concetto di "ragion storica" di Windelband è quindi una rivoluzione interna al trascendentalismo: Windelband introduce una teleologia normativa che collega le singolarità storiche al sistema universale dei valori. La storia non è mera narrazione o registrazione, ma acquisisce una dimensione normativa attraverso i valori, che fungono da ponte tra particolarità ed universalità. La "ragion storica" è teleologica, perché collega i singoli eventi storici a un sistema più ampio di significati, senza dissolvere la particolarità degli eventi stessi. Dilthey attribuisce alla storicità una preminenza ontologica, che non è presente in Windelband. Ciò consente a Windelband di mantenere il primato della ragione senza cadere nel relativismo storico. In questo senso, la "ragion storica" windelbandiana non è solo un dispositivo epistemologico, ma apre a una vera e propria filosofia della cultura, che unifichi la dimensione trascendentale con quella storica in un sistema normativo.

[549] Windelband 1894, 400-401.

coscienza: costitutiva nei confronti della natura, riflessiva nei confronti della storia. La validità e la legittimità della conoscenza dipendono così da prospettive complementari che si radicano nella coscienza trascendentale e trovano espressione nella coscienza normale come riferimento intersoggettivo condiviso.

Die Prinzipien der Logik, uno degli ultimi scritti di Windelband (è del 1912), vede il filosofo neokantiano proseguire nella sistematizzazione delle scienze. Egli sottolinea che i principi della logica ottengono la loro validità attraverso l'organizzazione coerente degli aspetti particolari del sapere[550]. Ciò conferma ancora una volta che le scienze storiche, pur rispettando la loro specificità, integrano principi logici che assicurino una validità universale e lo stesso rigore epistemico delle scienze naturali.

L'integrazione di elementi (neo)hegeliani nella sua tarda filosofia della storia comporta una maggiore attenzione al complesso della sfera dello Spirito oggettivo, in un contesto in cui la logica della storia diventa una logica dello sviluppo complessivo di questa sfera. Lo sguardo della ragione riveste di senso gli eventi storici, in sé unici e irripetibili. In tal modo la *Geschichtsschreibung* non è una mera descrizione degli eventi fattualmente avvenuti, ma la ricostruzione razionale del senso di questi eventi. La filosofia assume in tal senso il ruolo di mediazione tra il particolare dei singoli eventi e l'universale assiologico-epistemologico.

Questa mediazione è il cuore del tentativo di fondazione delle scienze storiche: non si tratta solo di spiegare gli eventi storici, ma di comprenderne la posizione all'interno di una struttura di senso complessiva. Windelband considera i principî logici stessi nel loro contesto di applicazione concreta. Solo il nesso forma-contenuto dà concretezza al valore, che diviene bene culturale. La logica deve essere intesa come un processo attivo di organizzazione del sapere, che si sviluppa a partire dall'interazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto e non come regole meramente formali.

La logica di Windelband può essere intesa come parte necessaria di una *Kulturphilosophie* idealistico-neokantiana, che, vedremo nel prossimo capitolo, essere il *Leitmotiv* delle sue opere dell'ultimo decennio di vita. Per comprendere come la logica di Windelband possa essere compatibile con una filosofia della cultura idealistica di stampo neokantiano, è necessario partire dalla peculiarità della sua visione della logica come

[550] Windelband 1912a, 3.

attività critica e normativa, non semplicemente formale, e dal suo rapporto con il concetto di valore all'interno dell'analisi culturale.

La logica, intesa come "ortopedia del pensiero", si distingue dalla psicologia non per una differenza di grado, come la maggiore o minore evidenza secondo i parametri della logica classica, né per la forza del sentimento che accompagna gli atti del pensare. La sua peculiarità risiede invece nella pragmatica della necessità logica, la quale opera uno spostamento decisivo: dall'esperienza alla conoscenza, dalla descrizione fenomenica alla legittimazione epistemologica. Lo scritto giovanile sul giudizio negativo contiene già una riflessione sulla possibilità di allargare il campo dei possibili usi della ragione. Questa ricerca cerca di esplorare il contributo di Wilhelm Windelband alla logica neokantiana, concentrandosi in particolare sulla sua distinzione tra giudizi (*Urteile*) e valutazioni (*Bewertungen*). Il punto di vista di Windelband sostiene che la logica è normativa e unica, mentre ogni scienza empirica ha la sua metodologia specifica.

Le leggi logiche, quindi, non si fondano su una mera successione temporale degli atti mentali, ma su una connessione interna, orientata a uno scopo immanente al processo conoscitivo, ma trascendente rispetto alla sua temporalità. In questo senso, la necessità logica si configura come prescrittiva: essa rompe la linearità della semplice rappresentazione per instaurare una relazione con un elemento che trascende la serie stessa, vale a dire lo scopo ultimo della conoscenza, che garantisce il valore normativo della logica come fondamento della razionalità[551].

4.5 Per concludere su scienza e logica della filosofia

Cerchiamo di stabilire in chiusura di paragrafo dei risultati provvisori. Windelband intuisce già da *Was ist Philosophie?* che occorre sviluppare una filosofia della cultura quale raccordo tra le funzioni storiche ed epistemologiche del sapere. La filosofia della cultura è vista come lo strumento con cui si cerca di risolvere le tensioni tra la fondazione logico-epistemologica e la dimensione storico-culturale. *Erkenntnistheorie* e *Kulturphilosophie* sono due aspetti della medesima attività critica della filosofia. Una riflessione sulla conoscenza scientifica comprende anche un'indagine

[551] Bonito Oliva 1990, 29-30.

sulle implicazioni culturali di questa conoscenza. La filosofia di Windelband riconosce che la scienza non è separata dal contesto culturale in cui opera, ma ne è profondamente influenzata.

Abbiamo visto in precedenza che la storia del concetto di filosofia diventa, così, la storia del significato culturale della scienza, esprimendo una continuità tra pensiero critico e trasformazioni culturali. La filosofia agisce come un agente di sintesi tra la dimensione trascendentale, che stabilisce le condizioni di validità del sapere scientifico, e quella storica e culturale, che conferisce senso e direzione alla conoscenza.

Un esempio illuminante di questa riflessione può essere trovato nella sua discussione sulla traduzione del termine greco φιλοσοφία. Windelband sottolinea come la traduzione moderna di questo termine come "filosofia" rischi di condurre a fraintendimenti, poiché non considera adeguatamente il significato originario del termine, che non era semplicemente un'indagine speculativa, ma un'educazione pratica e scientifica orientata alla vita e alla politica. Questo punto è ben rappresentato dal richiamo alla frase di Platone sulla necessità che la politica e la filosofia coincidano: Windelband ci invita a non limitare l'indagine sulla storia della filosofia come legato a quello dell'educazione scientifica integrata con le pratiche della vita culturale nel suo complesso[552].

[552] «Questa linea [della ricostruzione storica della filosofia come scienza della coscienza normale] correrebbe lungo le vette che si ergono dall'ampio sfondo delle altre rappresentazioni nell'etere della coscienza normale, e indicherebbe così anche le più alte ramificazioni dello sviluppo storico-culturale; poiché la riflessione su norme assolute è, in fin dei conti, il prodotto di ogni attività culturale, e alla filosofia non si assegna altro compito che quello di portarle alla coscienza in connessione e articolazione necessaria attraverso l'indagine scientifica» (Windelband 1882, 49). Sarebbe interessante operare un confronto sistematico tra la prospettiva di Windelband sul significato assunto nella storia dalla filosofia come indicatore del significato culturale della scienza in un'epoca e il concetto di *Entzauberung der Welt* (disincantamento del mondo) di Max Weber. Weber descrive nel saggio su *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) il processo per cui il mondo perde il suo alone magico e viene interpretato in termini puramente razionali e scientifici, sul piano di razionalizzazione delle procedure e non della maggior aderenza al vero (in questo senso, seppur totalmente de-ontologizzata, la prospettiva weberiana ha risonanza ancora maggiore con l'approccio "asintotico" alla verità di Windelband, come razionalizzazione culturale). L'interpretazione windelbandiana della massima platonica sul governo dei filosofi sembra anticipare questo tema, inoltre il tentativo di Windelband di trasformare la filosofia in una critica trascendentale del sapere scientifico può contribuire a includere nella filosofia una riflessione di secondo livello su come il pensiero razionale interpreta la realtà. Entrambi affrontano il tema della trasformazione della cultura e della società sotto l'influenza della razionalizzazione e del progresso scientifico, ma con approcci distinti. Nel pensiero di Weber, il "disincantamento" rappresenta un processo storico di progressiva eliminazione delle spiegazioni magiche o trascendenti, sostituite da una logica scientifica e da una razionalità strumentale che permeano le diverse sfere dell'esistenza umana, fino a plasmare la vita sociale e individuale. Windelband, invece, interpreta la filosofia come un esame critico e complessivo delle forme di vita culturali, indagando le condizioni di possibilità della conoscenza e il loro significato storico-culturale. In *Was ist Philosophie?*, Windelband illustra il passaggio della filosofia da una

Il tentativo di Windelband di conciliare l'idealismo kantiano con l'analisi della dimensione storica e culturale della scienza può quindi essere visto come una forma di resistenza al riduzionismo. Egli è consapevole del rischio che la scienza, separata dai suoi valori culturali, diventi una forma di dominio tecnico priva di direzione etica e di significato per la vita umana. In questo contesto, la filosofia diventa essenziale per evitare che il processo di disincantamento porti alla perdita di significato. Windelband vuole, in altre parole, riaffermare il potere della filosofia di interrogare i fondamenti del sapere e di contribuire alla costruzione di un orizzonte di significato in cui la scienza non sia solo un insieme di conoscenze tecniche, ma un elemento integrante della cultura umana.

Il significato profondo dell'analisi di Windelband consiste nell'affermazione umanistica alla radice di una validità di una scienza dell'umano, delle sue forme culturali, della sua storia, che rivendichi un altro metodo di indagine, un altro approccio al sapere, differente dal riduzionismo scientifico-naturale. Umanistico in quanto il concetto di filosofia che ne risulta insiste sull'unificazione culturale e sulla capacità umana di porre i propri fini. In questo modo, Windelband restituisce alla filosofia la sua funzione più alta: non solo giustificare il sapere, ma anche dare senso all'esistenza umana nel proprio contesto culturale e storico. Per Windelband, la specificità delle scienze della cultura

saggezza pratica a una teoria della scienza, parte integrante dell'evoluzione della razionalità umana. Per Windelband, la filosofia non è solo un'attività teorica di giustificazione del sapere scientifico, ma anche un'analisi critica delle condizioni storiche e culturali che influenzano tale sapere. Il ruolo della filosofia come "teoria della scienza", in termini kantiani, consiste nell'esame delle condizioni trascendentali della conoscenza, spostando l'attenzione dal contenuto empirico alla validità. Tuttavia, questa prospettiva trascendentale non si traduce in uno storicismo, poiché le categorie della conoscenza mantengono una validità universale che trascende le specificità storiche, pur trovando concreta applicazione nei contesti culturali. In questo senso, la filosofia contribuisce allo sviluppo della razionalità scientifica e partecipa al processo di disincantamento del mondo, pur senza ridursi a una visione esclusivamente razionalista. L'esempio della citazione di Platone da lui discussa in *Was ist Philosophie?*, è illuminante: secondo Windelband, Platone afferma che il male scomparirà quando i filosofi governeranno, intendendo per "filosofi" gli scienziati, nel senso greco del termine. Questa riflessione suggerisce che la predominanza del sapere tecno-scientifico nell'Occidente, inteso come una progressiva autonomizzazione del pensiero scientifico dalle altre sfere della razionalità, sia una tendenza radicata nel pensiero storico occidentale. Tanto Weber quanto Windelband riconoscono nella crescente razionalizzazione un fenomeno di *longue durée*, ma con accenti e finalità diverse: Weber analizza il disincantamento in termini di sempre maggiore adeguatezza tecnica al raggiungimento dei fini soggettivamente posti, mentre Windelband lo interpreta come un processo critico-normativo legato alla cultura e alla filosofia come guida del sapere scientifico. Queste prospettive sono rilevanti anche nel dibattito contemporaneo sul criticismo kantiano e sulla *Kulturphilosophie*. Bohr e Hartung 2020, e la terza parte del volume di Ferrarin 2015, evidenziano come la filosofia kantiana abbia fornito le basi per una riflessione critica che abbraccia sia il contenuto del sapere scientifico sia le condizioni culturali e storiche che ne determinano la possibilità. Windelband sviluppa questa prospettiva nella sua *Kulturphilosophie*, cercando di tenere insieme l'analisi sulla validità universale e astorica dei valori e la loro applicazione nelle specificità storiche, evitando così il relativismo dello storicismo, il quale, nella sua prospettiva teorica rischierebbe di dissolvere la coerenza e i fondamenti del sapere scientifico.

risiede nel loro ancorarsi a una validità che non è riducibile alla causalità naturale, ma si radica nella teleologia dei valori. L'oggettività idiografica non è mera descrizione psicologica o soggettiva, ma presuppone un riferimento a valori normativi. Secondo un critico quale Heidegger avviene un'antropologizzazione del concetto di *Geltung*. Heidegger, infatti, a partire da alcuni corsi giovanili e soprattutto in opere quali *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e nei corsi su *Logik: Die Frage nach der Wahrheit (1925-26)*, ha contestato ripetutamente la riduzione neokantiana della validità a struttura correlata alla soggettività umana. Per lui la *Geltung* non è un orizzonte da ridurre al campo dei valori culturali o alle forme trascendentali del soggetto (come in Windelband e Rickert). Tale riduzione fa cadere in un antropocentrismo metafisico, che dimentica la domanda sull'essere (*Seinsfrage*). La validità, per Heidegger, non può essere fondata sull'uomo, ma deve essere ricondotta alla rivelazione dell'essere stesso, che precede e determina ogni posizione soggettiva. L'accusa ai neokantiani è di aver sostituito la metafisica classica con una metafisica dei valori, altrettanto problematica. Parlare di "valori" come entità autonome (anche se culturalmente mediate) porta ai medesimi esiti della metafisica tradizionale, ossia alla reificazione dell'essere, trasformandolo in un oggetto di calcolo e progetto umano (*Gestell*).

Il discorso heideggeriano e quello neokantiano sono con tutta probabilità reciprocamente intraducibili, come dimostra forse anche l'esito dello giustamente famoso confronto di Davos del 1929 tra lo stesso Heidegger e un autore per alcuni versi lontano dalla scuola sud-occidentale, quale Ernst Cassirer[553]. Si può sostenere che ci sia un'antropologizzazione della sfera della validità in Windelband – tale critica è tra le righe anche nel discorso filosofico di Lask, che è tra le fonti di ispirazione heideggeriane, dal 1908 in poi, ossia dal suo discorso critico sul "primato della ragion pratica" - ma mai nel senso di un relativismo. Windelband insiste sul fatto che i valori, pur essendo riconosciuti dall'uomo nella storia, hanno una validità ideale che li rende oggettivi per la comunità culturale che li riconosce. La filosofia, in questa prospettiva, diventa la disciplina che indaga le condizioni di possibilità di tale riconoscimento, unificando i saperi attraverso la riflessione sui valori. La critica heideggeriana coglie un punto decisivo, ossia che Windelband (e Rickert), pur evitando il soggettivismo psicologico, mantiene una prospettiva trascendentale-antropologica. La *Geltung* dei valori è sì "oggettiva", ma solo

[553] Cfr. Cassirer e Heidegger 1990.

nel quadro di un orizzonte umano, come si cerca di dimostrare anche in questo lavoro. Usando il lessico heideggeriano, essa rimane legata al *Dasein* inteso come soggetto culturale, senza interrogare il rapporto costitutivo tra verità, essere, e temporalità. Si intende tuttavia rimarcare che Windelband non cade in un antropologismo volgare. La sua teleologia dei valori non è una proiezione arbitraria, ma un tentativo di recuperare una razionalità critica propria delle scienze umane in un'epoca fortemente influenzata dal positivismo. Heidegger palesa i residui metafisici di questa operazione, ma propone una via alternativa (l'ontologia fondamentale) che, per molti versi, dissolve la possibilità stessa di una fondazione delle scienze della cultura.

La ragione postula per Windelband un ordine unico, il cui fondamento risiede nella capacità trascendentale della coscienza di organizzare e unificare l'esperienza attraverso una logica universale. Una revisione del 1914, presentata nell'*Einleitung in die Philosophie*, aiuta a capire meglio la prospettiva di Windelband. In questo lavoro la classica distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche viene riletta attraverso la polarità tra contenuti *werthaften* (dotati di valore) e *wertwidrigen* (privi di valore)[554]. Questa rielaborazione non contraddice il monismo ontologico precedente - ossia l'unità della realtà, conosciuta attraverso l'attività della coscienza - ma approfondisce il nesso con la sfera dei valori, caratterizzata non dal *Sein*, bensì dal *Gelten*. Windelband insiste sul fatto che la separazione tra dimensione assiale e avalutativa non è un prodotto della coscienza individuale, ma emerge dall'orizzonte esperienziale stesso[555]. Tale prodotto si forgia tuttavia attraverso la mediazione sociale: i valori non sono né mere proiezioni soggettive né entità ontologiche, ma giungono all'esistenza solo nelle strutture intersoggettive che organizzano la cultura, radicate nelle pratiche collettive. Tuttavia, proprio qui si cristallizza l'impasse della sua riflessione: criticando i tentativi dialettici di mediare tra fatticità empirica e validità normativa (un'allusione polemica a Hegel e al neoidealismo), Windelband riconosce l'impossibilità di risolvere definitivamente il conflitto tra il piano dei fatti e quello dei valori. Se da un lato questa presa d'atto conferma il suo rigore antidogmatico, dall'altro rivela i limiti di un umanesimo trascendentale che, pur avendo abbandonato l'antropocentrismo ingenuo, rimane legato al primato della soggettività - sia essa individuale o collettiva - nella "*comprehensio*" della *Gultigkei*t.

[554] Windelband 1920 [1914], 427.
[555] Windelband 1920 [1914], 427.

L'appello ai valori come fondamento ultimo non riesce a emanciparsi da una razionalità storicamente condizionata. Il progetto windelbandiano resta al guado in questa tensione irrisolta, nell'irriducibilità del valore al fatto.

Va ritrovata proprio in questa incommensurabilità la necessità di una *Kulturphilosophie*, che può essere letta anche come un'"etica della conoscenza" che, senza cedere al relativismo, riconosce nella fragilità della mediazione umana il motore stesso della cultura. Essa emerge tuttavia come tentativo di soluzione delle debolezze del progetto neokantiano sud-occidentale.

5. Verso un nuovo concetto di cultura

Giustificare la conoscenza storica del particolare rappresenta il nodo decisivo della costruzione dell'epistemologia delle scienze umane propria di Windelband. Gli eventi storici, caratterizzati dalla loro unicità e contingenza, sfuggono alle generalizzazioni tipiche delle scienze naturali, che si basano su leggi universali. Windelband si impegna a legittimare tali eventi unici all'interno di un sistema teorico che bilanci la particolarità con le esigenze di universalità necessarie alla validità scientifica.

Alan Kim evidenzia una critica spesso rivolta alla scuola sud-occidentale: i concetti di storia e di cultura rischiano di essere intrinsecamente vuoti. In mancanza di una solida base per l'oggetto storico o per il bene culturale, tali concetti potrebbero degenerare in un formalismo che raccoglie semplicemente dati empirici e soggettivi, portando a generalizzazioni indebite[556]. Un tale problema non era ignoto alla scuola badense: Rickert affronta questa questione nel suo *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, introducendo una classificazione materiale basata sulla capacità degli studiosi di identificare all'interno di una determinata comunità culturale o storica gli oggetti "pieni di valore" (*wertvoll*).

Questa classificazione materiale garantisce che la selezione degli oggetti storicamente significativi non sia arbitraria, ma radicata nelle strutture normative e nelle priorità della comunità studiata. Rickert sottolinea la relazione al valore di un oggetto indagato, ma attraverso l'allineamento del giudizio dello studioso con il contesto

[556] Kim 2015.

culturale, che fa così da ponte tra il quadro trascendentale dei valori e le realtà empiriche della ricerca storica. Questo approccio consente al ricercatore di affrontare le particolarità della storia mantenendo al contempo un quadro teorico rigoroso.

Il problema principale consiste tuttavia nell'evitare la trappola di un approccio "genetico" o "psicologistico", un rischio che Windelband stesso aveva sottolineato. Questi approcci tendono a ridurre il significato degli eventi storici a spiegazioni causali o psicologiche, prive dei criteri normativi del valore. Tale classificazione materiale proposta da Rickert funge da salvaguardia, assicurando che il lavoro dello storico rifletta sia i valori culturali specifici della comunità sia le esigenze universali di coerenza epistemologica.

5.1 Il Novecento di Windelband: Kant, Fichte e la riflessione sulla cultura

L'uomo moderno non può più guardare alla conoscenza come un frutto paradisiaco offerto ingenuamente alla sua comprensione, ma avverte l'abisso che si spalanca sotto ogni tentativo di afferrarne il significato complessivo. Dopo la rivoluzione kantiana in filosofia non è più dato contemplare l'ordine stabile di un cosmo come riflesso di una quieta armonia: il suo sguardo, carico di una tensione febbrile, reclama l'ardire di penetrare le fibre segrete del reale. Ma questo ardore si scontra con un'ansia profonda, il desiderio di ricomporre un senso che sfugge quanto più sembra avvicinarsi. Proprio in questa frattura, come già affermava Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, nasce la cultura, e con essa gli studi culturali, come risposta alla morte dell'illusione che il sapere possa essere una rappresentazione univoca e definitiva del mondo.

È in questa scissione interiore alla vita spirituale che Wilhelm Windelband pone il suo progetto, provando a saldare il debito che il kantismo paga al suo tempo: la sua insistenza su un modello epistemologico derivato dalle scienze naturali e non più sostenibile una volta conclamatasi la *Zerrissenheit* costitutiva della contemporaneità. Per Windelband, la storia, lungi dall'essere esclusa dal dominio della scienza, ne rappresenta la sfida più alta, costringendo a ripensare le categorie della conoscenza. Se la fisica newtoniana aveva fornito a Kant l'orizzonte entro cui definire la scienza, l'irrompere della storiografia come grande nuova realtà della scienza ottocentesca richiede una revisione

sistematica della teoria del conoscere, capace di includere le strutture gnoseologico-epistemologiche che definiscono la specificità del discorso storico.

Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigen Todestage) del 1904, è una tappa importante della ridefinizione di Windelband dei confini della scienza, che ne amplia il dominio alle discipline storiche e spirituali. Esaminando le carenze del concetto kantiano di scienza, egli osserva come sia troppo ancorato al paradigma newtoniano, per promuovere una concezione più inclusiva e flessibile. La «große neue Tatsache»[557] rappresentata dalla scienza storica è il punto di svolta che esige una revisione sistematica della teoria della conoscenza, rendendola adeguata alle necessità epistemologiche della modernità.

Windelband osserva come, nella filosofia kantiana, la scienza è definita nei termini rigidi di un sistema metodologico derivato dalla fisica newtoniana, legata peraltro a fondamenti metafisici[558]. Questo approccio, pur comprensibile nel contesto storico, risulta oggi insufficiente: «Al giorno d'oggi questo concetto di scienza è troppo ristretto»[559]. Il sapere scientifico, come inteso da Kant, sarebbe limitato alle leggi naturali e alla causalità necessaria, ed escluderebbe non solo tutte le discipline storiche, ma persino alcune scienze naturali, come la chimica o la psicologia, le cui strutture metodologiche sfuggono al determinismo rigido del modello newtoniano.

Il cuore dell'argomentazione di Windelband consiste nell'affermazione che: «Questo grande fatto nuovo dell'esistenza di una scienza storica esige ora dalla filosofia critica innanzitutto un'estensione del concetto kantiano di conoscenza»[560]. La storia, esclusa da Kant dalla sfera della scienza, si afferma ora come una disciplina autonoma, con un proprio metodo critico e una legittimità epistemologica: «La storia esige insieme alla ricerca naturale il suo diritto all'insegnamento teoretico»[561]. Questo riconoscimento implica non solo una revisione del concetto di scienza, ma una riorganizzazione profonda della dottrina della conoscenza, tale da includere e valorizzare la specificità delle scienze storiche. La storia non si limita alla mera descrizione di eventi, ma opera un'organizzazione critica del passato attraverso categorie razionali. Questo approccio

[557] Windelband 1904, 139–40.
[558] Windelband 1904, 136.
[559] Windelband 1904, 138.
[560] Windelband 1904, 139-140)
[561] Windelband 1904, 140.

sistematico consente alla disciplina storica di ambire a uno statuto comparabile con le scienze naturali in termini di rigore metodologico e valore epistemologico.

L'integrazione della storia nella teoria della conoscenza richiede una trasformazione radicale, già anticipata da pensatori come Lotze e Sigwart. Egli osserva: «nella teoria della conoscenza, lo stesso sforzo si affatica di essere riconosciuto con crescente successo»[562]. Lotze, in particolare, ridefinisce il concetto di causalità storica, proponendo che gli eventi siano compresi non solo attraverso relazioni causa-effetto, ma anche in base ai valori culturali e ai significati che veicolano. Sigwart, invece, sottolinea l'importanza del giudizio riflettente nella costruzione della conoscenza storica, aprendo la strada a sviluppi fenomenologici.

Un argomento centrale nell'opera di Windelband è il parallelismo metodologico tra natura e storia. Egli scrive: «La "natura" come oggetto di indagine della scienza è un cosmo di cui connessione possiamo solo immaginare dalle forme della nostra ragione nelle intuizioni e nei concetti – proprio come insegnava Kant. Ma lo stesso vale per la storia»[563]. Questo parallelismo non implica una subordinazione della storia al metodo naturalistico, bensì riconosce una complementarità tra le due discipline, fondata sulle rispettive peculiarità epistemologiche.

Il metodo storico interpreta il passato alla luce di valori e significati che emergono nel processo di sviluppo umano. La dicotomia tra scienze naturali e umane non si rivela così rigida, ma, anzi, crea le basi per una filosofia della cultura che integri le diverse dimensioni del sapere. La storia, quindi, si afferma come una disciplina essenziale per comprendere la realtà nella sua complessità.

Il punto culminante dell'analisi di Windelband si trova laddove egli affronta il tema dei valori spirituali, che considera una realtà viva e concreta quanto le leggi naturali. Egli scrive: «Non conosciamo in altra forma i valori della realtà spirituale che attraverso la nostra storia, in cui l'esistenza psichica non conosce altra via che attraverso le forme del nostro intelletto che abbiamo trovato prevalere in essa». I valori non sono costruzioni soggettive, ma espressioni oggettive della vita spirituale, intrinsecamente legate alla storia, che ne costituisce il teatro e sostrato del loro emergere[564].

[562] Windelband 1904, 140.
[563] Windelband 1904, 141.
[564] Windelband 1904, 149.

Windelband prosegue: «Con il regno delle leggi, che noi pensiamo, e con il regno dei valori, che noi sperimentiamo, ci conosciamo allo stesso modo nei grandi ordini di una connessione contesto»[565]. Questo doppio regno, delle leggi e dei valori, riflette un ordine universale che unisce natura e spirito, scienza e cultura. La celebre formula kantiana «il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me» viene reinterpretata da Windelband come un simbolo di questa armonia tra i diversi domini della conoscenza.

Fichtes Geschichtsphilosophie del 1908, incluso nei *Präludien* nella loro quinta edizione, continua su questo solco. Il testo indaga il passaggio dal criticismo di Kant alla filosofia trascendentale di Fichte come quello da una concezione della scienza basata sulla necessità naturale a una visione teleologica e dinamica del sapere, interpretando Fichte come un pensatore che ridefinisce il ruolo della storia e ne fa il perno centrale nella realizzazione della libertà umana.

Anche in questo testo la filosofia kantiana è descritta quale portatrice di una concezione della scienza come conoscenza delle leggi dell'esperienza, modellata principalmente sulla fisica newtoniana. Questo paradigma lega la scienza alla necessità formale delle leggi naturali, lasciando tuttavia aperta la questione della contingenza: «Lo "speciale" in natura [...] rimane in ogni modo "accidentale" per la nostra conoscenza[566]». In altre parole, i fenomeni particolari e le singole leggi non possono essere dedotti unicamente dalle strutture a priori dell'intelletto. Kant affronta questa lacuna epistemologica con il concetto di *Urteilskraft* riflettente, che interpreta la natura "als ob", come se fosse il prodotto di un intelletto creatore, attribuendo alle apparenze un ordine finalistico senza postulare una finalità intrinseca. Tuttavia, nella ricostruzione storica di Windelband, questa soluzione, per quanto elegante, resta confinata a una dimensione interpretativa e non creativa. Il giudizio riflettente si limita a giustificare la coerenza apparente delle leggi naturali, senza intervenire attivamente nella loro costruzione. Fichte, invece, propone un approccio radicalmente diverso, in cui la contingenza non è semplicemente compresa, ma superata attraverso un atto creativo che integra necessità e libertà. Questo rappresenta il punto di svolta fondamentale nella sua filosofia.

Fichte trasforma pertanto l'eredità kantiana, proponendo una concezione della scienza come costruzione teleologica orientata alla realizzazione della libertà[567]. In

[565] Windelband 1904, 149.
[566] Windelband 1908b, 232.
[567] Windelband 1908b, 233-235.

Fichte, la scienza non si limita più alla descrizione delle leggi naturali, ma diventa un atto creativo attraverso il quale lo Spirito si autodetermina nella storia. Windelband evidenzia con precisione questa trasformazione: «Nella dottrina della scienza la libertà non è semplicemente postulata, ma attivamente realizzata»[568].

La *Wissenschaftslehre* del primo Fichte rappresenta in tal senso un cambiamento epocale, in cui la scienza viene concepita come uno strumento per esprimere la libertà umana in termini non più solo epistemologici. Lo Spirito, agendo attraverso il sapere, si costituisce come soggetto creativo e teleologico, trasformando il mondo in un progetto razionale. Questa trasformazione epistemologica comporta un ampliamento del concetto stesso di scienza, che non si limita più alla sfera della natura, ma abbraccia la storia come campo legittimo e necessario della conoscenza. Fichte non interpreta il mondo "als ob", ma lo considera il prodotto dell'autodeterminazione dello Spirito, che agisce nella storia per realizzare progressivamente la propria essenza, introducendo una determinazione storico-filosofica.

La filosofia della storia, per Fichte, assume un ruolo centrale come il campo in cui l'umanità trascende la propria natura biologica per realizzare la libertà. Come Windelband sottolinea, la storia non è più una semplice successione di eventi, ma il luogo in cui lo Spirito si manifesta, ristrutturando il rapporto tra individuo e collettività in una prospettiva teleologica. La personalità, sia individuale che collettiva, non è riducibile più a un prodotto della natura, ma un agente attivo che incarna e sviluppa l'idea del genere umano. La storia diviene così il processo attraverso cui l'umanità realizza consapevolmente la propria libertà, superando i limiti del determinismo naturale. Fichte concepisce pertanto la libertà non come un principio astratto, ma come un elemento operativo che si concretizza nella realtà storica.

Possiamo tematizzare una differenziazione tra genere biologico e genere storico. Il genere biologico rappresenta l'umanità come parte della natura, soggetta alle leggi della biologia e della causalità naturale. In questa prospettiva, l'uomo è concepito come un mero esemplare del genere umano, vincolato alle dinamiche naturali e privo di una dimensione spirituale autonoma. Fichte, tuttavia, introduce il concetto di genere storico, che rappresenta l'espressione dell'essenza spirituale e consapevole dell'uomo. Come osserva Windelband: «Nello sviluppo storico, la personalità [...] deve realizzare l'idea del

[568] Windelband 1908b, 235.

genere nella sua condotta di vita cosciente»[569]. La storia, dunque, non è solo una registrazione del passato, ma il campo in cui l'umanità realizza la propria essenza spirituale, trasmutando la contingenza naturale in un progetto teleologico di libertà. In questo processo, l'individuo si lega all'umanità intera, trascendendo la dimensione biologica per incarnare la storicità come espressione di una volontà creativa e consapevole.

La storia rappresenta inoltre la manifestazione concreta dell'Eterno. Non si tratta di un semplice accumulo di accadimenti, ma di un processo in cui la contingenza della natura viene trascesa e trasformata in un progetto razionale e teleologico. La storia, dunque, non è solo una registrazione del passato, ma un atto creativo in cui l'umanità si costituisce come soggetto autonomo e consapevole. La libertà individuale si esprime nella capacità dell'uomo di agire secondo fini propri, mentre il progresso collettivo rivela un'evoluzione spirituale dell'umanità. La storia non è semplicemente una successione di eventi, ma l'espressione della libertà nella sua più alta realizzazione, in tal modo, attraverso la dimensione etica e spirituale, l'individuo si collega in un nesso all'umanità intera. Partendo dalle tensioni irrisolte del sistema kantiano, Fichte ridefinisce il ruolo della scienza e della storia, integrando necessità e libertà in una prospettiva teleologica. La storia non è solo un oggetto di indagine, ma un processo attraverso il quale l'umanità realizza la propria essenza spirituale.

La problematica centrale per Windelband riguarda la capacità dell'indagine storica di bilanciare due esigenze apparentemente contrastanti: da un lato, l'attenzione al carattere unico e irripetibile del suo oggetto di studio (l'evento storico), e dall'altro, il raggiungimento di un rigore sistematico analogo a quello delle scienze naturali. Per affrontare questa sfida, Windelband enfatizza il ruolo della teleologia nella comprensione storica, ispirandosi alla *Critica del Giudizio* di Kant. In quest'ultimo testo l'intenzionalità diventa uno strumento fondamentale per dare senso agli eventi storici, attribuendo loro un fine o una direzione. Tuttavia, questo approccio teleologico risulta incompleto senza un fondamento trascendentale chiaro. Windelband tenta di integrare la legge morale kantiana come elemento regolativo per giustificare lo status scientifico della storia. Questo spiega perché il suo saggio sulla *Kulturphilosophie* si chiude con un richiamo esplicito alla legge morale. La *Kulturphilosophie* di Windelband si fonda su due pilastri:

[569] Windelband 1908b, 241.

la primazia della ragion pratica, che dà centralità all'elemento etico, e la *Bildung* (educazione critica), che mira a trasformare il cittadino in un soggetto autonomo e consapevole. Nonostante ciò, emergono tensioni interne al sistema di Windelband. La sua fiducia nell'universalità della legge morale kantiana porta a due problemi: (1) il concetto di *Kulturmensch* non è immune alla storicizzazione, cioè è condizionato dal contesto storico in cui si sviluppa; (2) non è eticamente neutrale, poiché implica una visione specifica della cultura.

Quando Windelband estende la filosofia all'analisi delle forme culturali, si trova costretto a integrare l'indagine con la trattazione dell'aspetto comunitario. In questa evoluzione, la sua filosofia si trasforma in una *Weltanschauung* (visione del mondo), contraddicendo la concezione propria dei suoi testi degli anni '80.

5.2 Alcune riflessioni critiche

In conclusione, cerchiamo di confrontare il tentativo di analisi storica di Windelband con altri impianti di pensiero, e in particolare con quello di Hegel. Per porre queste riflessioni in discussione con un quadro neohegeliano, potremmo considerare il progetto storiografico di Windelband come un tentativo di sollevare (*aufheben*) la particolarità empirica degli eventi storici in un'unità concettuale superiore che conserva la specificità dello storico, pur situandolo all'interno di una struttura razionale globale. A differenza di Hegel, il quale postula una conoscenza assoluta che ingloba e riconcilia tutte le contraddizioni, Windelband opera tuttavia all'interno di un quadro kantiano che enfatizza i limiti della conoscenza umana e l'irriducibilità di certe forme di esperienza.

Si è dedicata molta attenzione nel cap. 1 alla *Logica* di Fischer, mostrandone le continuità e, soprattutto, le discontinuità con il sistema logico hegeliano, perché, seppur un hegelismo molto *sui generis*, il pensiero di Fischer racchiudeva pur sempre il processo storico all'interno di quella che egli definitiva "dialettica oggettiva"[570], laddove Windelband rimane in questo sempre fedele alla finalità soggettiva kantiana, anche se magari alle forme più spinte, ai margini, senza entrarvi, della *Wissenschaftslehre* di Fichte, e allo stesso Kant – come quello della prima introduzione inedita della *Critica del*

[570] Infra, 42.

Giudizio. Forzando questo testo kantiano, si apre la possibilità di formulare "analogie della ragione", in parallelo con le intellettualistiche analogie dell'esperienza, e al di là delle analogie della ragion della seconda critica. Non si tratta – si precisa – dei postulati della ragion (pura) pratica, necessari a determinare cosa *ci è lecito* sperare, bensì dell'attività della Ragione, che avanza la *pretesa* - certo, pur sempre morale – che il mondo, quale interpretato sulla base del potere unificante dello schema, esista davvero, che un ordine esista davvero. Se il primo interrogativo trovava risposta nel pensiero kantiano già nella *Confutazione dell'idealismo* aggiunta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, non soddisfatta a sufficienza era la risposta alla seconda domanda, la quale necessitava di un'analisi più specifica sull'*Urteilskraft*. Nella medesima "prima introduzione" Kant giunge a postulare addirittura un'"antropologia trascendentale", che ci sembra poter avere svariate linee di contatto con la definizione windelbandiana della sua filosofia quale criticismo teleologico, legato alla pretesa morale, dunque, che il mondo sia interpretabile secondo un ordine finalisticamente unificato. L'azione della *Urteilskraft* permette anche la fondazione della filosofia quale *Kulturphilosophie*. La "ragione culturale" windelbandiana eredita e trasforma la *Urteilskraft* kantiana, in quanto interpreta l'ordine come il risultato di una teleologia assiologica, radicata nella capacità del soggetto di riconoscere attraverso il valore il senso del mondo. Per Kant la natura deve essere sistematicamente organizzata, tale che le sue leggi particolari possano essere unificate sotto leggi empiriche generali e quindi ricondotte a una unità.

Questa presupposizione è soggettivamente necessaria per la nostra facoltà di giudizio, perché senza di essa non potremmo mai sperare di comprendere la natura come un sistema di leggi e non come un "chaotisches Aggregat" (un caos informe): «Diese Voraussetzung ist nun das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Denn diese ist nicht bloß ein Vermögen, das Besondere unter dem Allgemeinen (dessen Begriff gegeben ist) zu subsumieren, sondern auch umgekehrt, zu dem Besonderen das Allgemeine zu finden»[571].

Se Kant sostiene che la *Urteilskraft* deve presupporre un principio di *Zweckmäßigkeit* (finalità) nella natura per poterla comprendere come sistema, questa stessa struttura concettuale può essere applicata alla storia: la storia è percepita come

[571] Einleitung in die Kritik der Urteilskraft [1. Fassung], Abschnitt IV, si cita dalla versione digitale.

finalisticamente ordinata non perché esista un disegno oggettivo, ma perché la Ragione riconosce nei valori culturali e morali una legge superiore di sistemazione. Windelband eredita questa funzione della *Urteilskraft* kantiana e la trasforma nella capacità della ragione culturale di attribuire senso alla storia[572]. La *Erste Fassung* dell'introduzione alla *Kritik der Urteilskraft* fu pubblicata nell'edizione dell'Accademia solo nel 1914. Tuttavia, già nei primi anni del '900, Windelband aveva curato l'edizione berlinese della terza Critica, apparsa nel 1908, il che rende plausibile che egli conoscesse almeno indirettamente il manoscritto[573]. Indipendentemente da ciò, è nello "spirito" della *Kritik der Urteilskraft* che Windelband rintraccia le premesse per la sua teleologia assiologica: come la *Urteilskraft* kantiana, e inoltre le *Idee per una storia universale dal punto cosmopolitico* e l'*Inizio congetturale di una storia dell'umanità*, riconoscono nella natura e nella storia un ordine sistematico regolativo, così anche Windelband interpreta la storia della cultura come un processo orientato alla realizzazione dei valori. Come per Kant l'ordine naturale è reso intelligibile dalla finalità, così per Windelband la storia diviene comprensibile solo alla luce dei valori culturali, che fungono da principi regolativi della conoscenza storica. Windelband trasforma questa funzione applicandola alla storia, intesa come processo di realizzazione dei valori universali (logici, etici, estetici).

Per quest'ordine di considerazioni siamo a un tempo in accordo e in disaccordo con un'interprete quale Rossella Bonito Oliva, la quale ritiene nel suo saggio su Windelband che quest'ultimo subisce un'infiltrazione di temi propri di Kuno Fischer a proposito delle più mature riflessioni storico-filosofiche e filosofico-storiche del filosofo neokantiano. Non perché non ci piaccia l'immagine dell'infiltrazione, ma perché occorre chiarire che il liquido fischeriano fluiva con ben poca resistenza attraverso il pensiero di Windelband, aperto a interpretazioni teleologiche "costitutivamente", ossia a partire dall'idealismo teleologico, per quanto allergico per lunga fase allo hegelismo e al

[572] Cfr. «Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Produkte als Aggregate mechanisch, als bloße Natur; aber in Ansehung derselben als Systeme, […] technisch, d.i. zugleich als Kunst. […] denn es kann gar wohl neben einander bestehen, daß die Erklärung einer Erscheinung, die ein Geschäft der Vernunft nach objektiven Prinzipien ist, mechanisch, die Regel der Beurteilung aber desselben Gegenstandes, nach subjektiven Prinzipien der Reflexion über denselben, technisch sei» (Einleitung in die Kritik der Urteilskraft [1. Fassung], Abschnitt VI, si cita dall'edizione digitale.

[573] Il testo, con introduzione di Windelband alla *Kritik der Urteilskraft* è apparso per l'editore Reimer di Berlino nel volume V delle *Kant's gesammelte Schriften*, che comprende anche la *Kritik der praktischen Vernunft*.

metafisicismo in generale, anche quello di Herbart, contro cui il suo maestro Lotze aveva a lungo polemizzato.

Ma Bonito Oliva coglie giustamente la contiguità di tali interpretazioni con esiti religiosi, quando non ascetici, laddove si faccia della primazia della ragion pratica, che è il solo architrave tolto il quale tutto il raffinato, "goethiano", edificio concettuale windelbandiano non si tiene in piedi. Questa considerazione è molto evidente in un documento pressoché coevo (è del 1914), ossia *Kants Weltanschauung* di Richard Kroner, in cui il fondatore del criticismo è valorizzato per la sua etica, non solo, e non tanto, per la rivendicazione di un'autonomia di detta sfera etica, ma per la tracimazione che da tale sfera, per tramite del *Wille zur Freiheit*, si dipana a ogni ambito della vita spirituale.

Di conseguenza, alla critica per cui la sintesi tra la storia empirica e la giustificazione trascendentale rimarrebbe incompleta, poiché Windelband non avrebbe le risorse speculative per integrare pienamente il particolare nell'universale senza scarti, si può far valere un argomento opposto: la filosofia della cultura non mira a eliminare gli "scarti" tra particolare e universale, bensì a renderli comprensibili attraverso una struttura teleologica in cui i valori si pongono come punti di orientamento che trascendono la contingenza storica, la quale trova solo in essi il loro significato.

Questo permette di interpretare la tensione tra il fatto storico e il principio trascendentale non come una mancanza speculativa, ma come una caratteristica intrinseca della relazione tra fatti storici e cultura. L'integrazione rimane sempre dinamica e aperta, poiché il valore, in quanto principio regolativo, non esaurisce mai il suo significato nella sua incarnazione storica.

Oltre alla distanza tra criticismo sud-occidentale e storicismo, va tematizzata la lontananza dallo psicologismo. Abbiamo visto nel paragrafo precedente le critiche di Windelband alla psicologia. Nel criticismo kantiano, la dimensione trascendentale è distinta da quella empirica e psicologica: le condizioni di possibilità della conoscenza non sono condizioni psicologiche, ma strutture a priori della mente che garantiscono la validità oggettiva del sapere. Windelband, però, rischia di ricadere egli stesso in una concezione psicologista del sapere, in cui le categorie storiche e culturali vengono trattate come se fossero condizioni trascendentali, mentre in realtà sono condizioni empiriche e storicamente variabili, dipendenti dalla capacità "intuitiva" del *Geschichtswissenschaftler* di cogliere dal *Geschehen* ciò che è *werthaft*. Questo può

portare a una riduzione del trascendentale al piano del mero fatto psicologico o culturale. Si manifesta cioè a questo punto una vera e propria necessità di Windelband, che deve rintracciare, sia pure nelle forme mediate che abbiamo visto in precedenza, il razionale nella storia? C'è il rischio che in definitiva il razionale diventi tutto ciò che non sia *bloß empirisch*. Il neokantismo di Windelband si basa sui valori come garanti del "senso". Di tali valori tuttavia non possiamo, in termini kantiani, avere esperienza, e quindi conoscenza, in senso proprio. Non possiamo, per così dire, conoscerli, ma solo riconoscerli, come operanti. Il problema si pone nel determinare i termini di come avvenga questo "riconoscimento". Su questo punto hanno insistito, più che Windelband, Heinrich Rickert ed Emil Lask. Il primo elabora a partire dalla terza edizione del suo *Gegenstand der Erkenntnis* (1914) il concetto di "regno del senso" come sfera in cui i valori trascendentali strutturano e conferiscono significato alla realtà empirica, superando la dicotomia tra soggetto e oggetto attraverso una mediazione assiologica. Egli definisce "protofisica" l'indagine sui presupposti categoriali a priori che rendono possibile la conoscenza scientifica, collocandosi in una dimensione pre-empirica dove i principi logico-valoriali ordinano il dato sensibile. In parallelo, Emil Lask sviluppa prima (*Rechtsphilosophie*, 1904) una filosofia del diritto fondata sull'idea che il diritto sia radicato in strutture logiche trascendentali, le quali definiscono la specificità del dominio giuridico come campo autonomo di significato. Nella sua opera principale, poi, *La logica della filosofia* (1911), Lask estende questo approccio, interpretando la filosofia come analisi delle forme logiche immanenti ai vari ambiti del sapere, dal diritto all'etica, fino alla metafisica.

5.2.1 Un *factum* della conoscenza storica?

Confrontiamo questi tentativi con il neokantismo della Scuola di Marburgo, per cui la fondazione trascendentale delle scienze non può dipendere da dati empirici o da fatti storici che non siano stati previamente sottoposti a una rigorosa analisi critica. La fondazione del sapere, secondo Cohen, deve essere completamente libera da qualsiasi riferimento a contingenze empiriche, poiché solo così si può garantire la validità universale del sapere scientifico. Questo tipo di critica è direttamente rilevante per

Windelband, il quale in quest'ottica avrebbe compromesso la fondazione stessa del suo progetto in quanto rischierebbe di ricadere nella storia empirica.

Alcune delle critiche di stampo marburghese non trovano tuttavia adeguata presa euristica nel modo di ragionare di Windelband. Per un approccio marburghese, cercando di estendere la critica kantiana nell'ambito della conoscenza storica senza affrontare adeguatamente la specificità della realtà storica, lo sforzo di Windelband rivela sia il potenziale che i limiti dell'applicazione della filosofia trascendentale al di là delle scienze naturali. Solo attraverso un'analisi più rigorosa delle condizioni di possibilità dei fatti storici si potrebbe effettivamente stabilire una fondazione trascendentale per la storia, che eviti di ridurre la storia a una mera raccolta di dati empirici o di fenomeni psicologici, e la elevi invece a una comprensione veramente scientifica della cultura umana e del suo sviluppo. Questa integrazione della critica trascendentale con l'indagine storica rimane una questione aperta.

Un interprete già menzionato, quale Alan Kim, afferma che «the Southwest School's historiographical practice, in its focus on the particular, falls back despite itself into historicism and psychologism at odds with its idealistic, Kantian inspiration. This is, I would argue, precisely because it takes for granted, as the factum to be transcendentally grounded, historiographical praxes not yet radically, critically clarified, seeking to fit this factum into a scientific order»[574]. Un'affermazione di questo tipo è in sé acuta ma sembra non seguire il percorso argomentativo seguito dal neokantismo sud-occidentale, calcando invece l'approccio proprio della scuola di Marburgo, ossia di considerare la storia all'interno di una "storia idealistica della ragione". Tale approccio non ha il problema di fondare una specificità delle scienze storiche[575].

Windelband affronta tuttavia la questione non partendo dal fatto della scienza, ma interrogandosi sul significato della pretesa di validità che ogni procedimento scientifico avanza, una pretesa che trova risposta adeguata solo nella filosofia. La coscienza

[574] Kim 2015, 57.

[575] Kant, nei *Prolegomena a ogni futura metafisica*, pone la questione di come sia possibile una scienza basata su principi sintetici a priori, indirizzando il problema al dominio della conoscenza naturale. Windelband riprende questa impostazione per applicarla al dominio storico, chiedendosi: «Come è possibile una scienza della storia?». La risposta di Windelband si articola nella distinzione tra scienze nomotetiche e idiografiche, in norme e leggi, scienze di leggi e scienze di fini. Tuttavia, per Kim 2015 l'applicazione di questa distinzione mostra limiti nell'operare una concettualizzazione dell'individuale senza trasformarlo in un'astrazione. La scuola di Marburgo, al contrario, integra la storia nella totalità della riflessione scientifica, rifiutando differenziazioni epistemologiche.

normativa si configura come l'unità trascendentale delle norme, non in termini fattuali o empirici, ma come *Sollen*, ossia dover-essere, che si colloca al di sopra del piano della coscienza empirica. Solo quando queste norme trovano attuazione nel campo empirico, attraverso la conoscenza, la vita etica o estetica, si costituisce il loro valore. In questo senso, l'unità normativa della *Bewusstsein überhaupt* rappresenta il *factum* trascendentale, cioè la condizione di possibilità della validità, mentre l'effettivo costituirsi di tale validità dipende dall'applicazione delle norme ai diversi ambiti dell'esperienza, conferendo loro legittimazione[576].

Il modo differente sin dalle premesse in cui la scuola di Marburg affronta il problema storico, sintetizzato dalla citazione sopra riportata di Alan Kim ci permette ciononostante di sviluppare qualche ulteriore riflessione. L'idea di fondare trascendentalmente le scienze storiche sul *factum* storiografico si scontra con il problema di non avere preventivamente chiarito criticamente la natura di questo stesso *factum*. La prospettiva di Windelband introduce, come già visto, un circolo: la fondazione trascendentale delle scienze storiche si regge su un presupposto (il *factum*) che non è criticamente chiarito nella sua genesi. Windelband non risolve esplicitamente come il *factum* possa essere al tempo stesso prodotto di un processo interpretativo e base oggettiva della scienza storica. Ad esempio, nella storiografia, scegliere di considerare un avvenimento politico e ignorare un fenomeno climatico è già un'operazione interpretativa. Il *factum*, in quanto tale, è quindi sempre già "carico di valore" (*wertgeladen*).

Anche in questo caso un richiamo all'opera kantiana può fornire qualche indicazione. Nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, Kant concettualizza il *factum* della conoscenza come un elemento centrale per la riflessione critica, distinguendolo tanto dal razionalismo dogmatico quanto dall'empirismo sensista. Questo factum non corrisponde a un dato empirico osservabile, bensì rappresenta una condizione necessaria e universale che fonda l'intero impianto della conoscenza sintetica a priori. Kant individua in esso il principio strutturale che consente di comprendere come i giudizi sintetici a priori possano ampliare il sapere senza derivare direttamente dall'esperienza.

Il factum kantiano non è un fatto empirico, ma una condizione trascendentale che stabilisce il legame necessario tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, rendendo

[576] Bonito Oliva 1990, 39 e sgg.

possibile una conoscenza universale e necessaria. Questo principio opera nei diversi ambiti del sapere, configurandosi come la base della metodologia critica di Kant. Nella matematica, per esempio, giudizi come "7 + 5 = 12" derivano dalla capacità del soggetto di unificare rappresentazioni secondo regole trascendentali, indipendentemente dall'esperienza sensibile. Tale capacità dimostra come il soggetto possa effettuare sintesi che superano i limiti dell'esperienza e stabilire principi assoluti. Similmente, nella fisica, proposizioni come "ogni cambiamento ha una causa" implicano una causalità che non è direttamente osservabile, ma che rappresenta una condizione necessaria per organizzare e comprendere i fenomeni. Le scienze naturali, infatti, si fondano su queste strutture trascendentali che rendono intelligibili le connessioni causali. Anche nella metafisica, le affermazioni come "l'anima è immortale", pur estendendo i principi trascendentali al di là dell'esperienza, restano ancorate a idee regolative che guidano la ragione, senza però fornire conoscenze definitive.

Il factum rappresenta il fulcro del pensiero critico kantiano, rendendo possibile la conoscenza universale e necessaria, ma si manifesta anche in modo specifico nei vari domini del sapere. Nell'etica, appare come il senso del dovere, ovvero il factum della ragione. Questo dato, presente nella coscienza morale, ha carattere trascendentale poiché orienta l'agire umano verso principi universali e necessari. La legge morale, per Kant, non è una imposizione esterna, ma una necessità intrinseca della ragione pratica, che si manifesta come un imperativo categorico, obbligando in modo incondizionato. Nell'estetica, il piacere associato al bello si configura come un factum che presuppone l'armonia delle facoltà cognitive, senza riferirsi a concetti determinati. L'esperienza estetica, dunque, non è riducibile a un dato empirico, ma emerge come un evento in cui immaginazione e intelletto convergono in modo libero e disinteressato. Nel giudizio teleologico, il factum si manifesta nella necessità di concepire la natura come finalisticamente organizzata, nonostante tale organizzazione non sia dimostrabile empiricamente. Questo tipo di giudizio riflette la struttura regolativa della ragione, interpretando il mondo naturale come dotato di scopi intrinseci e rendendo possibile una comprensione sistematica dei fenomeni.

Infine, anche nella storia si ritrova il concetto di factum, espresso nell'idea di un progresso morale dell'umanità. Sebbene non verificabile empiricamente nella sua totalità, questo progresso rappresenta un principio regolativo che orienta l'interpretazione degli

eventi storici. Kant concepisce la storia universale non come una mera sequenza di fatti, ma come un processo dotato di una teleologia morale, radicato nell'idea di libertà e nel perfezionamento razionale dell'umanità.

Il concetto di factum kantiano ha stimolato molteplici riflessioni, tra cui quelle di Dieter Henrich, che lo interpreta come una necessità trascendentale piuttosto che come un dato empirico o contingente[577]. Henrich sottolinea come il factum costituisca un presupposto normativo essenziale per la struttura del sapere, non limitandosi a descrivere la realtà, ma rivelando le condizioni fondamentali che rendono possibile il giudizio e la conoscenza. In questo senso, il factum diventa il fulcro regolativo delle operazioni epistemiche, illuminando la dimensione trascendentale del sapere umano.

La necessità del factum risiede nella sua funzione trascendentale. Esso non rappresenta un elemento opzionale o empiricamente derivabile, ma costituisce una premessa ineludibile per garantire conoscenze universali e necessarie. Questa dimensione trascendentale implica che il factum non solo supera il contenuto empirico, ma fornisce una base epistemica stabile che rende intelligibile il mondo e che organizza sia la percezione sia il pensiero. In tale ottica, il factum funge da struttura normativa che regola l'esperienza e la conoscenza.

Il factum si manifesta in diversi ambiti del sapere come principio regolativo. Nella matematica, esso giustifica la certezza assoluta dei giudizi matematici, i quali non derivano dall'esperienza sensibile, ma dalla capacità trascendentale di unificare rappresentazioni secondo principi universali. Questo conferisce ai giudizi matematici una validità indipendente dall'esperienza contingente. Allo stesso modo, nella fisica, il concetto di causalità si pone come categoria trascendentale che organizza i fenomeni empirici in una struttura coerente. La causalità non è un dato empirico, ma una condizione necessaria per concepire relazioni stabili tra eventi e per formulare leggi scientifiche.

In ambito morale, il senso del dovere rappresenta un factum razionale, non riducibile alle inclinazioni empiriche, che guida l'agire umano secondo principi universali. Per Kant, l'obbligazione morale non deriva da impulsi contingenti, ma dalla ragione, che riconosce leggi etiche incondizionate e universali. Anche nella storia il factum emerge come principio regolativo, incarnato nell'idea di un progresso morale

[577] Tale concezione emerge diffusamente dai suoi scritti dei primi anni '70 *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* (Henrich 1970) e *Selbstbewusstsein und Bewusstsein* (Henrich 1971).

universale. Sebbene tale progresso non sia empiricamente verificabile, esso rappresenta un orizzonte normativo che orienta l'interpretazione degli eventi storici come parte di un processo teleologico. Questo approccio permette di leggere la storia non solo come un insieme di eventi, ma come un movimento verso il perfezionamento morale dell'umanità.

Tuttavia, il factum storico non è affine ai fenomeni puri delle scienze naturali; È complesso, sfaccettato e influenzato da particolarità culturali e temporali. Di qui la necessità ai valori. Di qui la necessità del primato della ragion pratica. Di qui il concetto di coscienza normale.

Il factum storico si distingue nettamente dai fenomeni delle scienze naturali in virtù della sua intrinseca complessità e della sua dipendenza da condizioni culturali, sociali e temporali. Questa peculiarità non lo rende un dato "puro", isolabile o riducibile a schemi causali deterministici, ma lo configura come il risultato di interazioni dinamiche, dense di significato e orientate da valori. La necessità di una tale interpretazione emerge non solo dalla natura del fatto storico in sé, ma dalla funzione che esso svolge nel contesto del pensiero umano.

Nell'ambito storico il factum non è soltanto un accadimento, bensì è soprattutto un'interpretazione che, nel processo conoscitivo, integra i livelli della descrizione e della valutazione. Ciò implica una doppia tensione: verso la ricostruzione dei fatti stessi, ma anche verso la loro giustificazione e significato all'interno di un sistema di valori. Il fatto storico si colloca, quindi, in una zona di transizione tra la razionalità teorica e la razionalità pratica. Con questo significato, il primato della ragion pratica risulta inevitabile per la comprensione storica. La ragione pratica non opera qui soltanto come una guida per l'azione individuale, ma come il principio organizzatore che consente di orientare il pensiero verso una totalità di senso. Senza questa guida, il fatto storico si disgrega in una molteplicità di accadimenti privi di coerenza, riducendosi a un archivio di dati che non illuminano il presente né offrono direzione al futuro. La ragione pratica, dunque, non solo istituisce un orizzonte normativo, ma struttura la coscienza in modo da riconoscere i fatti come parte di una narrazione complessiva. In questo modo, la storia non si limita a un registro cronologico, ma diventa un campo di significato in cui l'agire umano trova il suo senso.

La nozione di coscienza normale emerge come un'esigenza metodologica per universalizzare questa prospettiva. Non si tratta di una coscienza individuale, legata a

specifiche esperienze, ma di una coscienza generalizzata, capace di trascendere il particolarismo culturale e temporale. Essa è dispositivo trascendentale che permette di considerare il factum storico non come semplice evento, ma come espressione di principi più ampi, condivisi e universali. Tuttavia, questa coscienza normale non è un dato, bensì una costruzione continua che si realizza attraverso il confronto critico tra valori e fatti. Essa non opera in un vuoto storico, ma è costantemente alimentata dall'interazione con la specificità del tempo e del luogo.

Il factum storico, nella sua specificità, ci obbliga a riconoscere che il sapere storico non può mai essere puramente contemplativo. La sua comprensione richiede un atto di giudizio, un movimento che trascende la descrizione per giungere all'interpretazione. Il factum storico, attraverso il filtro della coscienza normale e l'orientamento della ragion pratica, diventa non solo oggetto di studio, ma parte integrante della costruzione del mondo umano.

Kant sostiene che la nostra percezione della realtà è mediata da strutture della mente umana – come il tempo, lo spazio e le categorie di comprensione – che rendono possibile avere esperienze coerenti del mondo. Queste non sono proprietà del mondo stesso, ma piuttosto precondizioni di ogni possibile esperienza. In questo quadro, il "trascendentale" è un'indagine critica degli elementi necessari che consentono la possibilità di una conoscenza oggettiva, indipendente dal contenuto della conoscenza stessa. Così, una critica trascendentale non si occupa di particolari dati empirici, ma delle condizioni che rendono possibile l'empirico.

5.2.2 *Kulturphilosophie* e logica

La *Kulturphilosophie* costituisce il derivato più ampio delle riflessioni che andiamo sviluppando. Essa permette un allargamento delle indagini svolte da Windelband. Occorre chiarire in via preliminare che manca in Windelband una trattazione sistematica delle forme culturali, come sarà proposta da Ernst Cassirer[578], ma una sua

[578] Cfr. «Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen daß daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl der Welt als vielmehr eine Gestaltung zur Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einen objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht. Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu

"teoria della cultura" si può estrapolare dai saggi di carattere *kulturphilosophisch* dei primi anni del XX secolo.

La filosofia della cultura è essenziale nel più ampio progetto di Windelband. Il concetto di *Kultur* gioca un ruolo cruciale nel tentativo di trascendere i limiti sia dell'empirico che del puramente a priori[579]. La *Kulturphilosophie* è l'analisi a un tempo concreta di una cultura, e critica, in riferimento a un elemento normativo, per non rimanere al contingente. Questa dimensione normativa della storia è ciò che conferisce alla *Kulturphilosophie* la sua importanza nel pensiero di Windelband. La filosofia della cultura è il tentativo di colmare il divario tra il mondo empirico e storico-empirico da un lato, e il quadro critico e normativo richiesto dalla filosofia trascendentale dall'altro. Comprendendo la conoscenza storica come incorporata nelle pratiche culturali, la *Kulturphilosophie* fornisce inoltre uno strumento per una comprensione più ricca delle condizioni in cui sorge la conoscenza storica.

Questa prospettiva non è esente da critiche. Come sostiene Páez Bonifaci, Windelband sembra appiattire l'idea di storia su quella di storia della filosofia[580], nel senso che risulta in ultima istanza la storia della filosofia, quale concrezione della riflessione dell'umanità di e su un'epoca, a poter rinvenire lo stesso progresso storico. Se da un lato Windelband condivide senz'altro il motto hegeliano per cui la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero, proprio la fedeltà a uno schema kantiano di filosofia della storia non gli permette di usare poi nei fatti la storia, pure definita

---

verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung. Solange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen Erkenntnisform folgen bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, solange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltansicht nicht völlig gebrochen werden. Der Gegenstand der Erkenntnis mag immerhin in ihr und durch ihr ursprüngliches Gesetz in irgendeiner Weise bestimmt und geformt werden - aber er muß nichtsdestoweniger, wie es scheint, auch außerhalb dieser Relation zu den Grundkategorien der Erkenntnis als ein selbständiges Etwas vorhanden und gegeben sein. Geht man dagegen nicht sowohl vom allgemeinen Weltbegriff als vielmehr von allgemeinen Kulturbegriff aus, so gewinnt damit die Frage alsbald eine veränderte Gestalt. Denn der Inhalt des Kulturbegriff läßt sich von den Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens nicht loslösen: Das »Sein« ist hier nirgends anders als im »Tun« erfaßtbar» (Cassirer 2010 [1923], I 9).

[579] *Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnistheorie in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft* (Windelband 1905,104-119), come sottolinea Chang 2012, 155, presenta il primo di una serie di saggi in cui l'indagine sulla cultura inizia a essere dichiarato esplicitamente già dal titolo delle sue opere. Come egli scriverà poi nell'*Einleitung* (Windelband 1920 [1914], 333), la cultura è un processo attivo con cui la ragione fa da ponte tra il riconoscimento dei valori e la loro realizzazione, andando oltre la mera educazione passiva dello spirito. Il passo è tipico della sua visione neokantiana della filosofia come filosofia della cultura, che si costituisce immediatamente quale critica della cultura.

[580] Bonifaci 2023, 227. La tesi di Bonifaci è che in ultima analisi la storia a cui Windelband si riferisce è la storia riflessiva, la storia del pensiero.

"focolare" e organo della filosofia, per il rinvenimento dei valori. Essa non diventa mai, in Windelband, una prassi ontologico-dialettica come in Hegel.

L'unico scritto propriamente filosofico-storico di Windelband, ossia la postuma *Filosofia della storia* (1916), mostra come nella storia ci sono empiricamente avanzamenti e arretramenti, e lo scontro tra le *Weltanschauungen*, per cui spetta, a ben vedere soltanto – e coerentemente col suo progetto, ben poco hegeliano, – al metodo critico della filosofia dedurre da un'epoca la giusta considerazione filosofica dei valori. La storia resta, anche negli ultimi testi, oggetto del metodo genetico. Essa può essere ovvero un campo di studio per comprendere la genesi delle forme culturali, e solo in tal senso oggetto di trattamento della *Kulturphilosophie*.

Si comprendono tuttavia le ragioni teoretiche dell'avvicinamento programmatico di Windelband a Hegel nell'ultimo decennio della sua produzione, ma con una differenza fondamentale: in Hegel, la storia è il luogo della realizzazione dello Spirito, dove l'universale si realizza nel particolare e il particolare è elevato all'universale. La storia diventa quindi manifestazione della Ragione, un processo necessario in cui anche il contingente ha un ruolo nella progressiva autocomprensione dello Spirito[581]. Windelband, pur riprendendo toni simili nelle sue ultime opere, sposta questo movimento di autocomprensione dalla storia alla *Kultur*. Per lui, è nella cultura – intesa come oggettivazione della costruzione assiologica – che i valori si incarnano e sono oggetto di riflessione critica. La storia empirica, invece, rimane per Windelband contingente e priva di un movimento necessario: essa fornisce solo il materiale attraverso cui la filosofia della cultura può individuare i valori, senza derivarli causalmente. Windelband, dunque, mantiene il metodo critico: mentre Hegel eleva la storia a luogo ontologico della realizzazione dell'universale, Windelband riconduce tutto all'ambito della *Kultur*, dove la realizzazione dei valori avviene come atto critico-teleologico, non come processo storico-dialettico.

L'ordine unico postulato dalla ragione si rispecchia nella logica trascendentale che sottende ogni conoscenza, articolandosi in una pluralità di metodi che distinguono le scienze naturali e storiche. Queste ultime, in particolare, rivelano il loro carattere morale,

[581] Questa concezione, che emerge in molteplici punti dell'opera hegeliana, emerge nelle sue forme più chiare nei §§341-360 dell'abbozzo di filosofia della storia contenuto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e nelle lezioni sul medesimo argomento. Nella letteratura secondaria, questa tesi è evidente in Löwith, tra gli interpreti classici, e più di recente Ferrarin 2001, 26 sul concetto di realizzazione dello Spirito come processo teleologico.

poiché nel cogliere l'unicità degli eventi attualizzano i valori universali che regolano il pensiero. La coerenza del sapere umano, sia nelle leggi naturali sia nei giudizi storici, si fonda dunque su una razionalità trascendentale, capace di integrare la pluralità delle esperienze in un unico orizzonte normativo.

Inoltre, la posizione di Windelband potrebbe essere contrapposta alla filosofia della storia di Hegel, in cui gli eventi storici sono visti come momenti del dispiegamento del *Geist* verso l'autorealizzazione. In Hegel, lo storico è sia contingente che necessario: è la manifestazione dello Spirito che si attua nel tempo. Per Windelband, tuttavia, il tentativo di fondare la conoscenza storica in modo trascendentale implica la conservazione della contingenza degli eventi storici, pur cercando una forma di giustificazione universale. La tensione che ne deriva, quindi, evidenzia la difficoltà di conciliare l'epistemologia kantiana, con la sua enfasi sui limiti della conoscenza umana e sulle condizioni trascendentali dell'esperienza, con una comprensione storica che si confronta necessariamente con realtà concrete e particolari. Windelband riprende in maniera non casuale lo schema di Fichte, che nei *Discorsi alla nazione tedesca* mette in relazione la storia con la morale e il destino spirituale della nazione, essa non è un semplice susseguirsi di eventi, ma il terreno attraverso cui si realizza l'idea di progresso umano e culturale. Secondo Fichte, la nazione tedesca rappresenta un'umanità che ancora conserva, in potenza, la purezza morale e spirituale necessaria per guidare questo progresso. La sua visione della storia è intrisa di teleologia: la storia ha uno scopo morale ultimo, ovvero il pieno sviluppo della libertà e dell'autocoscienza.

Approfondiamo in conclusione un punto solitamente poco considerato. Anche un ambito apparentemente lontano come quello logico si deve intendere come un momento fondamentale all'interno di una filosofia della cultura che, pur mantenendosi fedele al criticismo kantiano, ne estende l'applicazione al campo della storia e della cultura. Windelband si propone di determinare le condizioni di validità delle conoscenze che derivano dall'interazione dell'essere umano con il proprio contesto storico e culturale. La compatibilità di una *Kulturphilosophie* idealistico-neokantiana (intendendo con tale espressione semplicemente che l'idealismo sul piano gnoseologico di Windelband è "stressato" dalla sua *Werttheorie* neokantiana) con una riflessione logica è qui evidente: la logica di Windelband è funzionale alla costruzione culturale del mondo. Essa non solo fornisce gli strumenti per l'analisi logica della conoscenza storica, ma si occupa anche

del loro significato. I valori culturali influenzano inoltre, come cause finali, il sapere e questi valori sono essi stessi espressione di una ragione che si sviluppa storicamente. C'è un'interrelazione tra i valori eterni e il soggetto trascendentale deputato alla dazione di senso – in una dinamica in cui la storia è il processo concreto di realizzazione (*Wertrealisierung*).

La logica di Windelband è una Kulturphilosophie idealistico-neokantiana perché tenta di unire il rigore della fondazione critica kantiana con una riflessione sul significato culturale del sapere. Windelband vede la storia non come un movimento necessario di contraddizioni e sintesi, ma come un campo di manifestazione della razionalità, tenendo fermo il rapporto ai valori. Più che la dialettica storica di Hegel, che ne segue pedissequamente la logica, a cui Windelband cerca coerentemente fino agli ultimi scritti un'alternativa, c'è la logica dello sviluppo di Fischer, che è – si ricorda – sviluppata da questo a partire dallo stesso Kant.

La letteratura contemporanea ha spesso mancato di cogliere questo punto teorico cruciale: che la normatività della logica non preclude variazioni storiche nella sua applicazione, poiché Windelband sottolinea la validità assoluta della logica pur riconoscendo che opera all'interno di contesti storici. Ciò riflette la filosofia dei valori di Lotze, in cui i valori "non esistono" ma "hanno validità" (*Geltung*). La riformulazione della logica di Windelband sottolinea l'evoluzione storica di questo campo, in particolare per quanto riguarda la *Kulturwissenschaften*. Questa distinzione tra logica ed epistemologia è la chiave per comprendere il più ampio progetto di Windelband. Reinterpretando il concetto di Lotze del *Nebenurteil* (giudizio secondario), Windelband caratterizza le valutazioni come giudizi sui giudizi, assegnando loro uno status logico distinto. Inoltre, la logica di Windelband riflette un intricato dialogo con Johann Friedrich Herbart, in particolare per quanto riguarda l'interazione tra logica e psicologia. Rifiutando per un verso l'elemento metafisico nella logica e nella psicologia, per un altro accettando l'inevitabilità dell'assunzione di uno "strato" psicologico nel profondo della coscienza storica, al di sotto di uno più propriamente riflessivo, nel senso delle funzioni superiori riflessive, che portano alla sceltà e alla decisione, ossia alla volontà nel senso più pieno.

Nel suo tentativo di separare la logica dalla psicologia, Windelband si confronta criticamente con Franz Brentano. Pur riconoscendo i contributi di Brentano, Windelband si oppone fermamente allo psicologismo, allineandosi con la difesa della logica pura di

Edmund Husserl. Questa posizione anti-psicologica è evidente nell'insistenza di Windelband sul fatto che la logica, sebbene storica nella sua validità per una specifica comunità o epoca, mantiene uno status assoluto indipendente dai processi psicologici. La sfida sta nel conciliare questa validità assoluta con l'ambito della realtà (Realität), tensione che permea le sue ricerche logiche[582].

Nel suo testo *Die gegenwärtige Aufgabe der Logik*, Windelband affronta il problema della determinazione dei criteri che consentono di differenziare i vari tipi di giudizi e le loro strutture. Egli richiama esplicitamente il concetto kantiano di giudizio riflettente, sostenendo che la logica deve essere in grado di comprendere non solo i giudizi determinanti, che applicano regole generali a casi particolari, ma anche quelli riflettenti, che costruiscono le regole attraverso l'osservazione e la categorizzazione dei fenomeni. Questo aspetto del pensiero windelbandiano è essenziale per capire come egli intenda conciliare la particolarità del sapere storico con l'universalità della conoscenza

Nel contesto del pensiero di Windelband, tale elevazione al livello di riflessione critica richiede l'ideale regolativo dei valori. Questi non sono semplici aggiunte estrinseche al sapere, ma costituiscono un anello fondamentale per la giustificazione della conoscenza. La riflessione logica di Windelband resta intricata all'interno di legami con la gnoseologia. Anche nel comprendere come la logica possa assolvere la funzione di elaborazione dei dati dell'empiria alle categorie, occorre far riferimento all'*Urteilkraft* (nel senso della *Kritik der reinen Vernunft*). Ma anche qui la logica si intreccia intimamente con la cultura: essa non è uno strumento statico, ma un processo attraverso cui il soggetto conoscente organizza il proprio mondo.

La logica è necessaria, pertanto, anche alla fondazione della conoscenza storica, comprensione di come la ragione umana si confronta criticamente con la propria storia e cultura, cercando di comprendere e giustificare i valori che orientano il sapere e l'azione. Questo è il contributo logico principale di Windelband: aver trasformato la logica in una

[582] Basandosi sulle fondamenta di Windelband, Emil Lask nel suo *Lehre vom Urteil* (1911) estende e affina la teoria del giudizio all'interno del quadro neokantiano. Lask si concentra sul ruolo costitutivo del giudizio nel determinare l'oggettività. Avanza la correlazione soggetto-oggetto, sostenendo che i giudizi non riflettono semplicemente la realtà, ma la modellano attivamente. Rifiutando qualsiasi caratterizzazione volontaristica – un allontanamento dall'attribuzione di Windelband del primato della ragion pratica – Lask indaga più a fondo nelle strutture formali della logica, sostenendo un'ontologia sistematica che si rivolge alle forme degli oggetti e alle condizioni della loro conoscibilità. Questa progressione evidenzia sia la continuità che la divergenza tra Lask e Windelband, rivelando una complessa interazione di idee che collega il neokantismo e gli approcci fenomenologici emergenti, rendendolo un elemento chiave per comprendere l'eredità neokantiana.

parte integrante della filosofia della cultura. È un tentativo di mantenere una prospettiva rigorosamente kantiana, in cui il trascendentale non sia il movimento dialettico dello spirito, ma la riflessione logica sui principi che rendono possibile la conoscenza storica come tale. L'elemento dialettico, infatti, è sostituito da una tensione tra la struttura formale e il contenuto culturale che, lungi dall'essere risolta dialetticamente, viene mantenuta, come il luogo stesso in cui la conoscenza si fa critica e si apre alla complessità del reale.

CAPITOLO 4
Significato e fine della storia della filosofia

1. Introduzione

Per Wilhelm Windelband, la storia della filosofia non rappresenta un'elencazione di sistemi tra loro indipendenti o una mera accumulazione di conoscenze, bensì un progressivo confronto critico del pensiero filosofico con la propria storia. Nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband sostiene che la storia della filosofia non debba essere concepita come una cronologia passiva di idee e autori, ma come una "officina" (*Werkstätte*) in cui i problemi filosofici vengono forgiati, ridefiniti e adattati dalle esigenze culturali delle diverse epoche[583]. Questa concezione integra la storia della filosofia nella struttura stessa della disciplina. Ogni epoca reinterpreta il passato. La storia della filosofia appare come un laboratorio in cui ogni rilettura dell'accaduto non si limita alla contestualizzazione delle vecchie produzioni intellettuali, ma sollecita l'emergere in esse di nuove questioni rilevanti per il presente. Essa è quindi una continua opera di riscrittura, che nella *Kriegsvorlesung* del 1915, pubblicata postuma, sarà definita la «funzione rimembrante della memoria»[584]: il passato non è mai statico, ma rimane vivo nel susseguirsi delle generazioni al comparire dei nuovi orizzonti di risoluzione dei problemi della filosofia.

Un esempio paradigmatico è il confronto di Windelband con Kant e Hegel. Da un lato, egli eredita da Kant la tensione irrisolta tra fenomeno e noumeno; dall'altro, recupera l'idea hegeliana di una totalità razionale. Tuttavia, anziché risolvere questa tensione in una sintesi definitiva, Windelband adotta un pluralismo teleologico, che riconosce le contraddizioni come connaturali allo sviluppo filosofico. Questo approccio invita a ripensare la storia della filosofia come *medium* proprio di una teoria della conoscenza che ha flessibilità sufficiente per adattarsi al campo disciplinare di applicazione.

[583] Windelband 1920 [1914], 2.
[584] Windelband 1990 [1916], 86, qui leggermente modificata.

La teoria dei valori, intesi come norme universali e atemporali che fondano i giudizi logici, etici ed estetici, solleva interrogativi sul rapporto tra valori e storia. Windelband riconosce che i valori non emergono dal nulla, ma prendono corpo in un processo storico di validazione collettiva e trasformazione culturale.

Allargando la riflessione oltre i confini del testo di Windelband, si può tentare di aprire questa prospettiva a due orientamenti di analisi per comprendere fattivamente il processo di concretizzazione storica dei valori eterni:

1) Dinamica dei valori come rete evolutiva: I valori possono essere concepiti nel loro concretarsi storico come nodi di una rete complessa di interazioni storiche e socio-culturali. Ad esempio, il concetto di "giustizia" è stato soggetto a trasformazioni profonde nel corso della storia, passando dalla giustizia retributiva delle società antiche alla giustizia distributiva dei moderni stati democratici. Si può cioè elaborare un emergentismo che richiama le teorie dei sistemi complessi, in cui l'emergenza di nuove proprietà è il risultato di interazioni non lineari, che non inficiano l'atemporalità della loro *Geltung*. Le battaglie per i diritti civili e le trasformazioni giuridiche offrono ad esempio un contesto emblematico per comprendere come l'idea di giustizia si sia evoluta. L'atemporalità del valore non implica un'immutabilità nella sua manifestazione storica, materiale, imbrigliata in un "sistema complesso" quale quello storico-culturale concreto. A differenza dello storicismo, questa prospettiva non riduce i valori alla loro contingenza storica, ma riconosce che la loro validità normativa precede e orienta le manifestazioni storiche, le quali restano espressioni particolari di un fondamento universale.
2) Integrazione tra normatività e storicità: La teoria dei valori di Windelband può essere reinterpretata in chiave processuale o dialettica (la via seguita ad es. da Kuno Fischer). I valori, in quanto immutabili, sono meri principi astratti, ma giungono alla *Wirklichkeit* attraverso il "passaggio nella storia", la validazione (intesa come riconoscimento da parte della coscienza) passa per processi di adattamento. Ad esempio, la "libertà" in sé è un concetto vuoto, che può essere inteso solo attraverso la dinamica storica, che lo rende contenutisticamente più ricco, ad esempio come il risultato di lotte storiche che ne hanno ridefinito i

> significati, dalla libertà politica a quella economica. La storia, quindi, non crea i valori, ma li rivela e li concretizza nel tempo, rispettandone la trascendenza.

Si tratta di due possibili vie ermeneutiche per tenere conto della duplicità della teoria dei valori e proporre una sintesi che mira a conciliare l'universalismo valoriale con il loro adattamento ai contesti storici e culturali, evitando sia il relativismo che un dogmatismo statico. Entrambe le vie si intrecciano in un'idea unificante, quella della storia, e la storia della filosofia, come arena privilegiata per l'emergenza e la trasformazione dei valori. La narrazione storica non è mai neutrale: essa seleziona, interpreta e riconfigura il passato in funzione delle domande del presente, rendendo la storia della filosofia un momento essenziale del processo filosofico stesso. Windelband sembra più prossimo alla seconda opzione.

La storia della filosofia, pertanto, lungi dall'essere una disciplina meramente storiografica, rappresenta un elemento cruciale per il pensiero filosofico. L'approccio di Windelband alla filosofia come "storia dei problemi" permette di coniugare l'universalità normativa dei valori con la particolarità storica delle loro manifestazioni, richiedendo un'indagine complessiva dell'evoluzione del pensiero umano filosofia, storia e cultura.

2. *Quid est veritas?*

Nel quadro del suo pensiero maturo l'analisi del concetto di verità che Windelband sviluppa nel discorso *Der Wille zur Wahrheit* (1909) rappresenta un punto sottovalutato per osservare come egli ponga la relazione tra filosofia e cultura filosofica contemporanea. Questo lavoro permette inoltre di trarre alcune riflessioni sul rapporto tra filosofia e storia. Windelband presenta qui la verità come un valore regolativo, capace di trascendere la sfera teoretica per radicarsi in un orizzonte morale. Egli si confronta con i risultati del III Congresso Mondiale di Filosofia tenutosi a Heidelberg l'anno precedente, per mostrare come le tendenze volontaristiche siano il tratto caratterizzante della filosofia a lui contemporanea[585]. Come afferma Windelband, «la verità è un obiettivo del nostro

[585] «Il volontarismo si radica tuttavia nell'intera essenza della vita moderna, nel suo sottolineare i valori della volontà e dell'azione, dal suo distacco da tutte le teorie infruttuose, nel suo passionale impulso all'azione, nella sua svolta dal riflettere al fare» (Windelband 1909a, 4).

volere, un bene del nostro acquisire, un valore del nostro sforzo»[586]. Questa concezione assegna all'individuo una responsabilità permanente, poiché la verità non è uno stato statico, ma un traguardo continuamente rinnovato mediante l'esercizio della volontà e del pensiero, collocandosi in un processo di auto-realizzazione che si riflette anche a livello collettivo e storico.

Il *Wille zur Wahrheit* rappresenta, per Windelband, il motore di un afflato conoscitivo incessante che tende verso una comprensione più profonda della realtà. Questo processo, costitutivamente umano, ha, per quanto concerne la sua consapevolezza, un avvio storico, che nel capitolo precedente abbiamo rilevato nel sorgere del concetto greco di φιλοσοφία. Esso non è semplicemente un moto del pensiero, ma il centro pulsante della nostra esistenza intellettuale e morale. Esso esprime la lotta incessante dell'uomo contro il relativismo del proprio tempo, la volontà di emergere da un mondo in cui il vero rischia di dissolversi in un utilitarismo sterile. La volontà di verità si radica nelle inquietudini profonde di una società moderna che, smarrita nella sua 'frenesia esteriore', ricerca una 'certezza interiore'. Windelband si riferisce esplicitamente all'eredità filosofica del XIX secolo – da Fichte a Nietzsche – per evidenziare come la filosofia debba offrire risposte ai dilemmi esistenziali, fungendo da ponte tra passato e futuro, tra individuo e collettività[587].

La verità, attraverso un'eterogenesi dei fini, si emancipa dalla sua funzione strumentale originaria per diventare un fine a sé stante[588]. Windelband sottolinea che «ogni oggetto di conoscenza è già il risultato di un processo di selezione e sintesi determinato dall'intento conoscitivo»[589]. La conoscenza, pertanto, non si limita a riflettere il reale, ma è invece soprattutto un atto sia creativo sia sintetico che riorganizza i dati dell'esperienza secondo i fini conoscitivi. Viene posto in risalto il carattere evolutivo della conoscenza umana, in cui gli obiettivi e i metodi vengono continuamente ridefiniti in relazione a nuove sfide intellettuali e culturali. Questo dinamismo si collega strettamente con la riflessione di Windelband sul progresso culturale, suggerendo che la ricerca della verità è intrinsecamente legata ai valori morali e sociali che governano la vita comunitaria.

[586] Windelband 1909a, 4.
[587] Windelband 1909a, 4-5.
[588] Windelband 1909a, 7.
[589] Windelband 1909a, 14.

Windelband collega i problemi principali e le forme logiche delle loro soluzioni. Ogni disciplina scientifica isola certi gruppi delle nostre esperienze complessive e crea da esse nuove sintesi. La direzione di queste funzioni conoscitive è determinata dallo scopo del conoscere. Le grandi differenze tra le discipline scientifiche, in particolare tra le scienze naturali e le scienze culturali derivano dalle diverse intenzioni del conoscere[590]. Un elemento centrale nel pensiero di Windelband è la distinzione tra il giudizio, concepito come atto psicologico-volontaristico, e la verità, intesa come una validità trascendente e indipendente dai processi soggettivi[591]. Il giudizio è l'espressione della volontà di verità, ma la verità, come valore regolativo, trascende la mera soggettività. Secondo Windelband, «la validità di un enunciato non dipende dall'atto psicologico del giudicare, ma dalla sua relazione con una realtà oggettiva[592]». Questo implica che la verità debba essere intesa come un principio normativo che guida e orienta l'attività conoscitiva, mantenendo una dimensione di oggettività che sfida il relativismo e il soggettivismo epistemologico. La validità trascendente della verità non si limita a fondare la scienza, ma svolge anche un ruolo cruciale nel promuovere una riflessione epistemica e morale più ampia, che si estende all'intero spettro delle attività intellettuali umane.

Per Windelband, filosofia della storia e storia della filosofia non sono discipline meramente accademiche, ma autentici compiti morali. La filosofia non è un sapere accademico né una mera astrazione, ma una prassi viva. La filosofia della storia indaga il senso delle esperienze umane nel tempo, mentre la storia della filosofia ricostruisce criticamente i tentativi dell'umanità di comprendere la realtà. Entrambe le discipline si fondano sulla consapevolezza che la verità non è mai definitivamente acquisita, ma rappresenta un compito incessante di ricerca e riconquista[593]. Questo implica che la filosofia non si limita a esplorare i principi dell'esperienza, ma assume un ruolo normativo nella definizione degli ideali che orientano la conoscenza e l'azione. Windelband sottolinea che la responsabilità del filosofo si estende dalla sfera intellettuale a quella sociale, poiché la filosofia, in quanto indagine sui valori e sul significato, ha il compito di orientare il sapere verso fini che promuovano il progresso culturale e spirituale dell'umanità. La tensione tra il particolare e l'universale, tra l'individuo e la comunità,

[590] Windelband 1909a, 14.
[591] Windelband 1909a, 12.
[592] Windelband 1909a, 13.
[593] Windelband 1909a, 16.

viene riconosciuta come un elemento centrale per garantire una sintesi che rispetti la complessità dell'esperienza umana.

La centralità della verità nel pensiero di Windelband emerge con forza anche nella sua critica al relativismo e al pragmatismo. Nel denunciare i pericoli del pragmatismo, Windelband afferma che «ogni scienza necessita le proprie specifiche forme concettuali, per i propri fini conoscitivi. Tali forme modellano i successivi oggetti delle scienze stesse[594]». La logica, nel sistema di Windelband, assume una funzione cardine come garante delle condizioni di validità della conoscenza. Essa non si limita a descrivere i processi conoscitivi, ma stabilisce criteri normativi che distinguono tra opinioni soggettive e proposizioni oggettivamente vere, preservando la coerenza e l'universalità del sapere. Windelband affina la sua osservazione con precisione e attenzione a non spezzare la coerenza espositiva, un po', per così dire, come un chitarrista che regoli il *whammy bar* per frazionare il vibrato: il sistema delle norme logiche deriva dall'atto di volontà, ma il contenuto della verità appartiene alle cose stesse[595]. Questo implica che la logica non sia semplicemente uno strumento tecnico, ma una disciplina intrinsecamente etica, che richiede al soggetto un continuo sforzo per conformare il proprio pensiero a criteri di validità che trascendono le preferenze individuali e le contingenze storiche. In questa prospettiva, la logica è concepita come un atto morale, un impegno intellettuale volto a rispettare la verità come valore universale. La logica diventa quindi un elemento essenziale per garantire la rigorosità metodologica e l'oggettività della ricerca scientifica.

La fermezza nell'attaccare il pragmatismo non lascia spazio a compromessi: «Confondere la verità con l'utilità equivale a svilire l'essenza stessa della filosofia. Esistono verità che non servono a nulla, e menzogne che paiono utili. Ma la verità, proprio in quanto valore regolativo, ci comanda di rispettarla anche quando essa non porta alcun beneficio immediato»[596]. Egli rigetta l'idea che la verità possa essere ridotta a mera utilità pratica o a conformità con criteri contingenti, sostenendo invece che essa debba essere intesa come un valore intrinseco, indipendente dalle circostanze e dalle esigenze immediate[597]. Questa visione porta Windelband a concepire la filosofia come una guida normativa, capace di offrire una sintesi tra le diverse forme di sapere e di orientare le

[594] Windelband 1909a, 15.
[595] Windelband 1909a, 15.
[596] Windelband 1909a, 9.
[597] Windelband 1909a, 9.

scienze verso una visione unitaria della realtà. La filosofia non può essere confinata a una dimensione speculativa; al contrario, deve assumere un ruolo attivo nella promozione di un ideale di conoscenza che integri valori etici e culturali. Questo ideale, lungi dall'essere un fine puramente teorico, trova una dimensione pratica nel fornire strumenti per affrontare le tensioni e le contraddizioni della modernità, contribuendo alla costruzione di una società più giusta e consapevole.

In questo senso, *Der Wille zur Wahrheit* va oltre la mera riflessione epistemologica. La distinzione tra giudizio e verità implica che la logica svolga un ruolo normativo: essa non si occupa solo di descrivere le strutture del pensiero, ma stabilisce le condizioni per cui il pensiero può dirsi vero. Questo significa che la logica è profondamente connessa alla dimensione etica del conoscere, poiché implica un impegno del soggetto a rispettare criteri di validità che trascendono le sue preferenze o convinzioni personali. La verità, in quanto valore, richiede quindi una disciplina del pensiero, che deve essere orientato verso l'oggettività e la coerenza.

Windelband elabora una concezione della logica che ne sottolinea la funzione normativa, radicandola in una prospettiva etica e trascendente. La logica, lungi dal limitarsi alla descrizione delle strutture del pensiero, stabilisce le condizioni che rendono possibile qualificare un pensiero come vero. Essa richiede, in tal senso, che il soggetto rispetti criteri di validità che trascendano le sue inclinazioni personali e si ancorino a una dimensione oggettiva e universale, indipendente dalla volontà individuale[598]. Questa prospettiva concepisce la verità non solo come un valore epistemologico, ma anche come un impegno morale che impone una disciplina del pensiero, orientata costantemente verso l'oggettività e la coerenza. La logica, dunque, non si riduce a un mero strumento tecnico; essa costituisce un atto di rispetto nei confronti della verità stessa, configurandosi come una dimensione imprescindibile della riflessione filosofica.

Il metodo scientifico, nel pensiero di Windelband, è interpretato come un'espressione paradigmatica della volontà di verità che anima l'intera ricerca umana. Ogni disciplina scientifica, secondo Windelband, costruisce i propri oggetti di studio mediante processi di selezione e sintesi, ma la verità che ne deriva non è arbitraria: essa è profondamente radicata nella realtà stessa. Criticando il relativismo scientifico, Windelband sottolinea che la verità non può essere ridotta a una mera costruzione umana.

[598] Windelband 1909a, 13.

Come egli afferma, «il metodo scientifico è uno strumento che seleziona e organizza i dati dell'esperienza, ma la validità delle sue conclusioni è determinata dalla relazione con la realtà oggettiva»[599]. La scienza, dunque, pur essendo un processo costruttivo, è guidata da un orientamento teleologico in cui la verità funge da ideale regolativo, dirigendo l'attività conoscitiva verso una comprensione più profonda e articolata del reale. Questo processo, tuttavia, non è privo di limiti: la verità scientifica è sempre il risultato di un'approssimazione, che implica la disponibilità a correggere errori e a migliorare continuamente le proprie conoscenze[600]. Tale disponibilità non è meramente tecnica, bensì etica, poiché richiede l'impegno a perseguire la verità anche quando essa entra in conflitto con le proprie convinzioni o interessi personali. Si tratta di autentici compiti morali assunti dalla filosofia della storia e dalla storia della filosofia nel sistema di Windelband. La filosofia della storia è chiamata a indagare il senso delle esperienze umane nel tempo, mentre la storia della filosofia ricostruisce criticamente i tentativi dell'umanità di comprendere la realtà. In entrambe le discipline, la verità non è mai data, ma è imposta come compito: essa rappresenta un obiettivo che deve essere continuamente ricercato e riconquistato. Windelband sottolinea che questo compito non è solo intellettuale, ma anche etico, poiché richiede al filosofo di impegnarsi attivamente nella promozione di ideali di giustizia e progresso. Il filosofo, in questo contesto, assume il ruolo di custode della ragione e dei valori universali, vigilando affinché la verità e la giustizia non vengano smarrite nel corso della storia.

La filosofia ha il ruolo di disciplina mediatrice: essa, infatti, non si limita a fornire un quadro concettuale che consenta di comprendere il valore delle scienze particolari, ma svolge anche la funzione di garante dell'unità del sapere, preservandolo dal rischio di una frammentazione relativistica. Alla filosofia è dato il compito arduo di rappresentare la tensione verso una verità universale che superi le limitazioni delle singole discipline, orientando la conoscenza verso fini condivisi e valori comuni. Essa ha principio unificante, una visione della conoscenza che rispetti la complessità e la molteplicità dell'esperienza umana. In questa prospettiva, deve contribuire alla costruzione di un senso comune che dia coerenza e significato all'esistenza umana, integrando le dimensioni epistemologica, etica e culturale in un progetto unitario e condiviso.

[599] Windelband 1909a, 16.
[600] Windelband 1909a, 16.

La verità, secondo Windelband, è un valore che non può essere concepito come una semplice costruzione mentale o un dato esterno, ma come un progetto che richiede la realizzazione attraverso l'azione umana. Essa ci è imposta come compito, non è mai data, e come tale richiede una dedizione costante e una disciplina intellettuale. Il filosofo non può limitarsi a osservare passivamente la realtà, ma deve partecipare attivamente alla creazione di un mondo in cui la verità e la giustizia trovino espressione concreta. La filosofia della storia, in particolare, cerca di illuminare i processi teleologici che danno senso al divenire storico, elevandolo da una cronaca degli eventi umani. Allo stesso modo, la storia della filosofia è chiamata a ripercorrere con sguardo critico il cammino del pensiero umano, e dialogare alla luce delle esigenze contemporanee con i contributi intellettuali del passato.

Questa duplice dimensione, etica e conoscitiva, attribuisce alla filosofia un ruolo centrale nella cultura. Come Windelband sottolinea, la filosofia non è un sapere statico o autoreferenziale, ma una pratica che integra conoscenza e valori, contribuendo alla costruzione di un senso comune capace di dare coerenza e significato all'esperienza umana nella sua totalità. Questo impegno è cruciale per affrontare le sfide della modernità, evitando la frammentazione del sapere in specializzazioni inconciliabili e promuovendo un ideale unitario e condiviso.

Il percorso del pensiero filosofico è segnato da difficoltà e limiti, ma è proprio attraverso uno sforzo incessante che il filosofo può avvicinarsi a un ideale sempre più elevato di conoscenza. Come Windelband conclude:

> Lo sviluppo futuro della teoria della conoscenza, senza sacrificare l'unità del problema o l'unità del principio, dovrà cercare di evitare il dominio di una singola disciplina e di rendere giustizia al decentramento del lavoro scientifico. E se il rapporto categoriale tra il contenuto della coscienza e l'essere, in cui consiste la verità, si rivela diverso per le diverse scienze, allora comprendiamo perché non si sia potuto trovare un concetto di verità universalmente sufficiente a partire da caratteristiche puramente teoriche, e perché, sotto la pressione del modo volontaristico di pensare, si sia cercato un sostituto di esso nel successo della ricerca, al quale, secondo considerazioni di natura psicologica, sembrava essere diretta in ultima istanza la volontà di verità. Ma è necessario che la filosofia ritrovi da questi bisogni e desideri la via di ritorno alla cosa stessa, e pensi alle parole del suo antico maestro: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον[601].

[601] Windelband 1909a, 17. La frase ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (La contemplazione è ciò che vi è di più dolce e di più eccellente) proviene da Aristotele, specificamente dall'Etica Nicomachea (libro X.7,

3. Storia, storia della filosofia e filosofia

La riflessione filosofica, come ogni forma di sapere scientifico, non muta nella storia attraverso una semplice accumulazione lineare di conoscenze. Thomas Kuhn, nella sua analisi delle rivoluzioni scientifiche, ha dimostrato che persino le discipline ritenute più rigorose (dalla fisica alla chimica) non avanzano aggiungendo mattoni a un edificio preesistente, ma attraverso rotture paradigmatiche che ridefiniscono radicalmente problemi, metodi e criteri di validità. A differenza delle "scienze dure", la filosofia, tuttavia, come le altre scienze umane, e in misura ancora maggiore di esse, si caratterizza per un grande pluralismo di scuole e problemi. Molto raramente e molto parzialmente nella storia del pensiero occidentale un "paradigma", per continuare a utilizzare il gergo kuhniano, ha raccolto un consenso così ampio da poter essere considerato quale "norma" della ricerca filosofica[602].

Non è questa la sede per indagare sulle motivazioni alla base di questa peculiarità, e basti rilevare che essa è tra le ragioni per cui la memoria storica, dei sistemi e delle opinioni, ha svolto una funzione attiva nell'evoluzione della disciplina stessa. Ogni grande storico della filosofia ha sviluppato in forma più o meno compiuta, una propria visione del significato della storia della filosofia, e Windelband non è da meno. Già nel primo capitolo abbiamo visto come il maestro di Windelband, Kuno Fischer, si ponesse il problema precipuamente di matrice hegeliana di conciliare l'afflato filosofico alla ricerca della verità con la constatazione storica dell'alternarsi di problemi e opinioni contrastanti. La storia della filosofia rischia altrimenti di essere una sequenza di quadri concettuali inconciliabili, dove ogni sistema ridefinisce il passato in funzione delle sue categorie, nella reciproca intraducibilità. Hegel ha tentato per primo con consapevolezza

1177a12). In questo passo, Aristotele esalta la θεωρία (teoria o contemplazione) come l'attività più alta e nobile dell'uomo, quella che conduce alla felicità perfetta.

[602] Nell'opinione di chi scrive, la metafora kuhniana dei paradigmi, nata per le scienze naturali, si rivela feconda anche per le scienze umane: se nella fisica i paradigmi si succedono come imperi, nella filosofia coesistono come città-stato in perpetua dialettica. Osserva Kuhn che le rivoluzioni scientifiche sono quei non-cumulativi episodi di sviluppo in cui un vecchio paradigma è sostituito, totalmente o in parte, da uno nuovo incompatibile (Kuhn 1979 [1962]. La filosofia, però, trasforma questa "incompatibilità" in una polifonia paradigmatica, dove l'assenza di un paradigma egemonico non è un deficit, ma l'indice della sua intrinseca natura critica: una manifestazione della crisi permanente del senso. Tale crisi non è l'eccezione, ma costitutiva di una ragione che, negandosi come autosufficiente, in quanto aperta alla storicità, si fa corpo aperto della contraddizione originaria, della complessità irriducibile del reale.

in epoca moderna - seguendo il grandioso esempio antico della *Metafisica* di Aristotele - di costruire una visione evolutiva della filosofia come scienza indirizzata verso un fine determinato.

Windelband si collega alla concezione di Fischer della filosofia come risoluzione dei problemi intellettuali, considerando tuttavia questi problemi come eterni, derivati in ultima istanza dai valori eterni. A partire dalla sua *Geschichte der alten Philosophie* del 1888, egli considera la filosofia come riflessione sugli eterni problemi dell'umanità, la quale oggettiva in maniera sempre più raffinata e cogente nel corso della sua evoluzione il proprio tentativo di avvicinarsi alla soluzione.

La *Problemgeschichte* di Windelband può essere letta pertanto come una vera e propria *Problemphilosophie*. Sia nella sua opera storico-filosofica maggiore, la *Geschichte der Philosophie*, dove ogni epoca viene analizzata attraverso la lente della domanda cruciale che la caratterizza, sia nell'*Einleitung in die Philosophie*, in cui i problemi filosofici sono ordinati in tipologie precise, emerge con nitore la sua concezione secondo cui la storia della filosofia rappresenta il tentativo dell'umanità di risolvere problemi eterni. Queste tipologie includono non solo questioni teoretiche, ma anche pratiche, come emerge ad esempio nell'analisi dell'Illuminismo, che è interpretato come un'indagine sul problema teoretico delle idee, e una pratica sul problema della cultura[603]. La cosiddetta primazia della ragion pratica risulta dunque già profondamente radicata nella strutturazione stessa delle ricerche filosofiche, fondata su una prospettiva coscienzialistica.

La teorizzazione più estesa della *Problemgeschichte*, elaborazione fondamentale della *Geschichtsschreibung* di Windelband, si ha nelle prime pagine dell'introduzione alla *Geschichte der Philosophie* (1889-1892). Esponiamo questa concezione in breve: la storia della filosofia non è una mera raccolta di fatti e teorie del passato, ma la storia dei problemi filosofici che continuano a riemergere nel tempo[604]. La conseguenza diretta di

[603] Windelband 1937 [1892], II 108-210. Windelband segue quanto Kant chiarisce nell'Introduzione della *Critica del Giudizio*, ossia la divisione della filosofia in teoretica e pratica. Essa fa capo a due concetti, ossia ai concetti della natura, che pertengono alla conoscenza teoretica, e ai concetti della libertà, ossia ai principî pratici (Kant 1997 [1790], 11). Il Giudizio fornisce il concetto intermediario tra teoretico e pratico, perché presuppone a priori la possibilità dello scopo finale nella natura, effetto prodotto secondo il concetto della libertà (Kant 1997, 63).
[604] Windelband 1937 [1892], I 21 e sgg.

una storia della filosofia così definita è che essa si costituisce come uno strumento di scandaglio critico dei problemi fondamentali della filosofia.

Assodata questa prima determinazione, possiamo osservare che sono a loro volta co-implicate due conseguenze: la prima è che i problemi filosofici devono essere costantemente reinterpretati alla luce delle condizioni storiche e culturali del loro contesto. Sia chiaro che questo dipende dalla stessa costituzione trascendentale del soggetto. Il criticismo non è infatti la filosofia di un soggetto "disincarnato" e a-storico. È un'enfatizzazione ingiusta accusare il criticismo, come avvenuto sovente, di avere a che fare con un soggetto esangue, il soggetto trascendentale[605]. Se si dovesse sintetizzare il progetto critico con una formula, la si potrebbe definire la filosofia della ragione umana che riflette sui suoi stessi fondamenti, ma questo non esclude che i soggetti empirici possono essere educati alla ragione, come illustra lo stesso Kant nelle sue riflessioni pedagogiche.

Fin dall'introduzione alla prima edizione della *Geschichte der Philosophie* Wilhelm Windelband illustra la sua idea di storia della filosofia. Qui Windelband afferma, infatti, che al centro della sua ricerca storiografica vi è l'esigenza di costruire una «storia dei problemi e dei concetti [*Geschichte der Probleme und der Begriffe*]»[606]. La storia della filosofia è per Windelband «il processo mediante il quale l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo e la sua valutazione della vita»[607]. La sua idea di storia della filosofia fa tutt'uno con la sua idea di storia della cultura, che, è presente almeno in germe sin dai suoi scritti degli anni Settanta del diciannovesimo secondo, e trova all'inizio del Novecento sempre maggior risonanza nei suoi testi.

Nell'introduzione alla *Geschichte der Philosophie* Windelband inoltre teorizza ed espone i tre compiti che si presentano a una storia della filosofia intesa nel senso di una storia dei problemi. Nella pratica storico-filosofica occorre distinguere inoltre un metodo della ricerca filologico-storica [*philologisch-historik*] e quello di una ricerca critico-filosofica [*kritisch-philolosophisch*][608]. Scrive Windelband, infatti, che la storia della filosofia deve: 1. stabilire con esattezza tutto ciò che è possibile dedurre dalle fonti circa

[605] Cfr. Redaelli 2021, 4.
[606] Windelband 1937 [1892], I 22.
[607] Windelband 1937 [1892], I 9.
[608] Windelband 1937 [1892], I 25.

la vita, lo sviluppo spirituale, le dottrine dei singoli filosofi; 2. con questi elementi ricostruire il processo genetico di ciascuna filosofia, in modo che ne risulti chiara la relazione di ciascuna dottrina, e con le dottrine precedenti, e con le idee generali del suo tempo, e con la peculiare natura e il processo interiore di formazione di ciascun filosofo[609]; 3. giudicare, con uno sguardo complessivo, il valore delle dottrine così stabilite e così geneticamente illustrate, nel risultato totale della storia della filosofia. Riguardo ai primi due punti, la storia della filosofia è una scienza filologico-storica, riguardo al terzo è una scienza critico-filosofica[610]. Quest'ultimo punto è quello che mostra maggior vicinanza di alcune inclinazioni della *Geschichtsschreibung* di Windelband alle tendenze storico-filosofiche hegeliane.

In quanto scienza filologico-storica la storia della filosofia è tenuta «all'accertamento dei fatti» e «a una indagine accurata e ampia delle fonti»[611], in quanto scienza critico-filosofica essa deve però andare oltre il puro «riferire e spiegare» e deve «altresì giudicare, attraverso la conoscenza e l'intelligenza del movimento storico, che cosa in esso abbia veramente valore e rappresenti un progresso»[612]. La ricerca storiografica non può assumere pertanto un carattere soggettivo, legato alla personalità dello storico, bensì soltanto oggettivo, in quanto essa descrive processi di sviluppo oggettivi. Per nulla a caso, quindi, nelle sue ultime opere, tra cui il discorso accademico del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo* Windelband insiste sulla necessità oggettiva del processo di pensiero «che conduceva da Kant attraverso Fichte e Schelling a Hegel». Tale processo è analogo a quello «nella filosofia contemporanea dal neokantismo al neohegelismo»[613]. Torneremo più avanti su questo punto.

Nel contesto di questo testo windelbandiano il riferimento allo «sviluppo del sistema della ragione»[614] si rivolge in maniera specifica alla costruzione di una *Kulturphilosophie*. Essa va intesa congiuntamente a un esame dello spirito oggettivo, inteso come insieme complessivo delle determinazioni culturali umane. Appare tuttavia

[609] Anche nelle sue riflessioni più tarde sulla storia (razionale) della filosofia, Windelband richiamerà l'elemento filogenetico-psicologico.
[610] Windelband 1937 [1892], I 25.
[611] Windelband 1937 [1892], I 25.
[612] Windelband 1937 [1892], I 28.
[613] Windelband 1910a, 247.
[614] Windelband 1910a, 247.

di pari passo un rifiuto del metodo dialettico, visto come una «ipostatizzazione metafisica»[615].

3.1 Sul ruolo dello scienziato storico

L'impostazione storiografica proposta da Windelband, che connette i problemi filosofici alle epoche e alle loro specifiche domande, necessita due tipi di approfondimento. Per un verso un esame, svolto nel capitolo precedente, sulla determinazione di cosa sia l'oggetto dell'indagine delle scienze individuali, per un altro anche una riflessione sul ruolo del soggetto che conduce tale indagine. Definire il compito del *Wissenschaftler* e limitare la parte svolta dalla sua personalità sull'analisi delle scienze, e soprattutto delle scienze del particolare, implica immediatamente questioni potenzialmente complesse e oggetto di indagini e dibattiti anche aspri, nel discorso filosofico e scientifico-sociale nel periodo di transizione tra XIX e XX secolo. Si tratta di porre a un esame critico il ruolo di colui che, radicato nel proprio contesto storico e culturale, interpreta la storia della filosofia e ne costruisce le categorie. Questo tema è centrale nella *Geschichtsschreibung* dell'epoca ed è stato approfondito, tra gli altri, da Georg Simmel, che nelle diverse edizioni dei *Problemi di filosofia della storia*, dedica una riflessione articolata al tema della comprensione storica[616]. Le sue riflessioni vengono qui richiamate perché offrono strumenti utili per tematizzare le aporie derivabili da una mancata indagine critica sullo stesso *Wissenschaftler*: Simmel distingue la comprensione storica dalla semplice rappresentazione immediata dei fatti, sostenendo che la conoscenza storica non consiste nell'immedesimazione totale con i soggetti storici, ma in una costruzione consapevole, mediata da presupposti psicologici e simbolici.

Il ricercatore - sostiene Simmel - non può sottrarsi alla propria determinatezza storico-sociale, che influenza inevitabilmente tanto la riproduzione formale dei processi psichici quanto la valutazione della verità di un contenuto[617]. Anche il tentativo di neutralizzare pregiudizi e distorsioni, lungi dal raggiungere una purezza oggettiva, si

[615] Windelband 1910a, 253.
[616] *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* uscì in prima edizione nel 1892 e profondamente modificato a partire dalla seconda edizione del 1905/07.
[617] Citato in Favenza 2023, 110 e sgg.

limita a sostituire un presupposto con un altro, ribadendo così che la conoscenza storica è irrimediabilmente situata e priva di un fondamento assoluto. L'idea di una storia "neutra" si dissolve, lasciando spazio a una disincantata consapevolezza critica della soggettività del processo conoscitivo[618]. Con queste osservazioni egli vuole prendere le distanze anche dalla posizione diltheyana di un'identità originaria tra soggetto conoscente (lo scienziato storico) e oggetto storico, affermando che tale identità è invece un'ipotesi teleologica necessaria per conferire senso agli eventi, rendendo la conoscenza storica non un dato, ma un processo attivo e strutturato.

Il problema è ben presente a entrambe le scuole principali del movimento neokantiano. La scuola di Marburgo riesce ad aggirarlo in maniera elegante. La teoria della storia marburghese rifiuta per un verso di sdoppiare sul piano metafisico le scienze, ma riconosce l'importanza del sapere storico, riconducendolo tuttavia alla storia della razionalità[619]. Si intende con quest'espressione la progressiva raffinazione nelle strutture logico-concettuali che informano la conoscenza scientifica. Si preserva così il carattere normativo della ragione come principio regolativo e si evita il rischio di un relativismo storico.

Impostando la questione in tal modo si ottengono due risultati: la storicità non viene eliminata ma viene inglobata come elemento nella costituzione complessiva della razionalità stessa. Se consideriamo *Logik der reinen Erkenntnis* (1914) di Hermann Cohen, rinveniamo una fondazione della conoscenza su principi a priori che si sviluppano storicamente. Egli concepisce il progresso umano come realizzazione progressiva delle condizioni della conoscenza, senza comprometterne la loro universalità e normatività. Non si tratta di una semplice accumulazione empirica di sapere, ma di una storia razionale della razionalità[620].

---

[618] Favenza 2023, 116-117. Da questo punto di vista, l'indagine deve confrontarsi con la determinatezza storico-sociale del ricercatore stesso. Tale analisi deve investire sia il lato della riproduzione formale del processo psichico che quello della possibilità di tener per vero un contenuto. Ciò rende differente la rappresentazione storica di un corso degli eventi e della vita di personaggi del passato «a seconda che la natura dello storico sia grande o limitata» e a seconda dell'«ambito di esperienza dello storico – se cioè egli ha formato la sua intuizione della vita in base a ristretti rapporti piccolo-borghesi o nel grande commercio mondiale, se in una comunità politicamente sottomessa o in una comunità libera».

[619] Vd. Kim 2015.

[620] Cohen 1922, 75-76 e sgg.. L'epistemologia di Cohen propone una visione in cui la razionalità evolve storicamente senza perdere il suo carattere normativo e universale. Tre punti fondamentali della sua posizione: 1. La storicizzazione del trascendentale: per Cohen, la razionalità non è una realtà atemporale, ma il risultato di uno sviluppo storico-culturale che si manifesta attraverso il progresso scientifico e filosofico. Tuttavia, tale sviluppo non relativizza i principi logici, che rimangono validi in quanto fondamenti normativi per l'intero processo.

Analogamente, Paul Natorp, in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), approfondisce il rapporto tra storia e razionalità, sostenendo che il sapere storico deve essere inteso come parte del continuo sviluppo logico della cultura, considerando anch'egli la storicità come dimensione immanente della razionalità umana. L'approccio marburghese si sofferma pertanto sulla struttura teleologica che permette di riconoscere l'evoluzione delle strutture logico-concettuali[621]. La storia, in questa visuale, non è una semplice registrazione di fatti, ma un processo in cui emergono e si sviluppano i principi universali del pensiero umano. Si evita così il problema del relativismo storico.

Una tale proposta ermeneutica ha un suo antecedente parziale nella stessa *Critica della ragion pura*: Kant stesso lascia il campo aperto a un esame storico-concettuale dell'intelletto, sebbene non nei termini della "storia", così come intesa nei contesti successivi del neokantismo. Questo avviene in particolare nella *Dottrina del metodo*, nella sezione sulla *Storia della ragione pura* [*Geschichte der reinen Vernunft*], in cui viene abbozzata una storia delle categorie fondamentali di cui è stato svolto l'esame filosofico dalla ragion pura. Kant afferma in maniera evocativa che toccherà all'avvenire il compito di sviluppare questa ricerca[622]. La scuola marburghese trarrà da queste poche pagine kantiane la logica deduzione che l'intelletto ha allora un suo proprio sviluppo. La filosofia critica è, quindi, il risultato di una storia della ragione in cui l'intelletto si è gradualmente emancipato da superstizioni e pregiudizi. Non occorre spingersi tuttavia fino a storicizzare i principî trascendentali: essi rimangono invariati e universali, al di là delle contingenze storiche.

Da queste considerazioni segue tuttavia un interessante corollario: il normativismo di Kant non è alieno alla riflessione, tipicamente illuministica, sull'educazione del genere umano. E il filosofo di Königsberg ha dedicato di fatto

2. La centralità del concetto (*Begriff*): la logica è il mezzo attraverso cui il pensiero articola la realtà. Il concetto non è una mera sintesi statica di fenomeni, ma il momento dinamico in cui la razionalità interpreta e struttura il reale. Questo rende il sapere scientifico il culmine dell'attività razionale, che per Cohen è sempre unitaria e universale.
3. Il rifiuto del dualismo tra essere e pensiero: Cohen elimina ogni separazione tra soggetto e oggetto, considerando la conoscenza come una costruzione che unifica il mondo attraverso le forme logiche del pensiero. In questo, evita la dicotomia tra soggettività storica e oggettività razionale che caratterizzava altri approcci neokantiani, riconducendo tutto al "pensiero in atto". Per Cohen, la storia, come la scienza, è una manifestazione del progresso della razionalità. Tuttavia, egli subordina il sapere storico al più ampio sviluppo teleologico della ragione. Vd. almeno Gigliotti 2019.

[621] Vd. in particolare il §5 „Der Gegenstand als unendliche Aufgabe. Der Zusammenhang" (Natorp 1910, 16 e sgg.).

[622] Kant 2005 [1787], 519-522.

attenzione a temi pedagogici in diverse opere e riflessioni, considerando l'educazione individuale e sociale una dimensione centrale dello sviluppo umano e culturale. Se riflettiamo un momento, possiamo infatti facilmente convenire che l'attenzione alla *Bildung* è coerente con il rifiuto di una visione innatistica o intuitiva, punto fermo del programma della filosofia critica. Si tratta di una parte essenziale nel progetto di costruire una società fondata sui principi della ragione pratica, come emerge dalla *Metafisica dei costumi*, ed essenziale per la realizzazione dello stesso potenziale morale dell'uomo, ossia della sua libertà, che è il primo e il principale postulato che dà unità al sistema kantiano[623].

Soffermandoci ancora in ambito marburghese, Natorp è molto probabilmente l'autore che più ha dato seguito a questi spunti kantiani, sviluppando una pedagogia sociale, che egli pone come mezzo per promuovere l'unità etica e razionale di una comunità. Egli rifiuta sia il relativismo storico sia l'intuizionismo empatico. In *Sozialpädagogik* (1899), Natorp sviluppa una teoria dell'educazione basata sulla comunità. La sua enfasi sulla comunità come fondamento per lo sviluppo morale e intellettuale dell'individuo, lo porta a proporre un modello educativo che vede la formazione della volontà su base comunitaria, affiancando a ciò il ruolo dell'educazione nella trasformazione delle strutture collettive. Il progetto generale ispiratore è di schiatta kantiana: l' unificazione della cultura attraverso il progresso razionale e scientifico[624].

---

[623] Si vd. l'introduzione di Manfred Geier 2023 alla recente raccolta antologica di scritti kantiani a tema pedagogico *Über Pädagogik* (Kant 2023).

[624] Tale concezione avrà una rilevante storia degli effetti nella filosofia post-kantiana. In Herbart emerge nella sua teoria delle rappresentazioni multiple applicata all'educazione, con la sua concezione della pedagogia come disciplina autonoma, volta a plasmare il carattere dell'individuo mediante un equilibrio tra disciplina, intesa come guida esterna, e interesse, inteso come motivazione interna, essenziale per stimolare l'apprendimento consapevole e duraturo. Humboldt matura la sua idea dell'istruzione come sintesi tra sviluppo personale e cultura universale. Tali rami di indagine si erano già innestati sul tronco kantiano, e nel neokantismo la riflessione pedagogica si sviluppa ulteriormente, arricchendosi di nuove prospettive e articolazioni concettuali. Friedrich Paulsen, nelle sue opere *System der Ethik* (1889) e *Das Deutsche Bildungswesen: In Seiner Geschichtlichen Entwickelung* (1906), stabilisce un nesso indissolubile tra educazione e progresso morale. Egli concepisce la *Bildung* come un processo che mira a formare cittadini capaci di incarnare i principi etici e razionali propri della filosofia kantiana. Paulsen interpreta l'educazione come un fenomeno storico-culturale che realizza la libertà morale attraverso la costruzione di una coscienza critica e autonoma, radicata in un sistema di valori universali. Eduard Spranger, allievo di Paulsen e Dilthey, estende questa impostazione combinando la psicologia culturale con la filosofia dell'educazione. La sua opera *Lebensformen* (1921), sottotitolata *Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, rappresenta un contributo fondamentale al pensiero educativo. Spranger identifica sei idealtipi valoriali – teorico, economico, estetico, sociale, politico e religioso – che fungono da strumenti interpretativi per comprendere le strutture profonde della vita psichica e culturale. Egli propone una pedagogia integrativa, che accompagni l'individuo lungo un percorso che va dalla formazione di base alla sintesi finale di una visione del mondo articolata e razionale. In *Psychologie des Jugendalters* (1924), Spranger applica questi concetti al periodo dell'adolescenza, analizzando i processi attraverso cui i giovani costruiscono la propria identità nel contesto culturale e sociale.

La pedagogia sociale, come da lui intesa, è pertanto una disciplina filosofica il cui ambito è la fondazione di una filosofia dell'educazione, quest'ultima intesa come pratica orientata alla formazione dell'individuo quale membro ideale di una comunità orientata da principi razionali ed etici. La pedagogia sociale è uno strumento per riformare le strutture sociali e ampliare l'accesso alla cultura e alla razionalità. Quest'elaborazione intellettuale si inserisce nel solco della concezione marburghese della razionalità come principio normativo che guida lo sviluppo culturale. Come Cohen collega la storia al progresso della razionalità, Natorp collega la pedagogia sociale al progresso della cultura. L'educazione è il motore attraverso cui la società realizza il suo potenziale morale e razionale.

Si possono svolgere alcune considerazioni per un confronto con l'idea diltheyana di comprensione empatica (*Einfühlung*) come base della conoscenza storica. Natorp non intende la comprensione storica come un'immedesimazione nei processi psichici di un altro individuo, ma una ricostruzione razionale basata sull'utilizzo comune di simboli e concetti che derivano da un orizzonte collettivo. Con sfumature simili a quelle proprie della scuola badense, la pedagogia sociale di Natorp riconosce l'importanza della storia

---

Come questo lavoro tenta di mostrare, per Windelband l'educazione costituisce un mezzo privilegiato per radicare l'individuo nella cultura, facendolo partecipare attivamente al progresso spirituale e morale dell'umanità, in una prospettiva che lega l'autonomia personale alla tradizione culturale condivisa. Si citano qui due autori della scuola badense, che, pur non scrivendo riflessioni di carattere pedagogico, possono comunque essere menzionati come esempio della meditazione di questa tradizione filosofica su questi problemi. Jonas Cohn, nella sua *Allgemeine Ästhetik* (1901), sviluppa una concezione dell'estetica che trascende la mera analisi del bello o delle arti, radicandosi profondamente nella formazione culturale e intellettuale dell'individuo. Egli considera l'estetica una disciplina capace di strutturare la percezione e l'elaborazione dei valori, contribuendo alla costruzione di un'umanità razionale e autonoma. Riprendendo il progetto kantiano di una critica trascendentale del gusto, Cohn indaga non solo i fondamenti delle facoltà estetiche, ma anche il loro ruolo nella formazione morale e intellettuale. Per Cohn, la percezione estetica non è un'attività isolata, ma un momento essenziale del processo educativo: attraverso l'esperienza estetica, l'individuo apprende a riconoscere i valori universali che trascendono la contingenza storica e culturale. Questo rende la sensibilità estetica un veicolo privilegiato per l'educazione alla libertà morale e all'autonomia critica. In questo quadro, *Allgemeine Ästhetik* si collega strettamente al progetto pedagogico neokantiano, offrendo una riflessione sul ruolo della cultura e dell'educazione estetica nella formazione dell'individuo. Bruno Bauch pone invece nel controverso articolo per i «Kant-Studien» *Vom Begriff der Nation* (1917) l'accento sull'importanza della trasmissione dei valori culturali come elemento fondamentale per la coesione sociale e lo sviluppo etico. Bauch esplora il rapporto tra educazione e identità culturale, sottolineando il ruolo dell'istruzione nel radicamento dei valori universali nella comunità. Sebbene la sua visione posteriore alla Prima Guerra Mondiale sia offuscata da accenti nazionalistici e antisemiti, egli riflette sul tema del legame individuo/comunità, vincolando il progresso morale alla capacità di tenere insieme autonomia individuale e appartenenza culturale, la quale è testimone della centralità dei valori. Si sono scelti di proposito esempi di concezioni in radicale disaccordo tra loro per mostrare come il neokantismo abbia al centro la riflessione pedagogica sullo sviluppo della costituzione morale e concreta, dell'essere umano e dei valori universali, cercando di elaborare strumenti teorici per un'armonizzazione tra individuo e collettività.

per la formazione, finché, tuttavia, la si consideri non come un insieme di fatti contingenti, ma come il teatro dello sviluppo razionale e morale dell'umanità[625]. L'educazione storica, in questa prospettiva, deve educare i soggetti morali a riconoscere la razionalità che progredisce attraverso gli eventi. Anche il sapere umanistico, secondo Natorp, quale la storia, la letteratura e le arti, è un mezzo per formare la volontà morale e razionale, ma solo se interpretate alla luce del principio unificante della razionalità, e si realizza nell'interazione tra individuo e collettività.

Si è compiuto questo tragitto espositivo largo per mostrare attraverso il richiamo ad autori di diversa sensibilità, pur nella comune tradizione kantiana, che non è un carattere identificativo dell'idealismo post-kantiano la convinzione che sia possibile riconoscere una razionalità nel corso della storia. All'interno del pensiero di Windelband il tema della costituzione storica dello stesso *Wissenschaftler* è implicito nel nesso *Bildung*-comprensione storica. Anche per Windelband l'attività filosofica è intricata in modo stretto con la *Bildung* dell'individuo. Nel suo saggio su Schiller contenuto nei *Präludien*, composto nel centenario della morte del poeta e drammaturgo (1905), Windelband afferma che è solo considerando questa connessione che si può avere una concezione unitaria delle scienze, che consideri cioè la conoscenza storica anche nella sua dimensione normativa e non puramente descrittiva. Questo perché essa implica una valutazione del loro significato in relazione all'evoluzione culturale dell'umanità.

3.1.1 Schiller, Kant e la trasformazione dell'*Universalgeschichte* in *Kulturgeschichte*

Nel contributo *Schillers transzendentaler Idealismus*, scritto nel 1905 per il centenario della morte del letterato, Windelband indaga il significato profondo della

[625] Luft 2022, in Morrone e Redaelli 2022, 97n, avanza l'ipotesi che su tale caratterizzazione della storia « It cannot be accidental that Windelband employs the Marburg coinage of "gegeben" and "aufgegeben" to describe the task of philosophy as seeing the essence of the human being as something "given as task" of the future. The difference between Windelband and Marburg seems to be that for the Marburgers, the *Aufgabe* will at a given point in culture's development be-come a *Gabe*, a given (something reached), which will, in turn, "liquify" once again into a *Aufgabe*, and hence for the Marburgers the work of culture will continue ad infinitum, without a final telos ever reachable. Windelband, in turn, seems to believe in a rather simple teleology. This difference, too, can only be stated here but would require a comparative investigation of its own».

riflessione di Schiller sulla storia. Nel pensiero schilleriano, il concetto kantiano di *Universalgeschichte* (storia universale) subisce una radicale trasformazione, che Windelband rilegge come una *Kulturgeschichte* (storia della cultura). Questo mutamento non è meramente terminologico, ma riflette una riformulazione sistematica del rapporto tra morale, estetica e storia. Ci interessa soffermarci qui solo su alcuni punti principali: l'analisi della morale kantiana, la funzione mediatrice dell'ideale estetico, la reinterpretazione della teleologia storica e, infine, la concezione dello Stato estetico come compimento del processo storico-culturale.

La riflessione schilleriana opera una ridefinizione rilevante della morale kantiana. L'etica kantiana, basata su principi trascendentali universali, richiede agli individui di agire conformemente alla legge morale, prescindendo dalle inclinazioni personali. Schiller, pur riconoscendo la solidità razionale di questa impostazione, ne critica la rigidità: la subordinazione totale del soggetto alla legge universale rischia di sacrificare la dimensione individuale. Windelband sintetizza questa critica rilevando che: «Das Ideal der schönen Seele ist schließlich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der kantischen Moral»[626]. Schiller introduce l'ideale dell'anima bella come risposta: la bellezza non è solo un valore estetico, ma una forza che media tra sensibilità e razionalità, consentendo all'etica di superare il proprio astrattismo. La morale kantiana viene così arricchita da una dimensione estetica che ne umanizza i principi.

Schiller assegna alla *Urteilskraft* riflettente kantiana un ruolo fondamentale nel connettere l'universale al particolare. Se per Kant, la *Urteilskraft* riflettente permette di apprezzare la bellezza come espressione dell'accordo tra natura e libertà, Schiller, ampliandone il significato, fa della bellezza uno strumento formativo per l'individuo, dell'ideale estetico una forma di mediazione etica. Nelle parole di Windelband: «Die mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie […] den Charakter des Einzelnen an»[627]. La bellezza, nella visione schilleriana, non è semplicemente un valore estetico, ma una forza che plasma il carattere individuale (*Einzelcharakter*), armonizzando le esigenze della legge morale con la sensibilità personale. Questa mediazione etica va intesa quale *Bildung*. La bellezza diventa un

[626] Windelband 1905, 203.
[627] Windelband 1905, 203.

veicolo di formazione che riconcilia l'etica universale con le particolarità dell'individuo, rendendo concreta la tensione tra legge e inclinazione.

Il perno decisivo della lettura dell'opera schilleriana offerta da Windelband consiste nell'analisi della reinterpretazione dell'*Universalgeschichte* come *Kulturgeschichte*. Schiller non si limita a ripensare l'etica kantiana; riformula anche il concetto di storia universale. In Kant, l'*Universalgeschichte* è guidata da una teleologia morale implicita, che conduce al progresso umano verso una società razionale e giusta. Schiller, reinterpreta questa teleologia, ma pone in maggiore rilievo la dimensione culturale implicata nello svolgimento storico. La storia universale, nella lettura di Schiller, assume un carattere che va oltre la somma degli interventi degli individui ma diventa il palcoscenico del processo di *Bildung* collettiva, dove la cultura è il motore del progresso umano. Windelband chiarisce questo punto cruciale: «per lo storico Schiller, per il quale la storia universale era essenzialmente storia culturale, la formazione di un regno di educazione perfetta [...] è il meglio che si possa sperare dall'educazione dell'umanità»[628]. La storia universale si costituisce pertanto innanzitutto come storia della cultura. Adottata questa impalcatura concettuale, l'educazione (estetica) del genere umano diventa uno dei fili, se non il filo principale della dinamica storico-culturale. La *Universalgeschichte* di Schiller, reinterpretata da Windelband, si trasforma in una *Kulturgeschichte* che pone l'educazione estetica al centro del progresso storico. Questo spostamento di prospettiva riflette la convinzione che la cultura, più della pura razionalità, sia la forza determinante per il perfezionamento dell'umanità. Tale pensiero schilleriano culmina nell'idea di Stato estetico, un modello di società in cui etica ed estetica trovano una sintesi compiuta. Lo Stato estetico rappresenta l'esito finale del processo di *Bildung*, inteso non solo come formazione intellettuale, ma come educazione integrale dell'essere umano. La storia della cultura diventa il racconto del progresso verso una società armoniosa, dove la libertà individuale e i principi universali coesistono grazie alla mediazione estetica. L'estetica diventa il mezzo per armonizzare natura e ragione, facendo dell'educazione cultura il perno della civiltà. Lo Stato estetico, nella visione schilleriana e windelbandiana, è il simbolo di un'umanità che ha raggiunto la piena realizzazione, integrando etica, estetica e cultura in una sintesi storica di portata universale: la storia non è un semplice accumulo di eventi o progressi tecnologici, ma il teatro della crescita culturale collettiva.

[628] Windelband 1905, 203.

La differenza cruciale tra istruzione (*Ausbildung*) e *Bildung* sta nella profondità e nella finalità del processo. L'istruzione è spesso finalizzata a un'acquisizione utilitaristica di competenze o conoscenze specifiche, mentre la *Bildung*, secondo Schiller e Windelband, è il mezzo attraverso cui l'essere umano si eleva alla piena espressione della propria libertà, trasformando l'interiorità individuale e collettiva. Windelband sottolinea che il progresso umano, lungi dall'essere determinato unicamente da dinamiche razionali o morali, dipende da un'interazione trasformativa tra cultura e sensibilità estetica.

Questa visione culmina nel concetto di Stato estetico, una società in cui la legge morale non è imposta dall'esterno, ma interiorizzata grazie alla mediazione della bellezza. La *Bildung* diventa, dunque, il processo storico attraverso cui si realizza l'armonia tra libertà individuale e universalità dei principi etici. Mentre la razionalità garantisce l'universalità delle leggi morali, l'estetica introduce un elemento di umanizzazione, permettendo all'individuo di partecipare attivamente alla vita morale e culturale.

Ci sembra di poter ribadire pertanto che la *Problemgeschichte* e la *Kulturphilosophie* di Windelband sono strettamente collegate. Per Windelband nella nostra *Neuezeit* la *Bildung* si inserisce in un campo di tensione, dove i valori eterni si manifestano nella storia, mostrando nel loro apparire lacerazioni e ristrutturandosi alla luce dell'evoluzione critica della cultura. A differenza di un suo contemporaneo come Werner Jaeger, che nella sua *Paideia*, reifica l'ideale classico, vedendo la *Bildung* antica come la realizzazione di un modello perfetto, un paradigma universale per la formazione dell'individuo, un archetipo da recuperare per risolvere le crisi culturali della modernità, Windelband, invece, offre una visione diversa. Nel contesto della *Neuezeit*, egli interpreta la *Bildung* non come un modello atemporale, ma come un elemento di mediazione coi mutamenti culturali e critici. Per Windelband, la *Bildung* ha un ruolo nel progresso umano e culturale, e riflette le fratture della storia.

Si gioca su questo punto il legame tra *Kulturphilosophie* e *Problemgeschichte*. La *Kulturphilosophie* analizza i valori culturali nella loro evoluzione e nel loro ruolo all'interno della formazione della civiltà, mentre la *Problemgeschichte* indaga lo sviluppo delle domande filosofiche nel tempo. Per Windelband, come per Cohen e Natorp, la cultura non è un semplice *gegeben*, ma più ancora un *aufgegeben*: un compito in evoluzione che trova il suo significato nella tensione tra il dato e il da farsi. Luft, citando Orth, sottolinea che Windelband concepisce la cultura come un continuum di nessi

funzionali, piuttosto che come un'unità attuale[629]. Questa definizione funzionale della cultura, che si focalizza sulla "sintesi creativa" attraverso cui la coscienza raggiunge l'autocoscienza, trova un parallelo significativo nel concetto di funzione, centrale nella filosofia di Ernst Cassirer. Quest'ultimo concepisce la cultura come funzione simbolica, in un sistema di relazioni in cui i prodotti culturali sono il modo materiale con cui l'umanità sviluppa la propria l'autocoscienza. Questa visione non statica della cultura, propria sia di Windelband sia di Cassirer, condivide una concezione dei beni culturali come oggettivazioni di un continuo processo di auto-interpretazione e auto-comprensione, e tiene insieme normatività e storicità in una prospettiva funzionalistica. Tuttavia, mentre Windelband si concentra sul carattere normativo e storico della cultura come esito di una sintesi critica tra valori universali e contingenze storiche, Cassirer sottolinea il ruolo costruttivo delle forme simboliche nella mediazione tra individuo e realtà. Entrambi riconoscono nei beni culturali delle oggettivazioni di un processo di sviluppo umano, ma Cassirer introduce una maggiore enfasi sul linguaggio, il mito e le altre forme simboliche come strutture fondamentali di questo processo. I beni culturali rappresentano per Cassirer forme simboliche che articolano il pluralismo delle modalità conoscitive e culturali, senza cristallizzarsi in una struttura ontologica rigida[630].

Tale prospettiva funzionalistica è conseguenza della comune assunzione della svolta kantiana[631]. Per Kant la storia è il processo in cui l'umanità, attraverso l'uso della ragione, si avvicina progressivamente a una condizione di piena maturità e libertà. Nella prospettiva kantiana, la storia possiede un carattere teleologico, essendo orientata verso un fine ultimo: il pieno sviluppo delle capacità razionali dell'essere umano e la realizzazione di una società giusta e morale. In tal senso, Kant assegna alla storia un carattere teleologico, che è fondato sul primato della ragion pratica e sul riconoscimento della natura razionale e morale dell'uomo. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in particolare nella quarta e nella quinta tesi, egli afferma che la

[629] Luft 2022 in Morrone e Redaelli 2022, 102, il riferimento è al saggio di Orth *Hegelsche Motive in Windelbands und Cassirers Kulturphilosophie*, in D. Pätzold & C. Krijnen (eds.), *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, 123-134, citato in Luft 2022 in Morrone and Redaelli 2022, 103n.

[630] Per Sandkühler Cassirer si distanzia da una concezione ontologica tradizionale, sviluppando un approccio che egli definisce come un'anti-ontologia (Sandkühler 2010). La cultura, per Cassirer, non è una realtà ontologica preesistente, ma un sistema di stampo costruttivista, un insieme dinamico di segni e simboli arbitrariamente prodotti dalla mente umana, che costruiscono il significato e danno forma all'esperienza.

[631] Cfr. Danzilli 2023, 94-96.

storia dell'umanità può essere considerata come la realizzazione di un piano nascosto della natura, che miri alla perfetta costituzione interna dello Stato e, come suo scopo, a una giusta società civile[632]. Windelband interpreta la storia come un processo culturale aperto: la conoscenza storica è pertanto non un dato, ma *un processo* arricchito di profonde motivazioni etiche, come conseguenza del primato della ragion pratica. Il concetto di storia presentato da Windelband è coerente con l'elaborazione filosofico-storica di Kant. Anch'egli è coerente con una visione funzionalistica che riconosce alla storia un ruolo orientato al significato e al progresso umano.

Per Windelband la comprensione filosofica profonda è raggiungibile solo attraverso la mediazione storica, suggerendo una relazione stretta tra la storia e l'autocomprensione filosofica. nell' *Einleitung in die Philosophie* Egli afferma in maniera icastica che «la riflessione sul contenuto necessario della coscienza razionale in generale, che costituisce il compito ultimo della filosofia, non può essere ottenuta dall'uomo a partire dalla sua immediatezza naturale, ma solo dalla mediazione della sua stessa essenza attraverso la sua storia»[633].

Il divenire storico si può cogliere scientificamente, superando una concezione di causalità scientifico-naturale, in quanto la storia è una storia ragionata degli eventi, orientata a riconoscere la realizzazione dei valori e la speculazione su di essi. Dall'esame storico emerge come «i vari fili dello sviluppo culturale si intrecciano l'uno con l'altro nella più colorata varietà di relazioni reciproche, eppure per certi aspetti sono anche indipendenti l'uno dall'altro»[634]. Questo evidenzia come la storia e la cultura siano strettamente interconnesse, ma allo stesso tempo contengano elementi che possono svilupparsi autonomamente. La storia ha il compito preciso di ricostruire teleologicamente i fatti, e in generale lo "spirito oggettivo". La cultura viene considerata come un tutt'uno con una storia della cultura, e rappresenta l'esame riflessivo del complesso delle produzioni spirituali umane. Non si tratta di un processo lineare e monodirezionale, in quanto la catena degli eventi emerge tramite una continua interazione tra gli individui e tra essi stessi e il loro contesto storico-culturale. L'indicazione di una direzione complessiva emerge, dal caos multiforme della molteplicità degli eventi e del divenire, attraverso la funzione raziocinante del giudizio riflettente.

[632] Kant 1995 [1784], 124-139, in particolare 127-129.
[633] Windelband 1920 [1914], 2.
[634] Windelband 1920 [1914], 354.

Occorre sgomberare ulteriormente il campo da possibili equivoci e distinguere maggiormente la prospettiva di Windelband, che si pone su un piano normativo, da quella delle principali forme dello storicismo. Non poteva soddisfare Windelband la forma di storicismo diltheyano, il quale articolava maggiormente la dottrina del *Verstehen* rispetto a Droysen, mettendo al centro il concetto di *Erlebnis*, quale via d'accesso ermeneutica alle diverse forme dello spirito oggettivo, che costituiscono il campo di studio delle *Geisteswissenschaften*. Alla base della possibilità di tale ermeneutica c'è nella produzione matura di Dilthey la *Weltanschauungslehre* – essenziale per sviluppare una filosofia storica capace di mediare tra la diversità culturale e l'unità dell'esperienza umana[635].

Droysen e Ranke, nonostante il comune richiamo a Wilhelm von Humboldt, presentano differenze tra loro forti; essi condividono però una concezione della storia quale processo intrinsecamente autonomo, in cui i fatti assumono senso a partire dalle loro condizioni d'esistenza ed emergenza attraverso la capacità della comprensione. Per Droysen la storia indaga sulla volontà storica, ossia sulle intenzioni umane e sulle strutture teleologiche interne all'azione storica stessa[636]. La storiografia è quindi comprensione dei fini. Oltre al tronco humboldtiano egli non rinnega le radici hegeliane della sua formazione, ed egli vede quali necessarie incarnazioni concrete della libertà, di cui la principale è lo Stato, quale mediazione in cui la libertà individuale trova la possibilità dell'ordine. Ranke e la sua scuola, debitori anche della storiografia empirica, ne ricava la concezione che il passato vada rammentato «wie eigentlich gewesen ist», esaltando – in un realismo metodologico – la fonte documentaria, per cercare la "pura" sequenza fattuale[637].

---

[635] Dilthey 1993 (1910) (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). Dilthey allarga rispetto a Droysen il concetto di Verstehen al complesso delle manifestazioni dello spirito oggettivo, limitato da Droysen alla volontà individuale degli attori storici. Cfr. Magnano San Lio 2020.

[636] Droysen, Grundrisse der Historik, 1882 [1858], 25. «Das Geheimniss aller Bewegung ist ihr Zweck [..]. Indem die geschichtliche Auffassung in der Bewegung der sittlichen Welt deren Fortschreiten beobachtet, deren Richtung erkennt, Zweck auf Zweck sich erfüllen und enthüllen sieht, schliesst sie (§12) auf einen Zweck der Zwecke, in dem sich die Bewegung vollendet, in dem das, was diese Menschenwelt bewegt, umtreibt, rastlos weiter eilen macht, Buhe, Vollendung, ewige Gegenwart ist».

[637] Nel suo saggio *Sul compito dello storico* Humboldt afferma che lo storico deve cercare di rappresentare il passato in modo fedele e oggettivo, concentrandosi sulla realtà degli eventi così come si sono verificati. Questo non significa solo registrare i fatti, ma anche comprenderli nel loro contesto e significato, collegando il particolare con il generale. Humboldt crede che la storia non sia solo una raccolta di dati, ma un'interpretazione del passato che rispetta la sua autenticità (Humboldt 2007 [1822], 521-539). Ranke riprende questa idea e la codifica nel famoso motto *wie es eigentlich gewesen* ("come è realmente accaduto"), che diventa il principio cardine della sua storiografia. Egli sostiene che il compito dello storico è quello di "mostrare il passato com'era" senza essere influenzato da giudizi morali o pregiudizi contemporanei. Ranke, però, pone un'enfasi maggiore sul rigore documentario e sull'uso delle fonti

Per Windelband la storiografia non può essere né mera esposizione narrativa-descrittiva del *Geschehen*, né comprensione empatica delle intenzioni e la teleologia interna di Droysen. La storia - per Windelband - è piuttosto l'intersezione tra il piano atemporale del *Gelten* e la costituzione spazio-temporale nel senso dell'Estetica trascendentale. La sua intenzione di base è quella di comprendere il contesto della vita storica come realizzazione di valori. La conoscenza storica non si limita a registrare ciò che è accaduto, ma seleziona e dà significato agli eventi in base ai valori che incarnano. Gli oggetti della conoscenza storica sono definiti non solo dai fatti, ma anche dal loro rapporto con i valori culturali e morali.

La storia diventa pertanto una costruzione consapevole. Essa non è un semplice susseguirsi di eventi sia che essa venga considerata come una sequenza del tutto casuale di eventi, sia, sul versante opposto, si adotti un ordine deterministico scientifico-naturale, Essa è nel sistema di pensiero di Windelband il frutto di un'interazione tra valori e contingenze storiche, che rende il processo storico aperto e non determinabile a priori, ma solo ricostruibile a posteriori.

Nonostante l'importanza data da entrambi alla storia filosofica, Hegel si distacca su questo dalla visione di Windelband. Il classico volume di Karl Löwith *Significato e fine della storia* sostiene una tesi che è molto utile a comprendere le differenze su questo tema: la filosofia della storia di Hegel è, secondo Löwith, una secolarizzazione dell'escatologia cristiana, poiché mostra un senso ultimo e necessario del corso degli eventi storici[638]. La storia è in questa concezione la vera teodicea e questo è difficilmente confutabile, nonostante Löwith denoti nella sua analisi una certa sottovalutazione dell'elemento, ben presente in Hegel, del carattere tragico nella storia. Gli eventi storici hanno nella filosofia della storia di Hegel una determinazione autosussistente, in quanto parti di un disegno razionale predeterminato, riflettendo una teleologia immanente che rispecchia la dialettica trascendente-immanente dell'apparire del divino nella storia.

Questa visione non è compatibile con quella windelbandiana. Per chiarirne le ragioni occorre considerare che il senso della storia, usando per uniformità quest'espressione impegnativa, per il filosofo neokantiano, è qualcosa di "metafilosofico", criticamente inteso, un elemento di riflessione nella coscienza. Per un

primarie, sviluppando una metodologia sistematica per raggiungere questo obiettivo. Quanto affermato su Ranke e Droysen riprende un giudizio di Hintze 1990 [1930], 43-64 .

[638] Löwith 2018 [1949].

hegelismo ortodosso il senso della storia è invece la storia stessa, non nel senso che essa sia immediatamente razionale, ma che essa sola, è la manifestazione di questo senso, semplicemente nel suo farsi. La concezione hegeliana della storia può essere sintetizzata come la manifestazione di Dio sulla Terra, nel cui processo concreto lo Stato assume un ruolo centrale. Hegel riprende il verso schilleriano che «la storia universale è il tribunale del mondo (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)»[639], suggerendo che il processo storico è il *Verbum caro factum* della razionalità divina nel mondo. In questo contesto, lo Stato è visto come l'incarnazione dell'idea etica, una sorta di Dio terreno (*irdischer Gott*), in quanto le sue istituzioni e leggi sono la più alta forma concretamente esistente dell'ordine spirituale[640].

Tuttavia, la storia del mondo è caratterizzata dal conflitto tra gli Stati, e attraverso questi conflitti si manifesta la volontà dello Spirito, poiché ogni Stato rappresenta una fase e una faccia dello sviluppo dello Spirito Assoluto. Questa dialettica storica riflette la progressiva realizzazione della libertà (ossia della consapevolezza razionale dell'ordine divino) nel mondo umano. In Hegel la Storia è l'apparire di Dio sulla Terra, tangente a una sorta di *Deus sive natura*. Così come in Spinoza Dio è identificato con la natura (e quindi con l'ordine immanente delle cose), in Hegel Dio è identificabile con la razionalità dello Spirito, che, come dice Hegel all'inizio della sezione ad esso dedicata dell'*Enciclopedia*, è lo *pneuma*, il soffio vitale, e guida il divenire storico[641]. La Storia è l'apparire di Dio sulla terra, pertanto, in equilibrio dialettico tra l'entità trascendente, e un *conatus* immanente che si sviluppa attraverso le vicende storiche e le tragedie umane, ivi compresi i conflitti degli Stati. Essi, ciascuno portatore di una particolare espressione dello Spirito, si confrontano e si scontrano, ma questo conflitto non è casuale: è il mezzo attraverso cui gli spiriti nazionali soccombono e si affermano, oppure evolvono, verso forme di razionalità di ordine sempre superiore. In questo senso, il cammino di Dio sulla terra non è un movimento lineare o pacifico, ma un processo dialettico che passa attraverso la negazione e il doloroso travaglio delle sofferenze umane, in cui le

[639] §340, Hegel 1999 [1821], 265. Mi permetto a tal proposito di rinviare al mio *Rassegnazione: storia del mondo come tribunale del mondo* per «Studi Filosofici», 2025 (in uscita).
[640] Si rimanda qui soltanto a Siep 2015.
[641] §377, Hegel 1994 [1830], 371. Si tenga tuttavia presente che Hegel critica sia il teismo tradizionale (Dio trascendente) sia il panteismo (Dio = natura). Lo Spirito è "Dio che diviene" e il concetto non può essere come in Spinoza sostanza, ma, come insegna la *Fenomenologia*, altrettanto un soggetto, un processo in cui l'Assoluto si realizza attraverso la mediazione umana.

contraddizioni storiche sono superate (*aufgehoben*) in forme di razionalità superiori. La *Weltgeschichte* è quindi un processo in cui il divino non è esterno alla realtà, ma ne costituisce il principio immanente, sempre in trasformazione.

Con un approccio ancora differente, lo storicismo, d'altra parte, tende a enfatizzare la relatività degli eventi storici, vedendo ogni epoca come un prodotto unico e irripetibile delle sue condizioni. A differenza di Windelband, lo storicismo classico non concede alla filosofia lo stesso ruolo normativo nella valutazione dei valori storici. Anche Dilthey nella formulazione più matura del proprio pensiero considera l'ermeneutica come metodo per comprendere le esperienze vissute (*Erlebnisse*) e le forme di vita culturali attraverso le loro oggettivazioni storiche[642]. Lo schema del ragionamento si oggettiva nella relazione *Erlebnis-Ausdruck-Verstehen*: l'esperienza vissuta si esprime e viene compresa. Il processo ermeneutico illustra come avviene la penetrazione dell'interprete nel mondo storico[643].

La filosofia della storia di Dilthey – interna al suo progetto di una critica della ragione storica[644] – rigetta una concezione di necessità logica degli eventi storici (come nello hegelismo) e si dedica a una comparazione storica delle *Weltanschauungen*. Le visioni del mondo non sono elaborazioni teoretiche, (es. tipi ideali), ma si radicano nell'Erlebnis e nella struttura psichica dell'uomo. Ogni visione del mondo ha la sua fonte nella vita ed è una prospettiva particolare sulla realtà. Dilthey parla di naturalismo, idealismo della libertà, idealismo oggettivo, ma chiarisce la natura provvisoria di questa catalogazione[645].

Per Dilthey il compito delle *Geisteswissenschaften* non è la spiegazione causale[646], ma la comprensione attraverso l'espressione storica e culturale. La comprensione implica un processo di interpretazione delle oggettivazioni dello spirito umano, come testi, istituzioni e opere d'arte. Le visioni del mondo si sviluppano come interpretazioni storicamente condizione dell'esperienza vissuta, evitando teleologie sistematiche. Come mette bene in luce Giuseppe Cacciatore:

> il problema della scienza storica non nasc[e in Dilthey] per un'astratta esigenza teoretica ma scaturisca dal vivace confronto culturale con le

[642] Cacciatore 1976a, 37; 1976b, 322 e sgg.
[643] Vd. l'introduzione di Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997 [1931], 16.
[644] Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997, 26-27.
[645] Dilthey 1997, 222-223.
[646] Magnano San Lio 1997, in Dilthey 1997 [1931], 23, 35.

> posizioni della Scuola storica da un lato e con la Scuola di Tubinga dall'altro. La critica della ragione storica in questo senso, non è riducibile – come da qualche parte pure si è sostenuto – al solo compito di teoria gnoseologica della realtà storica ma si rivela come una traccia costante dell'attività diltheyana tesa, appunto, alla conciliazione di fare e conoscere, di scienza e vita[647].

Cacciatore parla di un punto di vista storico-critico che informa l'interesse intellettuale di Dilthey. Il saggio *Das Wesen der Philosophie* è esemplificativo dell'elaborazione a cui Dilthey giunge nell'ultimo periodo della propria produzione[648]. Egli sviluppa una teoria della storia che si fonda sull'analisi della relazione strutturale tutto-parti tra le strutture che organizzano il mondo storico sociale[649]. La filosofia – in tale impianto - si innerva alla radice al cuore della determinazione storica dell'essere umano. Essa è collegata alla finitezza di ogni esperienza e testimonia l'opposizione a ogni principio assoluto esterno che volesse ingabbiare il corso della vita[650]. I tipi di Weltanschauung sono in nesso immediato con l'analisi culturale, ossia, in divergente accordo con Windelband, col complesso *Wissenschaft-Kultur*[651]. Come già in Droysen, i tipi di Weltanschauung sono fondati sulla costituzione tipica della vita comprendono anche un'analisi della posizione dei fini come oggettivazione umana. In un tale ordine di ragionamento non è estranea una riflessione su come l'umano, essere storico e volente, conosca il reale e valuti la vita.

La funzione della teleologia in Windelband rinvia, invece, a uno schema classicamente kantiano, in cui esso pertiene all'intelletto del *Wissenschaftler*, che può, sulla base di un'analogia dell'esperienza, legittimamente inferire che uno schema simile sia stato operativo nel fenomeno che ricostruisce. Egualmente operativa in Windelband (come sarà in Rickert) è una concezione di razionalità e un universalismo rintracciabile, in modo certo *sui generis*, anche nelle scienze idiografiche. Essa si manifesta anche nella concezione della storia come realizzazione dei valori trascendenti, che individua un conduttore etico-normativo, poco conciliabile con il pensiero di Dilthey.

Posto così, è lecito vedere la storia come un campo di indagine che, pur essendo scientifico (*wissenschaftlich*), è strettamente legato alla dimensione morale e culturale

---

[647] Cacciatore 1976a, 38.
[648] *Das Wesen der Philosophie* [1907], in Dilthey1954, 387-487.
[649] Cacciatore 1976b, 279.
[650] Cacciatore 1976b, 279-280.
[651] Cacciatore 1976b, 322 e sgg.

dell'esperienza umana. Non ci riferiamo qui alla discussione sui problemi pratici, fatta in precedenza in riferimento alla divisione kantiana, ripresa da Windelband, in filosofia teoretica e pratica (dove la storia, e anche la storia della filosofia, pertiene al secondo campo). In questione qui non c'è infatti la considerazione etica della *Problemgeschichte*, bensì l'elemento etico nella storia, la ragione nella storia, che propriamente rende il *Geschehen* una *Geschichte*[652]. Solo in virtù dell'intervento della ragione, noi possiamo riconoscere il senso della storia. La storia umana, intesa come storia filosofica[653] diventa

[652] Tale punto in Kant assume una rilevanza ancora maggiore nella cosiddetta *Prima introduzione alla 'Critica del Giudizio'*. Nel §1 di questo testo emerge il concetto secondo cui la natura può essere giudicata *come se* fosse frutto di un'intenzione o di una tecnica (*Technik*). Questo giudizio, tuttavia, non implica che la natura davvero artificiale, ma permette di comprenderla attraverso un'analogia con la tecnica umana. Qui entra in gioco l'*analogia dell'esperienza*, che funge da principio regolativo per inferire nessi tra fenomeni, pur senza un fondamento ontologico. Il §5 stabilisce un legame tra il giudizio riflettente e la necessità di un principio regolativo nella comprensione della natura e, per analogia, della storia. Il giudizio riflettente fornisce uno schema interpretativo che rende conto della complessità empirica evitando il determinismo. In questo senso: la teleologia è una funzione dell'*Urteilskraft*, che organizza i fenomeni in modo coerente, ed è anche un'analogia dell'esperienza, in quanto proietta un ordine che non è direttamente osservabile, ma che si rivela necessario per la comprensione dell'intero. Nel tentativo più sistematico di esposizione del pensiero di Windelband, l'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, la filosofia della storia costituisce la terza parte di un sistema dell'etica, insieme alla filosofia morale e alla filosofia delle "comunità di volontà [*Willensgemeinschaften*]", ossia i raggruppamenti sociali e comunitari di cui ogni persona fa parte, di origine volontaria (club, società, associazioni) o naturale (Stato, famiglia). La filosofia della storia è a pieno titolo una parte dell'etica, in quanto il soggetto morale riconosce, attraverso il giudizio riflettente, che nella storia i valori eterni trovano una realizzazione concreta. Attraverso il riferimento teleologico ai valori normativi è possibile, pertanto, una lettura critica della storia (Cfr. Chang 2012, 133-134). Il §9 di Kant sulla teleologia è coerente con l'idea centrale di Windelband che la cultura e la storia siano costruite da interpretazioni fondate su norme *wertbezogen*, non realtà ontologiche determinate. La teleologia regolativa offre un modello per comprendere come la storia possa essere pensata come un processo dotato di senso, pur rimanendo aperta e non deterministica. Questo modello teleologico riflettente fornisce strumenti a Windelband per conciliare la dimensione scientifica della storia con la sua portata etica e culturale, rendendo il *Geschehen* una *Geschichte*. La *Urteilskraft* permette di organizzare la natura in un sistema coerente, allo stesso modo in cui la *Problemgeschichte* consente di organizzare la storia del pensiero filosofico come un processo dotato di senso. Kant distingue chiaramente tra: a) teleologia formale: una concezione della natura come dotata di una struttura coerente, che appare *zweckmäßig*(finalistica) per la nostra facoltà di giudizio. È una finalità puramente regolativa, utile per comprendere il mondo naturale ma priva di una base ontologica; b) teleologia reale: implica il concetto di *Naturzwecke* (scopi naturali), dove la possibilità di un oggetto naturale è pensata come derivante da un fine interno. Tuttavia, questa concezione resta una costruzione della facoltà giudicante, non un fatto determinabile empiricamente. Il kantismo insiste sul fatto che la finalità reale non implica una causalità intenzionale della natura, ma serve come principio euristico per guidare l'indagine scientifica. Windelband utilizza un approccio simile per interpretare la storia e la cultura. La storia, secondo lui, non è un insieme di eventi deterministici, ma un campo in cui i fenomeni vengono organizzati e compresi attraverso un principio teleologico regolativo. Come la natura per Kant, la storia per Windelband non ha un fine oggettivo intrinseco, ma può essere interpretata come se fosse finalizzata, per trovare un senso nell'evoluzione culturale. Possiamo azzardare un paragone tra i valori come *Naturzwecke*, in quanto per Windelband, i valori culturali e morali funzionano come *Naturzwecke* in senso kantiano, ossia principi che guidano la riflessione storica, pur non essendo direttamente osservabili o verificabili empiricamente. Da ribadire che per Kant come per Windelband la teleologia è riflettente, non determinante. I valori non determinano la storia in modo necessario, ma offrono un quadro normativo per comprenderla.

[653] Hegel 2003 [1837], 3. «Oggetto di questo corso di lezioni è la storia mondiale come storia filosofica, vale a dire non riflessioni generali sulla storia […] bensì la storia mondiale stessa».

così il luogo privilegiato per comprendere l'evoluzione della cultura e dei significati, un processo che coinvolge non solo la dimensione cognitiva, ma anzi soprattutto quella etica e sociale. Essa si costituisce, ossia, come dice Windelband, quale "focolare" dei valori.

Un confronto tra il pensiero di Windelband e le posizioni di Giovanni Gentile risulta a questo punto dell'esposizione particolarmente illuminante, considerando che lo stesso Gentile si confronta direttamente con la sintesi storica proposta da Windelband. Per Gentile la filosofia non è una mera storia delle idee, ma un'attività vivente d'interpretazione e rielaborazione critica del passato. La storiografia filosofica è, per Gentile, essa stessa una forma di pensiero speculativo, in cui ogni sistema del passato si risolve nell'attualità del pensiero interpretante. La filosofia esiste solo nella sua storicità, ossia come "storia pensata"[654].

Nel suo saggio del 1909 sul "circolo di filosofia e storia della filosofia", Gentile afferma che la filosofia autentica è comprensione storica dei problemi passati, e il pensiero filosofico è "in circolo" con la sua storia, in quanto la filosofia informa la storia della filosofia, e viceversa. La storiografia filosofica viene così inserita dalla riflessione gentiliana all'interno del movimento dialettico dello Spirito, tra passato e presente. L'interesse di un collegamento con tale scritto, che si collega a una serie di riflessioni coeve su vari storici e opere storiche a Gentile contemporanee è dovuto al fatto, tutt'altro che casuale, che esso si apre con una valorizzazione della distinzione windelbandiana, espressa nel *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, tra storia "filosofica" e storia meramente "storica" della filosofia[655], che era analoga alla distinzione tra storia speculativa e storia erudita, che Gentile aveva sviluppato a partire dal suo *Rosmini e Gioberti*[656].

L'apprezzamento di Gentile andava anche alla concezione della filosofia dello Zeller, in quanto, nonostante il neokantismo abbracciato nella maturità, quest'autore manteneva traccia delle proprie radici hegeliane. Questo nella misura in cui era centrale nella concezione di Gentile, come espressa ne *Il concetto di storia della filosofia*, - alla luce del dibattito sulla *Kulturgeschichte* - la ferma opposizione a ogni distinzione netta

[654] Cfr. Bonacina 2016 *Filosofia e storia della filosofia in Gentile* in *Croce e Gentile* (2016), reperibile al link: https://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-e-storia-della-filosofia-in-gentile_(Croce-e-Gentile)/
[655] Il *Lehrbuch* era già stato tradotto da Eugenio Zaniboni nel 1912 per i tipi Sandron, e di nuovo, per proposta gentiliana, nel 1922 da Cecilia Motzo Dentice D'Accadia per la stessa Sandron.
[656] Gentile 2016, si veda il saggio *Rosmini e Gioberti* di Luciano Malusa disponibile a: https://www.treccani.it/enciclopedia/rosmini-e-gioberti_(Croce-e-Gentile)/

tra filosofia e storiografia filosofica, al fine di mostrare il nesso tra storia della filosofia e storia della cultura. Si noti che qui Gentile poteva essere d'accordo con Windelband, ma egli andava tuttavia oltre Windelband, e forse oltre lo stesso Hegel, affermando che al filosofo di Stoccarda era mancato il coraggio di porre davvero la filosofia come perno della storia universale, in quanto – seppur inglobando la filosofia nello Spirito Assoluto, - aveva tenute distinte e autonome le sfere[657]. La filosofia invece non soltanto coincide con la *sua* storia, bensì con la *storia tout court*. Il filosofo siciliano elabora pertanto una "storia filosofica della filosofia"[658], ossia "la storia della filosofia nell'atto del filosofare"[659].

Un richiamo diretto al testo hegeliano è necessario al fine di inquadrare meglio il pensiero di Windelband e Gentile. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*), Hegel distingue «tre maniere» di trattare la storia:

a. Storia come narrazione originale (*ursprüngliche Geschichte*): Questo tipo di storia è scritto da coloro che hanno vissuto in prima persona gli eventi o ne sono stati contemporanei. I "cronisti" o gli storici originali riportano ciò che accade, descrivendo gli eventi con la prospettiva di chi vi partecipa. Questo modo di considerare la storia si concentra sul racconto diretto e immediato, offrendo una rappresentazione viva degli eventi senza una visione complessiva[660].

b. Storia come maniera di riflessione (*reflektierte Geschichte*): Questo approccio considera la storia da una prospettiva che va oltre la mera descrizione degli eventi. Gli storici riflessivi reinterpretano gli eventi passati alla luce di idee e concetti posteriori, spesso cercando di trarne insegnamenti o mostrando connessioni più ampie. La storia

[657] Si vd. i §§ 553-555 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Hegel 1994, 537-538).
[658] Cfr. *Teoria generale dello Spirito come atto puro* [1916] in particolare la sezione "L'antinomia storica e la storia eterna" Gentile 2014, 263-269 in cui Gentile esprime la concezione per cui la storia della filosofia si risolve nella filosofia eterna, ossia come eterno atto di pensiero.
[659] Si noti qui per inciso, e solo ai fini di una chiarificazione esemplificativa, che se per Croce "tutto è storia", si potrebbe dire che per Gentile, semplificando, "tutto è filosofia".
[660] «Gli storici originali rimodellano gli avvenimenti, i fatti e le circostanze del proprio tempo in un'opera della rappresentazione; […] la loro materia prima è ciò che è presente e vivo intorno a loro: la cultura dell'autore e quella degli avvenimenti ricreati nella sua opera, lo spirito dello scrittore e lo spirito delle azioni narrate fanno tutt'uno» (Hegel 2003 [1837], 4).

riflessiva può anche includere tentativi di categorizzare periodi storici, confrontare epoche o trarre conclusioni generali sugli sviluppi umani[661].

c. Storia filosofica (*philosophische Geschichte*): La storia filosofica, secondo Hegel, è quella che interpreta gli eventi come manifestazioni del *Geist* che si sviluppa secondo un processo dialettico razionale. Questo tipo di storia è il culmine dell'approccio hegeliano, poiché vede la storia universale come un progresso necessario della libertà, guidato dallo Spirito che si realizza attraverso le diverse epoche. La storia filosofica non è quindi una semplice cronaca degli eventi, ma una narrazione finalizzata a svelare il senso intrinseco e razionale dello sviluppo storico[662].

Windelband riprende da Hegel la terza concezione, quella della storia filosofica, tuttavia, pur ispirandosi a concetti derivati dal pensiero tedesco classico, si discosta significativamente dalla teleologia nel senso hegeliano Egli offre una prospettiva sulla storia che si richiama alla nozione di "sviluppo" nella storia della filosofia, che trae origine da Kuno Fischer, il quale, come visto nel primo capitolo, aveva già introdotto un'interpretazione evolutiva della filosofia kantiana[663]. Tuttavia, egli dà un'interpretazione diversa a questo concetto: per lui la storia è piuttosto un laboratorio culturale in cui i valori vengono costantemente rielaborati e reinterpretati. A differenza

[661] «Il secondo tipo di storia è la storia come materia di riflessione. È la storia che si eleva al di sopra del presente, non tanto perché il suo oggetto appartiene a un'altra epoca, bensì per lo spirito nel quale è scritta» (Hegel 2003 [1837], 5).

[662] «La filosofia della storia non significa altro che la considerazione pensante della storia. […] Qui il richiamo al pensiero può apparire tuttavia insufficiente: nella storia il pensiero è subordinato al dato, all'esistente, lo ha a suo fondamento e se ne lascia guidare. Lo stesso non vale per la filosofia […]. Ne viene che il compito della filosofia sembra in contraddizione con l'attività della storia: questa ha solo da comprendere ciò che è e ciò che è stato, gli avvenimenti e i fatti, e la storia tanto più è vera quanto più è capace di attenersi ai dati […]. L'unico pensiero che la filosofia porta con sé [nella storia] è però il semplice pensiero della ragione, secondo il quale la ragione governa il mondo, e così anche nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente» (Hegel 2003 [1837], 9-10).

[663] Come già visto nel primo capitolo, Fischer aveva una grande attenzione nell'illustrare il concetto di sviluppo, molto importante per tutta la sua filosofia. Quindi accenniamo alla sua ricostruzione dell'evoluzione di questo termine. Essa comincia solo con la filosofia di Kant, poiché per Fischer il filosofo del criticismo è un anticipatore della teoria di Darwin, dato che un secolo prima dello scienziato inglese aveva già illustrato un'interpretazione della totalità come sviluppo universale. Nel caso di Fischer, la filosofia di Kant enfatizza la coerenza di un sistema di unità naturale e spirituale, che non è solo una concezione ideale basata sull'intelletto umano di un individuo trascendentale, ma ha una consistenza reale. Quindi l'idealismo di Fischer può essere considerato come un sistema metafisico, ma può essere visto anche come un realismo immanente. Quanto osservato qui non implica un'incongruenza tra l'idealismo oggettivo di Fischer e la sua visione teleologica *prima facie* precritica dello sviluppo. Fischer non ha infatti mai rinnegato la sua identificazione tra logica e metafisica.

della storia filosofica di Hegel, Windelband non imbocca un percorso che porta inevitabilmente a una logica dialettica di realizzazione dello Spirito, ma come un processo di continua negoziazione tra valori e contingenze storiche.

Attraverso la lente della sua filosofia dei valori Windelband rielabora l'idea kantiana di progresso teleologico. Kant concepisce la storia umana come un processo teleologico guidato dalla ragione e finalizzato alla realizzazione di una società civile universale fondata sulla libertà e sulla giustizia. Questa visione si basa sull'idea di una *Zweckmäßigkeit* intrinseca al corso storico, un finalismo comprensibile solo retrospettivamente. Il cosmopolitismo kantiano, di natura normativa, assume una prospettiva universalistica: la ragione, quale elemento comune agli esseri razionali, trascende le diversità culturali e nazionali, fungendo da fondamento per un ordine morale e giuridico globale. Per Windelband, la storia è il teatro in cui si manifestano i valori morali e culturali, derivanti dall'interazione tra le diverse nazioni e culture. Tuttavia, questa concezione si radica nel contesto storico e culturale dell'epoca imperiale tedesca, rischiando di legare la dialettica storica a una prospettiva eurocentrica. Windelband afferma in modo reiterato la sua opposizione al cosmopolitismo illuministico e intende far risaltare il ruolo delle nazioni come custodi e interpreti dei valori, tentando di armonizzare tra l'universalità dei valori e la loro particolarità storica e culturale. Tale dinamica produce una relazione dialettica tra universalità e particolarità che dà retrospettivamente luogo a questioni critiche sulla sua applicazione pratica e sul suo potenziale eurocentrismo.

Nell'introduzione al *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* del 1892, Windelband delinea una teleologia culturale in cui la storia della filosofia appare come il progressivo dispiegarsi della razionalità occidentale[664]. Tali considerazioni sono un corollario diretto della concezione di filosofia che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, parlando dell'origine greca del pensiero filosofico e dell'interpretazione platonica. Alla luce della sempre maggiore sensibilità introdotta dai discorsi di tipo post-coloniale negli studi storico-filosofici è bene tematizzare un assunto della *Problemgeschichte* di Windelband, che potrebbe altrimenti passare inosservato: Windelband ha in mente, sin dalla prima edizione della *Geschichte der Philosophie*, la

[664] Windelband 1937 [1892], I 9.

storia della filosofia *occidentale*, il tipo di razionalità *occidentale*[665]. Quanto questo sia decisivo diviene particolarmente evidente nella *Lezione di guerra*, pubblicata postuma nel 1916. In questo scritto, certo influenzato dall'essere riferito alla guerra mondiale in corso, mostra tuttavia alcuni limiti dell'applicazione dello schema filosofico-storico kantiano privato del suo inseparabile corollario cosmopolitico, allorché egli postula una tendenza storica all'unificazione dell'umanità che si risolve in una autocomprensione sempre maggiore dei propri scopi culturali[666]. Essa implica che l'accettazione implicita della logica culturale dominante, ossia quella precipuamente di matrice idealistico-trascendentale. La *Problemgeschichte* è, in ultima istanza, una storia dei problemi della filosofia occidentale, cosa che Windelband dichiara espressamente nella prefazione dei *Präludien*, ma che eleva la tradizione occidentale a paradigma normativo.

Tale caratterizzazione è ulteriormente alimentata dall'evoluzione che egli impone alla sua *Kulturphilosophie* nel corso degli ultimi anni della sua produzione, in cui la filosofia diventa, come afferma nell'*Einleitung in die Philosophie*, una *Weltanschauung*[667]. La normatività della sua teoria dei valori si rivela, a uno scavo più profondo, meno a priori e meno illuminata da una luce simil-platonica[668].

Consideriamo, in questa prospettiva, rapidamente la *Kriegsvorlesung* Windelband legge la guerra mondiale non solo come uno scontro politico-militare, ma come una lotta tra *Weltanschauungen*, in cui è in gioco la realizzazione dei valori culturali universali. Sebbene non giustifichi un *Kulturkampf* nel senso di una supremazia culturale violenta, egli attribuisce alla storia (e quindi anche alla guerra) una funzione rammemorante[669] e riequilibratoria (*Ausgleich*), attraverso cui le culture partecipano al progresso umano secondo una logica idealistico-trascendentale. Questo processo, tuttavia, privilegia implicitamente la tradizione occidentale, considerata il punto di riferimento per la

[665] Windelband 1937 [1892], 9.
[666] Windelband 1990 [1916], 98.
[667] Come giustamente osserva Bonifaci 2023, 142 Windelband giunge così, pur su un presupposto teoretico *toto coelo differente*, partendo da *Was ist Philosophie?*, in cui era negato con decisione il carattere di "visione del mondo" alla filosofia, a definire come Wilhelm Dilthey - spesso suo rivale filosofico - la filosofia quale *Weltanschauungslehre*. La cosa è particolarmente evidente nell'*Einleitung in die Philosophie* e nella *Kriegsvorlesung* sulla *Geschichtsphilosophie*.
[668] Da qui si potrebbe trarre uno spunto per riflettere su potenzialità e limiti dell'universalismo filosofico in generale e nella sua variante rappresentata dalla teoria dei valori. È possibile costruire un concetto universale "raffinato" da qualsiasi presupposto valutativo? Un punto di partenza di questa riflessione potrebbe essere il classico saggio weberiano sull'avalutatività delle scienze sociali, *Der Sinn der «Wetfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917).
[669] Windelband 1990 [1916], 74.

riflessione sui valori universali. La guerra mondiale è infatti una guerra per la *Kultur*[670]. Il processo di formazione storica è un processo attivo. La storia ha una funzione di memoria collettiva dell'umanità, che elabora in maniera scientifica ciò che ci è tramandato empiricamente dalla tradizione[671], e distingue i popoli storici da quelli non storici[672]. Windelband sostiene che solo le «forme che livellano la vita dell'uomo sono durature. Le razze e i popoli che non entrano in questo processo alla fine scompaiono, vengono annientati o assorbiti»[673].

Tale prospettiva, benché coerente con un certo realismo politico e con le concezioni del tempo, non è sostenibile alla luce delle sensibilità contemporanee, che enfatizzano il pluralismo epistemico e la valorizzazione delle tradizioni razionali non occidentali. L'apparente universalità delle "stelle dei valori" che Windelband eleva a idee regolative si rivela, o quanto meno si manifesta all'uomo, meno intangibile e meno iperurania di quanto egli stesso suggerisca: tali valori, lungi dall'essere universali, giungono alla loro emergenza in contesti storicamente e culturalmente situati, risultando più contingenti e meno a priori di quanto dichiarato. La *Kulturphilosophie* di Windelband, pur cercando di superare il particolarismo culturale sottolineando la costituzione normativa dei valori, resta radicata in un approccio storico e intellettuale che tende a subordinare altre tradizioni culturali. Le sue riflessioni sulla filosofia della storia non sfuggono alla tensione tra l'aspirazione all'universalità e il rischio di mascherare un progetto normativo eurocentrico. Questo aspetto invita oggi a una riflessione non ingenua sul significato concreto di "razionalità".

Nella storia, nel concreto divenire storico, viene determinato cosa sia *werthaft*. Windelband intreccia nella *Kriegsvorlesung* riflessione storica e contesto bellico, interpretando la guerra mondiale come un *Kulturkrieg*, ossia una lotta per la salvaguardia della cultura tedesca e, al contempo, delle conquiste culturali universali dell'umanità. Pur evitando toni apertamente nazionalistici, egli sostiene che la Germania, in quanto portatrice consapevole dell'eredità culturale ellenica e della filosofia critica kantiana, abbia una missione storica e culturale unica. In tale prova, scrive Windelband, «ci aiuta solo la fede in una destinazione del nostro popolo. La fede cioè del fatto che un popolo,

[670] Windelband 1990 [1916], 36.
[671] Cfr. Morrone 2017, 15 e König 2018 in König e Schlaudt, 118.
[672] Windelband 1990 [1916], 72.
[673] Windelband 1990 [1916], 97-98.

che è in questa misura il portatore consapevole delle conquiste dell'umanità, non deve e non può perire»[674]. La sua visione teleologica della storia si articola attorno all'idea di una progressiva «parificazione spirituale dei popoli»[675] che conduce verso una *Gesamtkultur* (cultura unitaria complessiva), ottenuta non attraverso una *Mischkultur* (ibridazione culturale), ma tramite una sintesi capace di integrare le identità nazionali in un progetto universale.

Il popolo tedesco, che aveva già definito nello scritto su Immanuel Kant, erede spirituale della cultura ellenica – tema frequente nella cultura tedesca di quei decenni – è considerato il difensore delle conquiste culturali umane. Negli avvenimenti storici si determina il contenuto materiale, empirico, che sarà elaborato dalla scienza storica. Windelband scrive che «dove singoli popoli lottano l'uno contro l'altro […] il vincitore suole scrivere la storia», e pertanto «noi Tedeschi […] quanto credito avremmo un giorno dalla storia se la storia di questa guerra mondiale fosse scritta dagli inglesi»? La conclusione è conseguente: «di fatto noi difendiamo non solo la nostra esistenza e la nostra cultura, ma anche la nostra reputazione dinanzi alle generazioni future dell'umanità. Infatti, è proprio innegabile che il risultato determina la tradizione come principio della scelta e dell'ordinamento degli oggetti storici»[676].

Occorre riconoscere i punti di forza significativi di questa prospettiva, che distinguono Windelband da un teorico della guerra di civiltà. Da un lato, essa riconosce il ruolo fondamentale della storia nel determinare ciò che è *werthaft* e nel selezionare i contenuti della tradizione culturale. Dall'altro, valorizza la dimensione teleologica della storia, vedendola come un processo di unificazione culturale che punta alla costruzione di una memoria collettiva e di una normatività universale. Windelband appare consapevole del potere della narrazione storica e dell'importanza di mantenere un ruolo attivo nella costruzione di questa narrazione, affermando che "il vincitore scrive la storia" e che tale scrittura determina i criteri della memoria storica per le generazioni future.

Tuttavia, questo impianto concettuale presenta rischi e limiti evidenti. L'universalismo critico-teleologico di Windelband, pur animato da una visione inclusiva e regolata da valori normativi, si espone al pericolo di un'indebita universalizzazione. La sua *Gesamtkultur* implica infatti una gerarchia culturale implicita, in cui la tradizione

[674] Windelband 1990 [1916], 37.
[675] Windelband 1990 [1916], 98.
[676] Tutte le citazioni sono da Windelband 1990 [1916], 86.

occidentale è elevata ancora una volta modello universale. Questo riflette non solo un radicamento nel contesto eurocentrico dell'epoca, ma anche una mancanza di consapevolezza dei rischi legati alla marginalizzazione di altre tradizioni culturali e razionali. Sebbene non si possa aspettare dalla trattazione di Windelband una sensibilità che scardinasse i paradigmi dominanti in un mondo allora controllato quasi esclusivamente dalle potenze europee, il suo universalismo avrebbe potuto essere più attento a evitare una riduzione della diversità culturale a un unico standard. In particolare, l'idea di un *Kulturkrieg* come lotta per preservare una missione storica e culturale tedesca si colloca su un crinale pericoloso: se da un lato si configura come una difesa della cultura in senso ampio, dall'altro rischia di legittimare una visione gerarchica che subordina altre tradizioni a un'idea normativa concepita dalla prospettiva nazionale tedesca. L'accento sulla *destinazione* del popolo tedesco e sulla necessità che esso non perisca, pur non assumendo toni sciovinisti, introduce un elemento di vulnerabilità nel sistema concettuale, che rischia di tramutarsi in una visione escludente e autoreferenziale[677].

3.2 Sul rapporto della filosofia con la sua storia

In precedenza, abbiamo esaminato alcuni modelli della riflessione in ambito neokantiano del problema della personalità dello storico. Nella *Gedächtnisrede* che Windelband tiene in occasione della morte nel 1907 di Fischer è presente uno spunto che si trova già nella sua prolusione di Strasburgo del 1894, e cioè che lo storico, al pari dell'artista[678], miri a far rivivere una configurazione del passato nella sua individualità, rendendola idealmente presente[679].

---

[677] Quest'osservazione apre a una riflessione di enorme portata, che qui si può solo accennare, ossia se si tratti in effetti di una falla nel sistema di pensiero di Windelband (e neokantiano in generale) o corrisponda piuttosto a problema strutturale di ogni universalismo. Nell'opinione di chi scrive si tratta della seconda possibilità, ma ciononostante resta da preferire un pensiero di carattere universalistico, sia pur almeno "mitigato" e consapevole in maniera riflessiva dei suoi difetti.

[678] Windelband 1907b, 11. Cfr. Morrone 2017b.

[679] Il dibattito sulla natura della storia nel tardo XIX secolo coinvolse molti interpreti oltre Croce e la scuola del Baden. Ernst Bernheim e Eduard Meyer, per esempio, sottolineavano l'importanza del metodo scientifico e delle fonti documentarie per definire la storia come scienza rigorosa. Croce si inserisce in questa cornice, opponendosi tanto al positivismo storiografico quanto al formalismo epistemologico. Ne *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), interpretava la storia come un atto estetico-intellettuale, perché riteneva che la conoscenza storica non fosse spiegazione scientifica, ma comprensione del concreto, capace di cogliere, attraverso la sensibilità, l'unicità del passato.

Da questa concezione dell'atto storico come rievocazione individuale del passato scaturisce anche il progetto di Dilthey di superare la scissione tra scienze naturali e scienze dello spirito. Egli individua nell'esperienza interna il principio unificante, evidenziando la continuità tra i fenomeni storici e la nostra sfera psichica. Quando Dilthey riprende le critiche windelbandiane per ripensare la divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito, egli cerca un principio che non sia ridotto né alla metodologia né al contenuto specifico delle scienze. Pur distaccandosi dall'accento normativo del *dover essere* proprio del neokantismo, Dilthey mantiene come punto di partenza l'esperienza interna, che permette di stabilire una continuità tra i fenomeni storici e la nostra esperienza. Questa continuità si fonda sulla comprensibilità dei fatti spirituali, resa possibile dal loro carattere affine alla nostra natura psichica[680].

Dilthey sviluppa quindi un modello in cui il contenuto storico specifico si individua non sulla base di valori normativi o trascendentali, ma attraverso una connessione che si espande dallo psichico allo storico, generando forme di comprensione sempre più ampie. La storicità non è così ricondotta a un imperativo etico, bensì alla specifica esistenza del fenomeno storico stesso, che trova il suo senso nella rete di relazioni in cui è inserito. Questo avvicinamento tra lo psichico e lo storico, mediato dall'affinità e dalla comprensibilità interna, rappresenta il nucleo del metodo diltheyano, in dialogo e in tensione con il teleologismo normativo di Windelband.

Windelband, ribadendo che il punto di vista della psicologia sia un approccio genetico rivolto all'origine, evidenzia i limiti di tale prospettiva: essa consente di descrivere una genesi, ma non di fondare le condizioni di validità dell'esperienza storica. Diversamente, l'esperienza storica si pone come indagine critica del fondamento, ossia delle condizioni di possibilità della vita spirituale, che si manifesta in eventi irriducibilmente individuali, connessi non causalmente, ma teleologicamente, sulla base di un *dover essere*. Questo orientamento teleologico permette di cogliere il fine come principio che ordina una successione unica di elementi eterogenei, dando senso al loro divenire fattuali nella storia.

Dopo aver affrontato nel paragrafo precedente l'esame della concezione della filosofia intesa come *Problemgeschichte*, possiamo passare ora a un tema classico della storiografia filosofica, ossia perché la filosofia, a differenza delle altre scienze, abbia una

[680] Cfr. Jalbert 1988, 284.

sua storia tra le sue parti integranti. Detto in altri termini, perché cioè la storia della filosofia sia filosofia e non storia.

Senza pretesa di esaustività, richiamiamo alcuni esponenti della storiografia filosofica tra Hegel e Windelband. La storiografia filosofica dell'800 non si può limitare infatti agli autori di formazione hegeliana, come Fischer, Erdmann e Zeller, su cui ci siamo già intrattenuti. Pur distanti dalla scuola hegeliana, contribuirono in modo sostanziale alla riflessione storico-filosofica anche esponenti di altre tradizioni. Friedrich Schleiermacher, ad esempio, elaborò una teoria dell'ermeneutica che privilegiava il dialogo interpretativo tra testo e lettore, rendendola un metodo filosofico essenziale. Wilhelm von Humboldt, in una prospettiva che si discosta nettamente da quella hegeliana, ha svolto un ruolo significativo nella storiografia filosofica dell'800, concentrandosi sul rapporto tra lingua e pensiero. Per Humboldt, la lingua non è un semplice strumento comunicativo, ma una struttura costitutiva del pensiero umano[681]. Adolf Trendelenburg si concentrò invece sul recupero critico della tradizione aristotelica, introducendo una concezione dinamica della logica e della causalità, che tenta di mediare tra la necessità kantiana e il movimento storico di Hegel. È evidente, pertanto, il pluralismo metodologico e la varietà tematica che caratterizzarono la storiografia filosofica del XIX secolo.

Come si "incrocia" questo quadro teorico nella storia dei problemi di Windelband? Abbiamo già visto della natura "asintotica" della realizzazione dei valori nella storia del genere umano[682]. Questa, per gli stessi motivi che abbiamo visto in precedenza, rappresenta una forte differenza con la filosofia della storia hegeliana.

L'ambivalenza del rapporto di Windelband con Hegel è evidente in un punto strettamente collegato, ossia nella riflessione sul valore dell'individualità nella storia: per quanto essa si configuri come un'oggettivazione della vita spirituale, non può mai essere concettualizzata attraverso una semplice applicazione di un dispositivo metodologico, ma rimane uno scarto costitutivo della realtà materiale vita storica stessa. La relazione tra

[681] Tessitore, nel suo lavoro *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt* (1965), analizza come Humboldt consideri la lingua non solo un mezzo di comunicazione, ma una forza creativa che modella la realtà umana. Questa prospettiva evidenzia il ruolo costitutivo della lingua nel pensiero e nella comprensione storica, offrendo una base per approcci interdisciplinari moderni. Tessitore sottolinea inoltre che, secondo Humboldt, la lingua non si limita a riflettere la realtà, ma contribuisce attivamente a costruirla, configurandosi come il mezzo attraverso cui si articola la comprensione storica e culturale del sapere.

[682] Herder ha accusato di averroismo questa concezione propria del kantismo storiografico (1877 [1784], 347). Windelband potrebbe essere oggetto della medesima critica.

individualità e universalità non è pertanto in Windelband interamente sussunta in una dialettica di realizzazione, come nel sistema hegeliano, ma ciononostante è a pieno titolo costitutiva di un'idea di una storia che non è mero racconto di eventi, ma un processo teleologico in cui trovano attualizzazione i valori.

Sebbene radicata nella metodologia critica kantiana, la riflessione di Windelband si spinge oltre, riconoscendo che la cultura non può essere confinata a un ambito meramente trascendentale: essa è il luogo in cui la vita spirituale si oggettiva, ma anche il campo di una critica immanente, che lega la tensione verso la libertà alla realizzazione di valori nel divenire storico. Questo rende la vicinanza/lontananza di Windelband da Hegel non un elemento contraddittorio, ma una posizione terza e originale, che tenta di rinnovare l'afflato sistematico dello hegelismo senza rinunciare al fondamento critico. L'analisi windelbandiana sulla cultura si dimostra legata anche alla sua considerazione filosofica della storia e rivela una tensione tra il trascendentale e lo storico. In ambito neokantiano sud-occidentale il richiamo a Hegel fatto da Emil Lask nella sua *Antrittsvorlesung* del 1905 rappresenta pertanto un cambio di passo da rilevare. Egli recupera Hegel come filosofo dei valori: per Hegel, il cammino storico realizza *il regno dello spirito*, inteso – qui l'interpretazione di Lask - come critica immanente al reale, dove l'agire umano secondo fini non trova legittimazione in una mera oggettivazione della ragione, ma nella tensione verso la libertà[683]. Anche per Windelband, questa prospettiva di realizzazione progressiva valorizza il ruolo della storia come luogo in cui si concretizza una dinamica critica e creativa, sebbene egli non approfondisca pienamente il passaggio metodologico dal punto di vista trascendentale al concreto storico, come successivamente evidenziato da Rickert[684], che critica infatti Windelband per essersi fermato a una concezione intuizionistica, legata alla sensibilità del *Wissenschaftler* storico, senza sviluppare a fondo una sistematica giustificazione metodologica delle scienze storiche.

Si tratta di comprendere ora che rapporto abbia nell'impianto di pensiero di Windelband la filosofia con la sua storia. Questo riguarda fondamentalmente due questioni: acquisito che la storia della filosofia, già in quanto *Problemgeschichte*, è parte integrante della filosofia – e che questa considerazione si rafforza se si allarga a *Kulturgeschichte* – resta da riflettere su 1) che parte ne rappresenti; 2) il rapporto che la

[683] Vd. Lask 1984 [1905], 77-92.
[684] Cfr. Rickert 2002 [1896-1902], 162-163.

storia della filosofia abbia, oltre che con la filosofia, anche con la filosofia della storia, intesa come *Weltgeschichte*.

Abbiamo già esaminato alcuni motivi utili a comprendere come si possa impostare, a partire da Windelband, una riflessione sul legame tra storia della filosofia e filosofia della storia. Se la storia, e la storia della filosofia a maggior ragione, sono il banco di prova, la manifestazione dei valori, della *Weltvernunft* nel mondo, comprensibili ovviamente solo da un intelletto che sia educato ad essi (quindi da un *Kulturmensch*), se è così, allora il suo realizzarsi ha anche un carattere filosofico-storico. Si noti, ancora, che questo non implica che Windelband immagini il corso storico come il dispiegamento predeterminato dall'inizio di qualcosa che quindi segue una necessità interna.

Qual è allora il rapporto della filosofia con la sua storia? La relazione tra uomo e storia si definisce nella continuità della vita culturale, che si manifesta come tensione verso uno sviluppo non determinato da una necessità naturale o fattuale, ma orientato da un dover essere. Questo *Sollen* si radica nella partecipazione dell'uomo al patrimonio comune dell'umanità, collegando passato e presente attraverso l'adesione ai valori, che rappresentano il fondamento spirituale della vita storica. La storia, in questa prospettiva, non si riduce a un semplice susseguirsi di eventi, ma diviene il campo in cui si esprime l'individualità significativa degli accadimenti. Ancora una volta: non si tratta per Windelband del dispiegarsi delle categorie logiche, bensì il rappresentare la storia del genere umano nel suo tendere verso l'unità della cultura.

La posizione di Windelband sul tempo storico e sulla teleologia riflette la sua vicinanza a Kuno Fischer e quindi, indirettamente, a Hegel, soprattutto nel considerare la storia come il processo di oggettivazione della vita spirituale, tuttavia mantenendo il valore dell'individualità come inalienabile e irriducibile alla totalità. Come sappiamo, nelle scienze storiche, la relazione tra il singolare e l'universale non può essere ricondotta a una regolarità causale del divenire, come avviene nelle scienze naturali. Gli eventi storici si configurano invece come unici e irripetibili, poiché il loro valore non si basa sulla generalità, ma sull'individualità. Il tempo storico, per Windelband, inoltre, non coincide con il fluire omogeneo e tranquillo del tempo naturale. Esso si distingue come un tempo qualificato, in cui ogni evento segna un accadere significativo, radicato nella tensione infinita del *Sollen*. Tuttavia, come evidenziato da Ernst Troeltsch, Windelband non sviluppa una riflessione sistematica sul concetto di tempo storico, limitandosi a

considerarlo implicitamente come la cornice necessaria per la realizzazione dei valori[685]. Secondo Troeltsch, questa lacuna deriva dall'impostazione neokantiana di Windelband, che concentra la sua analisi sui valori e sulle condizioni di validità, senza approfondire le strutture temporali che rendono possibile la connessione tra gli eventi. Il tempo storico non è nella critica di Troeltsch un contenitore neutro, ma una dimensione costitutiva del significato storico, che Windelband non riesce tuttavia a integrare pienamente nella sua filosofia della cultura.

Per quanto riguarda la teleologia, inoltre, Windelband riprende l'impostazione kantiana, secondo cui è possibile ipotizzare un ordine teleologico divino, come un regno dei fini che orienta la storia verso la libertà e la realizzazione dello spirito. Tuttavia, questo ordine rimane un postulato della ragione, non dimostrabile né conoscibile attraverso i metodi delle scienze naturali. L'accadere storico non può essere spiegato pertanto come un processo necessario, ma è colto nel suo valore attraverso il sentire l'unicità e la singolarità dei fenomeni, che si rivelano come incarnazioni specifiche dei valori.

Data la rilevanza storica e la sua acutezza nel delineare alcuni problemi di ordine storiografico e logico, soffermiamoci ancora un momento sulla critica di questo interprete a Windelband e alla filosofia della storia del neocriticismo badense.

3.2.1 L'analisi di Troeltsch

Un commentatore di impostazione storicista quale Ernst Troeltsch si sofferma in alcuni lavori pubblicati tra la fine degli anni Dieci e i primi anni Venti del Novecento, all'interno della lunga lavorazione al suo *opus magnum Lo storicismo e i suoi problemi* (1922), anche sull'interpretazione del pensiero neokantiano. Egli approfondisce il concetto di *Entwicklung*, al quale abbiamo dedicato attenzione in precedenza. Tale concetto è indicatore di un processo storico caratterizzato da una dinamica di superamento dialettico continuo. Troeltsch evidenzia come, a differenza di Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband dimostri una maggiore sensibilità verso la dimensione di storicità insita nel pensiero e nelle sue manifestazioni, accogliendo la natura processuale, fluida e aperta del divenire storico [*nirgends endgültig zu beendenden Flusse*][686].

[685] Troeltsch 1919, 382 e sgg.
[686] Troeltsch 1922, 27.

Windelband opera una rielaborazione del concetto di *Entwicklung* finalizzata a problematizzare la temporalità storica[687]. La formulazione teleologica del divenire, debitrice dell'influsso di Kuno Fischer, è organica alla filosofia dei valori windelbandiana. Tale concettualizzazione risponde all'esigenza metodologica di integrare la duplice dimensione culturale e temporale nell'ermeneutica dei fenomeni storici.

Troeltsch esamina il tentativo del neokantismo sud-occidentale di fondare un'epistemologia della storia basata su principî trascendentali. I valori sono elementi normativi che trascendono il contingente, principi regolativi che orientano il pensiero storico verso l'universalità. Ad avviso di Troeltsch, Rickert, che formula una distinzione metodologica fondamentale tra scienze del generale (che cercano leggi generali, come la fisica) e scienze dell'individuale (che si occupano di eventi unici e irripetibili, come la storia) non riesce a superare del tutto la tensione tra la necessità di individuare principi universali e l'inevitabile particolarità delle manifestazioni storiche.

Entrambi i pensatori, pur nella loro originalità speculativa, manifestano un limite strutturale: l'incapacità di integrare adeguatamente la dinamica storica implicata nel concetto di *Entwicklung* all'interno del loro apparato categoriale. La storicità, intesa come processo fluido e contingente, rimane parzialmente estranea a un sistema trascendentale che rivela un'eccessiva rigidità formale per accogliere la complessità polimorfa del divenire. Questo deficit teorico si traduce, nel neokantismo badense, in un'elaborazione culturale rimasta a livello formale e in un'impotenza analitica di fronte alla concretezza dei fatti storici.

Nella prospettiva troeltschiana, il concetto di *Entwicklung* deve essere inteso come sintesi dialettica tra teleologia e relativismo storico. Da un lato, la componente teleologica conferisce direzionalità e significatività allo sviluppo storico; dall'altro, il relativismo ne riconosce la pluridimensionalità manifestativa. Questa combinazione consente di concepire i valori universali non come dati immutabili, ma come risultati di un processo storico, nel quale le specificità culturali contribuiscono alla costruzione di un ordine normativo condiviso.

Continuiamo a seguire quale filo conduttore le riflessioni di Ernst Troeltsch. Nel primo libro del suo *Der Historismus und seine Probleme*, esplora ancora il concetto di

[687] Troeltsch 1922, 27.

sviluppo storico[688]. La reinterpretazione del kantismo operato da Windelband è risolta in una filosofia della cultura storicamente orientata. Questo sviluppo rappresenta un significativo allontanamento dal criticismo kantiano originario, ibridato con elementi del pensiero di Hermann Lotze, la cui metafisica influenza profondamente l'impianto windelbandiano della filosofia trascendentale.

In particolare, Windelband, nel suo tentativo di integrare il kantismo con una prospettiva storica, recupera il concetto di *Entwicklung* hegeliano, pur depotenziandolo della dialettica e reinterpretandolo in chiave teleologica[689]. Questo processo comporta un'erosione del concetto di *a priori* applicato alle scienze storiche, cardine dell'impianto kantiano. Il criticismo si trasforma così in filosofia della cultura, dove la storia cessa di essere dominio separato per divenire spazio di realizzazione del compito morale. La storia si configura come tentativo di attuazione valoriale, presupponendo una teoria dei valori "esterna" che non può essere dedotta immanentemente dal processo storico stesso, a differenza del progetto di Dilthey[690].

Troeltsch giunge a sostenere che nel sistema windelbandiano si attua una parziale dissoluzione del criticismo kantiano. L'appercezione trascendentale, che in Kant esprimeva l'unità sintetica della coscienza, viene sostituita dall'esigenza assiologica della ragione, concretizzantesi in un sistema di idee regolative[691]. Questo slittamento teorico comporta una revisione del nesso kantiano tra spazio e tempo: Windelband abbandona la fenomenalità pura del tempo storico, interpretandolo come dimensione qualitativa irriducibile alla lettera dell'Estetica trascendentale. La storia diviene così luogo di riconciliazione concreta tra essere e valore, concepita come compito etico dell'umanità[692].

La ricostruzione proposta nei capitoli precedenti ricalca alcuni dei punti di quella troeltschiana, e, in effetti, Troeltsch sostiene anche che Windelband cerchi nella *Logik* presentata nella *Festschrift* in onore di Fischer proprio di formulare questa riconciliazione. La logica storica proposta da Windelband, pur radicata nei principi critici, incorpora intrinsecamente la dinamica teleologica di una storia intesa come realizzazione dei valori. Per Troeltsch, questo sforzo rappresenta il tentativo di coniugare il rigore metodologico kantiano con la profondità intuitiva hegeliana, evitando però le rigidità del

[688] Il titolo del libro è *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, uscito nel 1922.
[689] Troeltsch 1991 [1922], 321.
[690] Troeltsch 1991 [1922], 321-322.
[691] Troeltsch 1991 [1922], 324.
[692] Troeltsch 1991 [1922], 325.

sistema hegeliano. Nonostante i limiti intrinseci al criticismo kantiano, la filosofia della cultura di Windelband recupera un'idea di storia come luogo di un divenire orientato verso la realizzazione di un senso complessivo.

3.3 Filosofia della storia e storia della filosofia

Nell'attraversare questi gangli teorici, osserviamo uno scacco per la teoria della storiografia sud-occidentale. Il problema teoretico di fondo concerne il modo di coniugare la storicità delle interpretazioni - in una lettura coerente con un criticismo che enfatizza il lato attivistico e volontaristico - con l'ancoraggio ai valori eterni. Il volontarismo del criticismo sud-occidentale[693], inteso nel senso kantiano di irriducibilità noumenica della libertà ed espresso dal primato della ragion pratica, non è un dettaglio marginale, ma è nel cuore del sistema.

È proprio questa enfasi sull'attività del soggetto che genera la tensione irrisolta, e irrisolvibile tra storicità e universalità. Cerchiamo di sintetizzare i punti principali:

- Se i valori sono istituiti dal soggetto, essi sono storicamente situati e contingenti.
- Se i valori sono eterni, devono essere indipendenti dall'attività del soggetto. Ma allora il soggetto non potrebbe accedervi né applicarli senza storicizzarli.

Proviamo a fare il ragionamento in senso contrario, "per assurdo":

- Supponiamo che i valori siano eterni e indipendenti dal soggetto.
- In tal caso, il soggetto dovrebbe semplicemente scoprirli, senza partecipare attivamente alla loro definizione o applicazione.
- Ma questo contraddice la stessa struttura del giudizio storico, che richiede che il soggetto scelga e applichi i valori ai fenomeni.
- Pertanto, i valori non possono essere del tutto indipendenti dall'attività del soggetto.

Il sistema sud-occidentale è, di conseguenza, intrinsecamente volontaristico, perché il significato dei valori dipende sempre dall'attività del soggetto che li riconosce

[693] Si usa tale espressione, usata da Windelband nel discorso del 1909 su *Der Wille zur Wahrheit* e nel libro di Richard Kroner del 1914 *Kants Weltanschauung*, in cui il criticismo viene definito un "volontarismo", nel senso del legame tra gnoseologia e ragion pratica.

e li applica. All'obiezione che il soggetto kantiano è un soggetto trascendentale, si potrebbe infatti controbattere che in tale modo il problema viene solo traslato. La valutazione (la *Beurteilung*) rappresenta il punto di contatto tra il soggetto trascendentale e le condizioni storiche particolari, configurandosi come l'atto in cui i valori universali diventano normativi attraverso l'attività critica del soggetto. Questo processo implica che la distinzione tra soggetto trascendentale ed empirico sia, nella prassi, operativa e funzionale, poiché il soggetto trascendentale non è una realtà separata, ma una condizione normativa che si attualizza attraverso il soggetto storico (si rischia pertanto un collasso del soggetto trascendentale su quello empirico, come rilevato anche da Lask e Rickert, che tentarono di porvi rimedio, il primo scorporando l'analisi sui valori dal legame col soggetto conoscente, il secondo con la riflessione su un "regno del senso" intermedio tra realtà e valori). La filosofia di Windelband finisce per enfatizzare nei suoi ultimi esiti proprio l'elemento comunitario e attivistico della sua filosofia. La *Kriegsvorlesung*, che abbiamo richiamato in precedenza, funziona come "spia" della possibilità di tali esiti sistematici.

Il tentativo di Emil Lask di opporsi al primato della ragion pratica, espresso nella prima forma e più radicale nella sua comunicazione *Gibt es einen 'Primat der praktische Vernunft' in der Logik?*, pronunciata a Heidelberg nella cornice del III. congresso mondiale di filosofia del 1908, trae le conseguenze di queste problematiche. Lask identifica nel volontarismo sud-occidentale – e nella centralità attribuita all'attività del soggetto nel giudizio storico – un problema di fondo: l'assolutizzazione del soggetto come legislatore dei valori, che genera contraddizioni insostenibili. Secondo Lask, la soluzione non è nel volontarismo pratico, ma in un'analisi più rigorosa del valore stesso. Egli critica il fatto che, nella scuola sud-occidentale, i valori siano trattati come entità regolative. Lask identifica infatti nel primato della ragion pratica sud-occidentale un'impostazione problematica, che consiste nell'associare l'oggettività dei valori al comportamento pratico del soggetto. Egli critica l'idea che il giudizio storico sia una forma di 'sottomissione etica' ai valori, sottolineando come questa concezione rischi di confondere il valore oggettivo del vero con una relazione normativa impropria. Per Lask, il giudizio deve essere inteso come un elemento della 'sfera soggettiva del senso' (*subjektiver Sinn*), che riflette l'oggettivo *Gelten* del valore senza trasformarsi in un

dovere etico[694]. In questo senso, egli cerca di separare rigorosamente il campo dell'ontologia del valore da quello della morale, sostenendo che la validità (*Geltung*) è un attributo autonomo dei valori e non dipende dal soggetto pratico. Come ulteriormente affermato dalle opere successive, sulla *Logica della filosofia* e sulla *Dottrina del Giudizio*, il giudizio dovrebbe essere ridotto a un elemento regionale dell'ontologia, laddove invece egli cerca di costruire una "logica della filosofia" ossia non dell'essente, bensì della validità, dei valori, intesi come le forme, che accolgono il contenuto materiale, che permette loro di assumere il predicato dell'esistenza. I valori in quest'approccio hanno una consistenza oggettiva e indipendente, e il compito della filosofia è di rivelarli nella sfera loro più propria, quella della pura validità, non di fondarli attraverso l'attività soggettiva.

Emerge inoltre un altro punto critico, quello su come il *Kulturmensch* individui e rinvenga oggettivamente i valori nella storia. La storia della filosofia è lo sforzo di risolvere i problemi, come aveva già affermato Fischer, ma la necessità di incardinare un processo di avanzamento nella risoluzione di tali problemi rischia di essere un imperativo etico vuoto. Nell'*Einleitung in die Philosophie*, sin dal *Vorwort*, Windelband puntualizza come la filosofia debba essere costruita a partire da un *Grundgedanke*, che prende corpo e si sviluppa mediante un confronto costante con la storia delle idee. Egli sostiene che «die Einleitung in die Philosophie, die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, soll die Gesamtheit der philosophischen Probleme und der Richtungen ihrer Lösungsversuche aus einem einheitlichen Grundgedanken entwickeln»[695]. La filosofia si alimenta dalla riflessione critica e immanente sui propri fondamenti. Essa si evolve in continuo dialogo con la propria storia, il che significa che essa si confronta costantemente con le idee e i problemi del passato per reinterpretarli e adattarli ai contesti e alle esigenze del presente.

---

[694] La discussione tra Ruge e Döring seguita alla comunicazione laskiana al III. congresso internazionale di filosofia tenutosi a Heidelberg nel 1908 amplifica un'intuizione del denso testo di Lask: il valore, come *Gelten* puro, custodisce un'eccedenza di significato che resiste alla formalizzazione etica, come un orizzonte che si intravede ma non si afferra mai del tutto. Lask, nel criticare la subordinazione del valore alla normatività etica, svela un livello più profondo in cui il valore si manifesta come una struttura di senso autonoma, non riducibile a comando morale. La normatività, pur apparendo come una traduzione pratica del valore, è solo un'eco derivativa, un'ombra dialettica che ne riflette il contenuto senza esaurirlo. Infatti, Ruge vede nella separazione tra norma e valore una loro implicita *Aufhebung*, una dissoluzione che rende il giudizio non un atto etico ma un'eco trascendentale dell'oggetto di valore. In questa prospettiva, il valore non si dà mai come presente ma come tensione verso il non ancora (*noch-nicht Wertvolles*), mentre la norma emerge come la traccia di un'impossibile chiusura del valore stesso (vd. gli Atti del III Congresso di Filosofia, curati da Elsenhans 1909, 677-678).

[695] Windelband 1920 [1914], V.

La storia della filosofia è – come visto – un laboratorio in cui prendono forma i problemi filosofici[696]. Essa fornisce infatti il contesto e il terreno all'interno del quale i problemi emergono e vengono elaborati. Soffermiamoci un attimo su questa immagine: l'evoluzione continua del sapere critico non si basa solo su una ricostruzione teoretica, bensì essa è primariamente etica, e in tal senso la storia è l'organon della filosofia, come unico terreno in cui la riflessione può toccare la *Wirklichkeit*. Non a caso l'omonimo capitolo dell'*Einleitung in die Philosophie* è cruciale per la comprensione di questo problema, tra i più decisivi del "sistema" di Windelband, perché tratta di alcune tematiche fondamentali, in particolare relative alla distinzione tra realtà fenomenica e realtà ultima, e al problema della verità.

Nel capitolo "Wirklichkeit" Windelband esplora il concetto di realtà distinguendo tra realtà fenomenica, ossia ciò che appare nella coscienza, mediata dai sensi e dall'intelletto, e che è quindi conoscibile, la quale è sempre relativa alle condizioni epistemiche e categoriali del soggetto, e una realtà assoluta: una realtà in sé, indipendente dalla conoscenza, che rimane un limite teorico piuttosto che un oggetto effettivamente conoscibile.

La realtà relativa è ciò che si presenta alla coscienza attraverso le condizioni trascendentali del soggetto. Questo livello di realtà è sempre mediato dalle categorie conoscitive umane (spazio, tempo, causalità, ecc.). La realtà relativa non è "illusoria", ma limitata dalla finitezza umana. Essa è oggettiva in quanto condivisa da tutti i soggetti, ma non può rivendicare l'assolutezza. che è la realtà empirica o fenomenica. Questa realtà dipende da relazioni specifiche con l'assoluto. Windelband spiega che la realtà relativa è secondaria, una sorta di "derivazione" dalla realtà primaria, e può essere interpretata secondo due prospettive: o come risultato oggettivo delle dinamiche dell'essere assoluto o come rappresentazione soggettiva prodotta dal processo conoscitivo.

Realtà assoluta o in sé, identificata con il "vero essere" o l'essenza (*essentia*), che rappresenta la realtà metafisica autonoma. Per Windelband lui la realtà assoluta non è più una semplice ipotesi teorica, ma il limite del processo conoscitivo. Non possiamo accedere al noumeno, ma il riconoscimento della sua esistenza è essenziale per la struttura stessa della conoscenza, che deve postulare qualcosa che non è immediatamente riducibile alle categorie conoscitive del soggetto.

[696] Windelband 1920 [1914], VI.

Questa distinzione è simile alla contrapposizione kantiana tra fenomeno e noumeno, ma Windelband sottolinea che il fenomeno non è un semplice limite del conoscere bensì una forma di mediazione in cui la realtà si manifesta culturalmente e storicamente. L'impostazione kantiana è pertanto da Windelband rivalutata nel riconoscere ai fenomeni un ruolo attivo come costruzioni culturali che rivelano valori e significati. Windelband sottolinea che la realtà fenomenica è strutturata dalle categorie, ma che tali categorie sono storicamente e culturalmente condizionate. In tal modo, la *Wirklichkeit* non è immutabile, ma evolve con il progredire della conoscenza umana e del suo rapporto con il mondo.

Di qui Windelband può discutere il rapporto tra realtà e verità. La verità è considerata essa stessa un valore, non una semplice corrispondenza tra idea e realtà. La *Geltung* viene introdotta a questo punto del discorso come un criterio che collega il vero non al mero fatto, ma alla sua significatività epistemica e culturale.

Nel discutere su una considerazione filosofica del concetto di realtà Windelband insiste su una differenziazione tra positivismo, che riduce la realtà a ciò che è empiricamente verificabile, negando l'importanza di principi trascendentali o normativi, e metafisica critica: che tenta di riconoscere l'inevitabile struttura categoriale del pensiero umano, senza cadere nel dogmatismo. Questa seconda tendenza si delinea integrando il concetto di realtà con quello di valore, ciò equivale a dire che la realtà è concepita come un campo dove i valori emergono attraverso la cultura e le strutture della conoscenza umana. La *Wirklichkeit* è intrinsecamente intrecciata con le valutazioni etiche, estetiche e religiose che la configurano. Windelband sostiene infatti che la realtà fenomenica non è solo un dato empirico, ma il luogo in cui si incontrano e si scontrano i valori e le norme.

Nella classificazione proposta nell'*Einleitung in die Philosophie*, Windelband distingue i problemi filosofici in due gruppi fondamentali: teoretici e assiologici[697]. I

[697] Nei Prolegomeni del testo (in particolare Windelband 1920 [1914], 20-24) Windelband affronta la distinzione tra problemi teorici (*Wissensfragen*) e problemi pratici o assiologici (*Wertfragen*), sottolineando che essi si legano alla natura della filosofia quale scienza della visione del mondo, che deve soddisfare due bisogni fondamentali ossia quello teorico di fornire una conoscenza sistematica, sicura e possibilmente conclusiva e quello pratico, di offrire convinzioni interiori che diano sostegno alla vita. La filosofia unisce così "saggezza del mondo" (teoria) e "saggezza della vita" (pratica). Il conoscere (teoria) e il volere (pratica) sono aspetti inseparabili dell'esperienza umana, dato che le conoscenze si trasformano in valutazioni e motivazioni, mentre le valutazioni influenzano la direzione del conoscere. Si distinguono metodologicamente su questa base i problemi teorici, che riguardano l'essere, la conoscenza e la realtà (es. ontologia, causalità, verità) e i problemi assiologici, i quali concernono i valori etici, estetici e religiosi, legati alla volontà e alle valutazioni. I problemi più elevati della filosofia emergono dal rapporto tra essere

problemi teoretici comprendono poi i problemi ontologici, che riguardano la natura dell'essere e l'essenza delle cose, cercando di determinare ciò che esiste in senso fondamentale, e i problemi epistemologici concernenti la natura e i limiti della conoscenza umana, ossia come conosciamo e quali sono le condizioni per la possibilità della conoscenza. I problemi assiologici, invece, indagano la natura dei valori, riflettendo sul significato del bene, del giusto e del bello, e su come questi valori possano essere integrati nella vita pratica e teorica dell'uomo[698]. La filosofia è difatti un'indagine su questioni teoretiche e pratiche, che segue la divisione kantiana della filosofia in teoretica e pratica, basandosi sui concetti della natura e della libertà. È evidente che nella dicotomia dell'*Einleitung in die Philosophie*, tra *Wissensfragen* e *Wertfragen*, le prime pertengono alla legislazione dell'intelletto e le seconde a quella della ragione. Un problema centrale è quello di includere tanto il processo conoscitivo quanto la relazione ai valori in un quadro coerente[699]. La dimensione assiologica, in particolare, ha un ruolo centrale nel pensiero di Windelband. I valori non possono essere considerati per nulla la generalizzazione di semplici fatti empirici, ma richiedono una riflessione autonoma di ordine morale. La riflessione sull'assiologia, come emerge dall'analisi del pensiero di Windelband, si articola attorno a due nuclei centrali: la teleologia implicita nei valori e il riferimento a un modello normativo universale, il *Normalbewusstsein*.

La teleologia è centrale nel discorso sul valore poiché ogni atto valutativo implica non solo una risposta emotiva o volontaria, ma una direzione normativa che trascende l'immediatezza psicologica. Come sottolinea Windelband, «die Werthaftigkeit [...] kommt niemals dem Gegenstande für sich allein als Eigenschaft zu, sondern immer nur in der Beziehung auf ein wertendes Bewußtsein»[700]. Tuttavia, questa relazione non si esaurisce nella soggettività individuale o nelle pratiche collettive di una cultura, ma aspira a una dimensione di validità universale.

È qui che entra in gioco, nell'*Einleitung in die Philosophie* del 1914, il concetto di *Normalbewusstsein* (coscienza normale), inteso come un modello ideale e normativo attraverso cui le differenze tra le valutazioni individuali e culturali trovano una forma di armonizzazione superiore. Windelband spiega che, così come nella teoria della

e valore, culminando nelle questioni religiose, che uniscono la riflessione sull'esistenza e sul significato ultimo dei valori.
[698] Windelband 1920 [1914], 23.
[699] Windelband 1920 [1914], 23.
[700] Windelband 1920 [1914], 254.

conoscenza il *Ding-an-sich* di Kant si rapporta a una «coscienza in generale» (*Bewußtsein überhaupt*), allo stesso modo nella filosofia dei valori il *Wert-an-sich* richiede un *Normalbewusstsein* per superare la relatività delle valutazioni. Poiché i valori esistono solo in relazione a una coscienza valutante, il valore in sé (*Wert-an-sich*) rimanda necessariamente a questa coscienza normale come sua correlazione imprescindibile.

La coscienza normale, tuttavia, non è un'entità metafisica, ma un postulato regolativo, una struttura ideale che riflette l'idea di un ordine razionale superiore che attraversa e organizza le esperienze valutative, una struttura ideale che emerge dalla necessità di trascendere la relatività dei giudizi individuali e culturali. Questo richiama la teleologia insita nei valori, poiché essa esprime una tendenza verso una ragione universale che ordina il mondo delle valutazioni, analogamente a come l'ordine della conoscenza si riflette in una verità universale. Windelband afferma che tale coscienza normale può essere pensata «come il correlato di un'idea di verità assoluta, che si realizza in modo analogo alla verità nella conoscenza. L'idea di ordine razionale superiore si fonda sulla convinzione che la ragione, intrinsecamente normativa, non si limita a descrivere il mondo, ma lo struttura. Per lui l'assoluto del valore è pensabile solo in relazione a un ideale universale, un correlato che ordina le esperienze.

La necessità dell'ordine non deriva da un'imposizione dall'alto, ma dalla *natura relazionale* della ragione. Ma perché la ragione deve necessariamente introdurre ordine? Non è ovvio che una tale struttura debba essere necessaria; piuttosto, essa sembra dipendere da un atto di fede nella razionalità come fondamento dell'esperienza, sia teoretica sia pratica. Essa opera sempre all'interno di un contesto in cui le esperienze, i valori e le conoscenze si rispecchiano e si validano reciprocamente. Come Hegel avrebbe potuto dire, la necessità è il reale compreso: ciò che appare come necessario nella ragione è l'espressione della sua relazione intrinseca con il mondo. I valori non sono semplici risposte emotive o risultati di bisogni soddisfatti, come ipotizzano le teorie psicologistiche o utilitaristiche. Essi implicano invece una teleologia interna che collega il singolo atto di valutazione a un quadro universale di senso, fondato sull'idea di una «ragione superiore» (*absolute Vernunft*). In questa prospettiva, la filosofia si pone come il tentativo di articolare una «sintesi ultima tra la realtà e i valori (*die Frage der höchsten Welteinheit*)», un'impresa che culmina, secondo Windelband, nei problemi della religione e nella nozione di divinità come culmine della teleologia del valore. L'idea di divinità è, in questo

senso, il simbolo di una ragione che aspira a comprendere e giustificare il reale, un afflato etico.

La filosofia procede attraverso una "continuità critica immanente", un processo in cui ogni nuova generazione ripensa e rielabora in modo critico i problemi del passato, cercando di superarli, e nello sforzo di risolverli porta avanti l'autocomprensione che l'umanità ha di essi. Com'egli scrive nell'intervento dedicato alla storia della filosofia nella *Festschrift* per Fischer:

> Così lo "spirito oggettivo", lo sviluppo storico della ragione della specie umana, è il regno intermedio tra la vita dell'anima necessaria per natura e la verità eterna della ragion pura che deve entrare in essa. Ecco perché la storia, in quanto organon della filosofia, è dunque questo "spirito oggettivo", cioè l'intero fatto della vita storica dell'umanità, che costituisce il materiale empirico su cui si sviluppa in filosofia la riflessione sulla pura verità della ragione[701].

Il regno spirituale è come il "regno intermedio" tra la necessità naturale della vita psichica e la verità eterna della ragione pura [*das Zwischenreich zwischen dem naturnotwendigen Seelenleben und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft*][702]. Questo regno è il campo in cui si manifesta il progressivo articolarsi della *Gattungsvernunft* della specie umana. Questo "spirito oggettivo" fornisce il materiale empirico attraverso cui la filosofia si confronta con la verità pura.

Nei *Prolegomena* dell'*Einleitung in die Philosophie* Windelband avvia la sua riflessione con la consapevolezza che la filosofia nasce da un bisogno metafisico universale[703]. Questo bisogno non è meramente speculativo, ma è radicato nella natura umana. Egli lo definisce come il desiderio di una *Weltanschauung*, ossia di una visione globale e coerente del mondo, necessaria sia per orientarsi esistenzialmente sia per affrontare i problemi pratici. Per tale ragione la filosofia non è semplicemente una disciplina astratta, ma un'attività radicata nell'esistenza umana e nel suo bisogno di senso

L'uomo non può accontentarsi di una vita puramente empirica: egli cerca sempre di trascendere il particolare per scoprire i principi generali che danno senso alla realtà. La

[701] Windelband 1907a, Liebmann et al. 1907 [1904], 540.
[702] Windelband 1907a, Liebmann et al. 1907 [1904], 540.
[703] Windelband 1920 [1914], 1-3. Già nello scritto del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo*, Windelband aveva compiuto un'analisi del bisogno di Weltanschauung che andava diffondendosi, sul piano *kulturgeschichtlich*.

filosofia ha infatti una doppia funzione: spiegare la realtà (aspetto teoretico) e guidare l'azione (aspetto pratico). L'unità tra questi due aspetti è cruciale per Windelband, che rigetta qualsiasi separazione tra il pensiero puro e la vita concreta.

Il pensiero filosofico sorge proprio dove l'esperienza umana incontra contraddizioni apparentemente insanabili. In un certo senso, le antinomie sono il motore del pensiero, esse sono conflitti che emergono nel pensiero umano quando si tenta di risolvere problemi fondamentali come la libertà e il determinismo, il finito e l'infinito, l'essere e il nulla. Compito della filosofia non è eliminare le antinomie ma chiarificarle, mostrando come esse derivino dalla struttura stessa del pensiero.

Su questo compito si plasma anche il metodo filosofico, che combina tre dimensioni fondamentali: storica, sistematica e critica. La filosofia non può essere compresa senza la sua storia, poiché ogni problema filosofico è storicamente situato, tuttavia, critica un approccio meramente storicista che si limita a descrivere lo sviluppo cronologico delle idee senza tentare di comprenderne il significato universale. Al pari del lato storico, Windelband rivendica la necessità di un approccio sistematico, che organizzi le conoscenze in un quadro coerente, pur dovendo questo sistema lasciare spazio al confronto con la realtà mutevole. L'elemento unificante tra storia e sistema è la critica. La filosofia deve continuamente interrogare i suoi stessi presupposti. Windelband paragona la filosofia a un processo di auto-consapevolezza: essa non solo riflette sul mondo, ma si interroga anche sui propri metodi e criteri. Questo esame critico è ciò che precisamente distingue la filosofia dalle scienze particolari, che tendono a prendere le loro basi come ovvie.

In questo contesto, lo Spirito oggettivo rappresenta lo sviluppo collettivo della ragione umana e il processo storico attraverso il quale l'umanità ripensa e rielabora continuamente le proprie idee. Se nel "giovanile" *Was ist Philosophie?* Windelband distingue la filosofia da una semplice *Weltanschauung*, sottolineando che la filosofia implica una riflessione critica, laddove una visione del mondo si costruisce a partire da un contesto storico, culturale o personale, negli scritti successivi egli riconosce che la filosofia, pur mantenendo il perno nella sua funzione critica, non può evitare di essere essa stessa una forma di *Weltanschauung*. Si noti tuttavia che anche in seguito a questo ammorbidimento della sua posizione, quando egli avvicina la filosofia a una *Weltanschauung*, non intende dichiararne la natura di visione soggettiva, o persino

dogmatica, del mondo. Al contrario, egli resta fermo sul punto che la filosofia resta una riflessione critica, ma, coerentemente al suo progetto di allargare l'analisi storica alla filosofia critica, aggiunge che questa riflessione deve necessariamente confrontarsi con il problema della totalità dell'esperienza umana e del senso dell'esistenza.

La filosofia, in quanto non è semplicemente *Erkenntnistheorie*, né è al contrario una visione soggettivistica, è una *Weltanschauung* perché aspira a un livello superiore di universalità, integrando il criticismo al di fuori del suo terreno tradizionale, per giungere a una comprensione più ampia del mondo e della vita. Si comprende allora che già nel 1882, anno di *Was ist Philosophie?*, il punto centrale della critica di Windelband non era l'idea di *Weltanschauung* in sé, ma un modo di interpretarla quale semplice strumento di interpretazione culturale e storica, che svuota la filosofia della sua aspirazione critica e universalistica.

Queste considerazioni innervano il concetto di *Problemsgeschichte*, in cui i principali problemi filosofici si ripresentano in forme diverse nel corso del tempo. La *Problemsgeschichte* non nega che ogni epoca abbia le sue peculiarità e le sue *Weltanschauungen*, ma le considera come manifestazioni particolari di problemi più profondi e ricorrenti. Ad esempio, il problema della conoscenza è stato affrontato in modi diversi da Platone, Kant e i filosofi contemporanei, ma la questione centrale – come possiamo conoscere il mondo? – rimane la stessa. Questo orientamento consente di superare sia il relativismo di Dilthey sia la tendenza di Hegel a considerare la storia della filosofia come un processo necessario che culmina nell'Assoluto. Per Windelband, i problemi filosofici sono universali, ma le loro risposte non sono già presenti *in nuce* e *ab origine*. Ribadendo: la critica alla *Weltanschauung* diltheyana non è un rifiuto della storicità, ma un tentativo di difendere la funzione critica e universale della filosofia.

C'è sempre uno scarto nel rapporto tra la realtà empirica, con tutte le sue imperfezioni e contraddizioni, e gli ideali o valori che la filosofia tenta di comprendere e articolare. La filosofia, secondo Windelband, opera come mediatrice tra ciò che è (la realtà fattuale) e ciò che dovrebbe essere (gli ideali di verità, bellezza e moralità). Questo conflitto non è accidentale, ma costituisce il nucleo stesso dell'impresa filosofica: ogni tentativo di comprendere la realtà porta inevitabilmente a confrontarsi con il continuo emergere nel nuovo nella storia.

Windelband sottolinea che questa tensione attraversa l'intera storia della filosofia, poiché il pensiero filosofico è un processo continuo di revisione critica delle proprie premesse. La filosofia non si limita a descrivere il mondo così com'è, ma si sforza di trascendere il dato per interrogare le condizioni della sua possibilità e le finalità che esso implica. Questo movimento riflette non solo l'adattamento delle idee al progresso della conoscenza, ma anche il tentativo di superare le contraddizioni storiche che emergono nel dialogo tra realtà e ideali.

Come già visto, la filosofia della storia, che emerge dalla postuma *Geschichtsphilosophie*, descrive l'approssimarsi dell'umanità verso un'unificazione progressiva. La storia della filosofia, concepita come *Problemsgeschichte*, risponde a questa stessa esigenza di unificazione. L'umanità, infatti, si perfeziona progressivamente nell'analisi dei problemi filosofici, essendo questo perfezionamento storico inteso in senso morale.

Windelband si confronta con la prospettiva hegeliana anche nell'*Einleitung in die Philosophie* e riconosce il valore della considerazione della storia della filosofia come strumento imprescindibile per cogliere l'evoluzione del pensiero umano. A Windelband non fa problema l'idea, propria di Hegel, che ogni sistema filosofico, nonostante il suo carattere parziale, contribuisce al progresso dello Spirito universale. Egli, invece, non accetta il determinismo storico hegeliano che riduce a suo avviso la storia a mera necessità logica. Windelband insiste sulla necessità di preservare l'autonomia della logica rispetto alla storia, sottolineando come i principi filosofici debbano mantenere una validità universale[704]. Per Windelband, la logica è una riflessione prescrittiva, una struttura trascendentale che guida il pensiero umano e costituisce la base per affrontare i problemi filosofici.

Windelband evidenzia come ogni epoca affronti problemi specifici radicati nella sua particolare condizione storica, ma insiste che la validità delle soluzioni filosofiche trascende tali contingenze. Questa visione della logica è parte di una più ampia concezione della filosofia come scienza dei valori. Per Windelband, la storia è il luogo privilegiato in cui emergono i grandi valori che orientano il pensiero umano: verità, bellezza e moralità. Questi valori non sono semplici prodotti della storia, ma si manifestano attraverso di essa come principi universali. Egli rifiuta l'idea che la filosofia

[704] Vd. l'introduzione al §13 *Der Wert*, Windelband 1920 [1914], 246-257.

debba trovare la verità esclusivamente nella storia, vedendo invece quest'ultima come un mezzo per accedere a valori che trascendono ogni contingenza temporale[705]. Questo lo conduce a criticare il rischio dello storicismo, che potrebbe confinare la filosofia al semplice racconto cronologico. Una filosofia così intesa sarebbe priva della capacità di costruire sistemi di pensiero universali. Essa deve utilizzare invece la storia per chiarire i concetti fondamentali e le strutture del pensiero, riorganizzando i problemi storici in una visione coerente, senza limitarsi alla registrazione sequenziale delle idee. La filosofia non si limita alla conoscenza, ma si configura come una disciplina fondamentale per l'esistenza umana, volta a indagare le necessità logiche ed esistenziali che regolano la realtà. Egli distingue tra necessità logiche, derivanti dalla struttura del pensiero umano, e necessità esistenziali, che si riferiscono a valori, scopi e significati della vita. Questa indagine filosofica non è un esercizio astratto, ma un'esplorazione delle fondamenta necessarie della conoscenza e dell'azione. La filosofia emerge in situazioni di crisi, quando le premesse ordinarie della conoscenza e dell'esistenza vengono messe in discussione. Tali crisi non sono distruttive, ma generative, in quanto stimolano la chiarificazione dei fondamenti e l'elaborazione di nuove prospettive.

Windelband sottolinea il valore intrinseco della filosofia nella sua capacità di affrontare le questioni ultime. Essa non fornisce risposte definitive, ma aiuta a riformulare le domande fondamentali in modo più chiaro e rigoroso. Egli descrive la filosofia come un processo continuo di esplorazione e revisione, orientato non all'accumulo di risposte definitive, ma al progresso nella comprensione dei problemi. Questo progresso è alimentato dalla tensione tra la specificità storica delle domande e l'universalità delle risposte che la filosofia cerca di formulare[706].

In contrasto con Hegel, Windelband concepisce i valori non come momenti dello Spirito, ma come principi normativi autonomi e indipendenti dal divenire storico. Attraverso il suo approccio storico-critico, egli ridefinisce la storia della filosofia come una componente essenziale del pensiero filosofico, capace di coniugare storicità e validità universale. L'idealismo teleologico di Windelband – o criticismo teleologico, per usare la sua definizione - trova pertanto un perno coerente nella sua teoria della storiografia nella nozione di *Problemgeschichte*. Che la storia dei problemi interpreti la filosofia come

[705] Cfr. Windelband 1920 [1914], 9.
[706] Windelband 1920 [1914], 12.

un'autocomprensione in costante perfezionamento, dimostra il modo in cui Windelband cuce insieme speculazione teoretica e storia. Come egli scrive nella *Geschichte der Philosophie*, «la storia della filosofia è il processo mediante il quale l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo e la sua valutazione della vita»[707]. La filosofia deve costantemente confrontarsi con i problemi del passato:

> Il meraviglioso nella storia della filosofia è per l'appunto questo; che, attraverso tanti smarrimenti individuali e generali, la filosofia è riuscita a gettare nel complesso, le basi di una concezione del mondo e di una valutazione della vita, universale; il che costituisce appunto il significato scientifico del suo sviluppo. Perciò la storia della filosofia è l'organo per eccellenza della filosofia medesima; è un elemento costitutivo essenziale del suo sistema; non solo assai più, ma anche assai diversamente che da quanto accadde per la storia delle altre scienze. Poiché essa, nella sua totalità, rappresenta il più vasto e il più serrato sviluppo dei problemi della filosofia medesima[708].

I diversi momenti della storia del pensiero contribuiscono alla costruzione di una comprensione sempre più approfondita e articolata dei problemi filosofici verso quel *Probleme zu lösen* già ribadito da Fischer[709]. Interpreti esterni dagli schemi neokantiani quali Ueberweg ed Ernst Troeltsch, hanno evidenziato che Windelband ha una concezione di "fine senza storia", un teleologismo senza *telos* finale, che innerva il suo intero pensiero[710]. Ricollegandoci ad alcune considerazioni metodologiche che svolgevamo in apertura del terzo capitolo, proprio nei primi paragrafi della *Geschichte der Philosophie*, Windelband enfatizza l'importanza della "continuità storica" nella comprensione della filosofia. Ogni fase del pensiero filosofico rappresenta un tentativo di risolvere problemi emersi nel contesto storico precedente. Si badi ancora che il progresso filosofico non avviene in modo lineare, ma attraverso una serie di rielaborazioni e rivalutazioni critiche delle questioni fondamentali. Ogni nuova generazione si trova così a distruggere, ripensare, criticare e costruire su quanto costruito dalle precedenti, cercando di migliorare la comprensione degli stessi problemi. Il contributo di ogni momento storico del pensiero

[707] Windelband 1937 [1892], I 19.
[708] Windelband 1937 [1892], I 25. Cfr. Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907 [1904], 529 e sgg.
[709] infra
[710] Bonito Oliva 1990, 85-86.

non aggiunge quindi in modo quantitativo conoscenza, ma incarna una modificazione qualitativa. La storia è un contributo allo sforzo dell'umanità di comprendere se stessa[711].

Portando l'argomentazione su un piano più culturalistico, *Über die Lage und Aufgabe der Philosophie* (1907), presenta l'idea che "la ricerca storica ottiene anche il carattere scientifico di una conoscenza generale, a differenza dalle scienze della natura, soltanto perché noi consideriamo la storia come il progressivo inveramento dei valori razionali, che noi riteniamo il processo della cultura"[712]. La scienza storica, definita qui "una teoria critica dei valori culturali", deve ottenere il proprio contenuto dallo sviluppo vivente della storia concreta, luogo della realizzazione delle passioni e degli interessi umani[713], e pertanto "organon" della filosofia.

In questo saggio egli afferma che:

> Ma la filosofia, che manca di tale continuità nel suo movimento storico, è determinata dall'intero stato della vita spirituale del suo tempo, e quindi dipende da esse in misura molto maggiore rispetto alle altre scienze. Questo, naturalmente, è connesso con il fatto che non ci si aspetta che la filosofia fornisca una visione di una singola area della realtà, ma piuttosto che svolga un lavoro intellettuale che si suppone che essa fornisca una visione del mondo e una visione della vita su basi scientifiche[714].

La concezione della filosofia come riflessione critica sui principi unificanti del vissuto culturale assegna a questa disciplina un ruolo fondamentale, che trascende i confini della conoscenza teorica o delle singole scienze. La filosofia, afferma Windelband, non può infatti limitarsi a un'analisi settoriale, ma deve invece impegnarsi in una comprensione sistematica dei motivi più profondi che strutturano l'intero tessuto culturale. Essa è chiamata a riflettere sulle determinazioni ultime del contenuto morale e

[711] Una tale concezione della storiografia è possibile solo se si assume una concezione della cultura come epifenomeno di un'eterna crisi, di una critica della ragione e delle sue possibilità: rivela l'essenza della filosofia non ciò che pensiamo, ma come ripensiamo ciò che fu pensato. La storia della filosofia, estremizzando, diventa per così dire una fenomenologia dell'errore necessario: ogni sistema, pur fallendo, costringe lo Spirito (per usare la terminologia idealistica) a ripensarsi, rendendo visibile l'aporia che lo costituisce ineluttabilmente.
[712] Windelband 1907c, 283-284.
[713] Windelband 1907c, 284. L'espressione ritorna pressoché identica nel saggio su *Die Erneuerung des Hegelianismus* (Windelband 1910a, 250), e attraversa tutta la *Lezione di guerra* (in particolare Windelband 1990 [1916], 103).
[714] Windelband 1907c, 267-268.

sociale, estetico e religioso del proprio tempo, e a coglierne l'unità di principio in una forma concettuale capace di rendere conto della complessità del reale [715].

L'eredità kantiana nel neokantismo è mediata dall'interpretazione di Kuno Fischer. Sviluppatosi prevalentemente come teoria della conoscenza, esso trovava un terreno comune non solo tra i naturalisti, ma anche tra i teologi, grazie alla possibilità di affrontare i grandi problemi della concezione del mondo in modo "problematico", senza avanzare pretese dogmatiche. In questo contesto, l'autorità di Schopenhauer, influente già per lo stesso Fischer, assume un ruolo importante: il filosofo aveva già riletto la dottrina kantiana adottando un approccio critico, enfatizzando l'afflato contenuto nella questione del noumeno e del suo valore epistemico[716].

Un semplice ritorno a Kant è tuttavia insufficiente. Si evidenzia la necessità di ripartire da Kant per proseguire lungo il percorso tracciato dai suoi grandi successori, in particolare Fichte, Schelling e Hegel. In questa prospettiva, Windelband interpreta il rinnovato interesse per l'idealismo post-kantiano come un tentativo di riformulare i contrasti filosofici del XIX secolo alla luce delle nuove esigenze culturali. Sebbene la filosofia romantica abbia apportato contributi significativi, soprattutto nel campo estetico e simbolico, è nello hegelismo che Windelband vede la più potente sintesi storica e culturale. L'insegnamento hegeliano, - scrive Windelband in questo saggio del 1907 - con la sua profonda concezione storica, considera l'insieme dei valori culturali come una "unità spirituale", capace di integrare i molteplici aspetti della vita culturale in un sistema coerente di significati[717].

Cerchiamo di definire meglio la cornice teorica in cui Windelband istituisce le basi per un tale recupero della filosofia idealistica, e hegeliana: egli osserva nel medesimo scritto che la critica della conoscenza deve affrontare il compito primordiale di determinare i principi che regolano la selezione e la connessione concettuale nella formazione scientifica. Questo processo, tuttavia, non è un mero esercizio descrittivo, ma una creazione attiva: egli mostra che ogni scienza crea i suoi oggetti di studio attraverso l'elaborazione concettuale[718]. Per Windelband, lo hegelismo non si limita a una dialettica sistematica, ma si configura come una filosofia capace di comprendere il processo

[715] Windelband 1907c, 268.
[716] Windelband 1907c, 272.
[717] Windelband 1907c, 273.
[718] Windelband 1907c, 281.

attraverso cui il pensiero umano ordina, seleziona e riorganizza la realtà secondo principi di valore. La filosofia si costituisce pertanto come riflessione non solo sulle condizioni trascendentali del sapere, ma anche sui criteri attraverso cui i valori culturali vengono integrati in un sistema unitario. Windelband esalta la *sachliche Wahrheit* (verità oggettiva) dello hegelismo, ossia la capacità di cogliere l'unità spirituale della cultura umana. Egli considera questa eredità una risposta cruciale alle sfide contemporanee, sostenendo che il compito della filosofia è quello di comprendere i valori ultimi che guidano l'evoluzione storica e culturale. La filosofia, conclude Windelband, non è semplicemente una scienza tra le altre, ma il luogo in cui l'umanità prende coscienza di sé e del proprio destino, costruendo un sistema concettuale capace di integrare conoscenza, morale, estetica e religione in una sintesi organica e storicamente fondata.

In una pagina di *Über die Lage und Aufgabe der Philosophie* di notevole profondità, sul rapporto tra filosofia, storia e scienze, egli pone al centro della speculazione la storia come luogo privilegiato per la comprensione del divenire umano e dei valori culturali:

> La ricerca storica, a differenza delle scienze naturali, acquista dunque il carattere scientifico di una conoscenza universalmente valida solo considerando la storia come la progressiva realizzazione del valore della ragione, considerandola come processo della cultura[719].

Il carattere scientifico della conoscenza storica non può essere assimilato a quello delle scienze naturali. Mentre queste ultime si basano su leggi universali, la storia si distingue come un processo teleologico: una realizzazione progressiva dei valori della ragione (*fortschreitende Verwirklichung des Vernunftwerte*). Questa nozione implica un avanzamento dinamico che non è lineare, ma segnato da tensioni tra ideali normativi e la complessità della contingenza storica. La scelta del termine *Verwirklichung* (realizzazione) è cruciale, poiché enfatizza la dimensione pratica e conflittuale di questa concretizzazione.

Ponendo al centro la conoscenza universalmente valida, Windelband si contrappone alla visione positivistica che riduce la storia a un accumulo di dati oggettivi. Egli innalza la storia a un veicolo di valori razionali, definendola un movimento dialettico,

[719] Windelband 1907c, 282.

aperto e non predeterminato. Il contrasto con le scienze naturali si manifesta nella loro aspirazione a un'astrazione generalizzante, mentre la storia si fonda sulla trasformazione conflittuale dei fenomeni particolari, riconoscendoli come parte integrante di un processo di attualizzazione della razionalità umana. La storia, in quanto *Prozeß der Kultur*, è descritta come l'arena in cui i valori spirituali emergono e si realizzano. Il termine *Prozeß* suggerisce una dinamica aperta, diversa dalla rigidità di un sistema chiuso. Questa concezione è influenzata dall'eredità idealistica, ma la supera, reinterpretando la dialettica come un movimento plasmato dal *Kampf und Not* (conflitto e necessità). Tali termini descrivono il carattere tragico e creativo della storia: una lotta incessante che arriva a mettere alla prova i fondamenti della razionalità e della cultura. La storia si configura come un processo agonistico, in cui la cultura non è un dato statico, ma una conquista continua ottenuta attraverso conflitti. Parallelamente il *Not* sottolinea come il progresso sia il risultato di un continuo negoziato tra ideali e realtà.

Windelband ridefinisce il rapporto tra filosofia e storia, assegnando a quest'ultima il ruolo di organon, uno strumento analitico ed euristico paragonabile a quello che la natura ha rappresentato per la scienza moderna: «So muß uns die Geschichte ebensosehr zum Organon der Philosophie werden, wie es früher um die Naturforschung gewesen ist»[720]. La filosofia deve confrontarsi con la storia non come semplice accumulazione di eventi, ma come ambito in cui il particolare assume valore universale attraverso la sua integrazione in un processo culturale più ampio. Il richiamo alla metafora della storia come *organon* per rinvenire i valori nelle loro realizzazioni può essere interpretato in due direzioni: da un lato, come cassetta per gli attrezzi per interpretare il passato; dall'altro, come guida pedagogica per l'azine futura. La storia non è solo oggetto di studio, ma una fonte di autoriflessione per la filosofia stessa, che in essa trova il terreno per interrogarsi sul senso del proprio operare e sulla direzione dei propri valori.

Come Windelband afferma, «nur als historisches Wesen reicht der Mensch in die Welt der geistigen Werte hinauf»[721]. Questo passaggio introduce una prospettiva ontologica cruciale: l'uomo, definito come *historisches Wesen* (essere storico), è simultaneamente prodotto e agente della storia. L'uso di *hinauf* suggerisce inoltre un movimento che trascende il dato contingente per accedere alla dimensione dei valori

[720] Windelband 1907c, 284.
[721] Windelband 1907c, 284.

spirituali. Questi valori – morale, diritto, arte, religione – non sono meri prodotti storici, ma strutture normative che danno senso alla storia stessa, guidandola e giustificandola.

Il riferimento all'idealismo tedesco è molto presente in questi ragionamenti: Windelband riconosce la portata storica di quell'approccio, ma ne critica l'astrattismo. Il suo intento è riprendere quei principi, adattandoli alle esigenze contemporanee, in cui il *lebendige Zusammenhang* (vivo legame) tra filosofia e scienze particolari diventa un imperativo epistemico e pratico. La filosofia non può più rimanere isolata in una dimensione speculativa: deve dialogare con le scienze empiriche, integrandone i risultati senza rinunciare alla propria funzione normativa e sintetica. Egli sottolinea la necessità di una sintesi critica, che unisca filosofia e scienze particolari. La filosofia non è pertanto solo una scienza tra le altre, ma il luogo teorico deputato a fornire al sapere umano strumenti sempre più adeguati al suo avvicinamento asintotico ai valori razionali. È chiaro che una siffatta intesa filosofia non può essere avulsa una comprensione profonda dei motivi delle scienze naturali, ma si rapporta a esse mantenendo la propria dimensione riflessiva.

3.4 Filosofia della storia come metafisica pratica

Windelband porta la filosofia critica al limite speculativo sulle dicotomie tradizionali tra universale e particolare, tra contingente e necessario. Nei suoi ultimi lavori l'esame della filosofia post-kantiana è svolto con il fine di conciliare l'esigenza di una normatività razionale con la molteplicità irriducibile dei fenomeni storici.

È con tale orizzonte che Windelband rilancia come un perno della sua *Kulturphilosophie* la concezione kantiana di un progresso verso il fine di un'unica umanità. Tale concezione, che in Kant riguarda l'orientamento dell'umanità verso la formazione di una società civile cosmopolitica, subisce tuttavia una traslazione di significato. Come afferma nella *Kriegsvorlesung*, Windelband individua nella filosofia della storia kantiana una metafisica pratica[722]. Egli sostiene inoltre che il fine a cui l'umanità in quanto genere tende è conforme a leggi che, a differenza di Kant, sono altre rispetto a quelle delle scienze naturali, in quanto teleologiche. In altre parole, per

[722] Windelband 1990 [1916], 58.

Windelband, la teleologia della storia è empirico-storica, radicata nella cultura come luogo dell'inveramento dei valori razionali. Ciò significa che il progresso non è garantito da un principio trascendente, ma si manifesta attraverso il processo culturale, il quale incorpora valori razionali in modo contingente e storico. La filosofia della storia rappresenta una sorta di "principio di realtà" della ragion pratica. La teoria della società e la filosofia della storia giocano ruoli differenti: se la teoria della società illustra il compito di una comunità nella costruzione di una cultura che possa dirsi universale, la filosofia della storia mostra come l'evidenza teleologica dell'inveramento dei valori della ragione possa avere soltanto un carattere empirico-storico[723]. La teleologia storica non è riducibile a un determinismo naturale, poiché è legata a valori razionali che non possono essere spiegati causalmente. Tuttavia, essa non è neanche interamente normativa, perché emerge da processi empirici che includono contraddizioni, conflitti e contingenze.

3.5 Alcune considerazioni conclusive sulla teoria della storiografia di Windelband

Abbiamo osservato come queste considerazioni svolgano un ruolo cruciale nel collegare le prospettive della *Kulturphilosophie* e la teoria dei valori. In questo paragrafo svolgeremo alcune considerazioni sul rapporto tra la filosofia e la sua storia e vedremo che la filosofia può assumere il suo ruolo di perno tra le scienze proprio perché ha una sua storia, o meglio, per essere più precisi, perché la sua storia è parte integrante di essa.

Ogni scienza possiede una propria storia, intesa come la ricostruzione razionale delle sue trasformazioni nel tempo; possiamo ampliare anzi questa prospettiva affermando che ciò vale anche per tutte le attività umane, come ad esempio l'arte o il diritto, che riflettono il progresso della civiltà attraverso manifestazioni storicamente situate. Esiste in realtà anche una storia naturale, ma essa ha un significato diverso, come evidenziato da Rickert nelle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, laddove distingue nettamente la storia naturale come ambito del determinismo causale, dalle scienze dello spirito, che si concentrano sull'individualità e sul significato.

[723] Chang 2012, 134-135.

Se nel pensiero classico non è avvertita questa differenza[724], come direbbe Piovani, è proprio il sorgere della consapevolezza di questa differenza che permette il passaggio dalla dossografia antica alla storia della filosofia intesa in senso tipicamente contemporaneo[725]. Noi che viviamo a valle dell'opera di Vico e della sua concezione della storia umana come *verum factum*, consideriamo questo stacco tra storia naturale e storia umana quale un'interpretazione naturale, e accettata comunemente. Se, come Vico insegna, *verum* e *factum* si convertono, la storia non è semplicemente un resoconto del passato, ma la concreta attività creativa dello spirito umano, che si riconosce nei suoi prodotti e, attraverso essi, si trasforma. La concezione vichiana, che pone al centro il principio del fare, ci consente di comprendere come la storia della filosofia non sia un'aggiunta accessoria alla filosofia stessa, ma il suo movimento essenziale: essa è l'autocoscienza che il pensiero sviluppa nel tempo, nel fluire dialettico delle forme.

In questa prospettiva, non vi è una separazione tra la storia della filosofia e la filosofia come ricerca sistematica. La filosofia è storia del pensiero che si fa concetto, e questo "farsi" è insieme storico e creativo, perché nell'atto del comprendere l'uomo plasma un mondo culturale che riflette il proprio agire e ne amplifica il significato. La storia umana, diversamente dalla storia naturale, è dunque una produzione poetica (*poiesis*), in cui la libertà e l'immaginazione si intrecciano in modo inscindibile con la materialità del vivere.

Da questa angolazione, il *verum-factum* è un criterio ontologico: il mondo umano non è semplicemente scoperto, ma creato. Anche le interpretazioni storiografiche positivistiche o materialistiche di metà Ottocento, pur tentando di ridurre la storia a un processo regolato da leggi oggettive, hanno inevitabilmente preservato, in forma implicita, la distinzione fondamentale tra causalità naturale e costruzione umana[726].

Se analizziamo in effetti il trattamento riservato, nel funzionamento accademico concreto, a queste discipline, emerge una peculiarità degna di nota. Nonostante le dinamiche specifiche che caratterizzano alcuni dipartimenti di *humanities* nelle università

[724] Come sostenuto da Vidal-Naquet e Vernant 1976 [1972] nella loro opera *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, nel contesto delle loro analisi sulla concezione del tempo e del mito nell'antichità, la storia era spesso intrecciata con la narrazione mitica e la cosmologia, senza una chiara distinzione tra eventi naturali e umani.
[725] Piovani 1965, 203.
[726] Si faccia riferimento all'analisi di Benedetto Croce, il quale nella *La storia come pensiero e come azione* (1938), il quale osserva come persino in Marx o Taine l'elemento «costruttivo» della prassi umana emerga come residuo ineliminabile, non riducibile a leggi naturali (Croce 2002 [1938]).

anglosassoni o ispirate al modello anglosassone, dove persino studiosi e studiose di madrelingua non inglese sembrano talvolta aderire a una sorta di "performance identitaria" linguistica, marcata da espressioni e inflessioni che richiamano stereotipi, più che un'accademia realmente globalizzata, la disciplina della storia della filosofia si distingue per una collocazione unica nel panorama intellettuale. A differenza di altri settori, gli storici della filosofia sono generalmente riconosciuti come filosofi a pieno titolo, salvo rare eccezioni riconducibili a correnti molto specifiche di vocazione teoretica, che talvolta rischiano di cadere in un grottesco isolamento intellettuale. Questa distinzione è significativa se confrontata con altri ambiti disciplinari: difficilmente gli storici della moda sono stilisti, gli storici della matematica autentici matematici, o gli storici dell'arte pittori o scultori[727].

La peculiarità della storia della filosofia risiede di conseguenza nella sua natura intrinsecamente bifronte: essa opera al contempo come disciplina critica e fondativa. Diversamente da altre scienze storiche, non si limita a indagare il proprio oggetto, ma lo costituisce, riflettendo su di esso come elemento integrante del proprio metodo. Tale caratteristica la avvicina a una struttura möbiussiana, in cui contenuto e forma, oggetto e metodo, si fondono in un'unica attività riflessiva. Anche la storia della storiografia, pur avvicinandosi sotto alcuni aspetti, rimane derivativa: essa riflette su un atto intellettuale già compiuto, collocandosi come una parte autoriflessiva della propria disciplina e non come il suo momento fondativo.

Indagare il rapporto tra filosofia e storia implica dunque interrogarsi sulla specificità del sapere filosofico. Le origini della storiografia filosofica contemporanea possono essere rintracciate nelle opere di Johann Jakob Brucker, Friedrich August Carus e Wilhelm Gottlieb Tennemann, che inaugurarono un approccio critico e sistematico. In particolare, Brucker tentò di sistematizzare la storia della filosofia sulla base di criteri cronologici e dottrinali, mentre Tennemann delineò un primo abbozzo di sviluppo progressivo del pensiero filosofico. Questa transizione segnò il passaggio dall'erudizione antiquaria a una comprensione unitaria e critica della storia del pensiero, delineando i

[727] Un tale argomento è certamente limitato dal carattere empirico di tali osservazioni. Si cerca però qui di considerare se un tale dato di fatto non rispecchi ragioni più profonde. Su Brucker si vd. la storica voce di Galvano della Volpe per l'*Enciclopedia Italiana* (1930), reperibile a https://www.treccani.it/enciclopedia/johann-jacob-brucker_%28Enciclopedia-Italiana%29/

contorni di una disciplina che, nella sua riflessività, pretende di essere non solo narrazione storica ma anche espressione della filosofia stessa[728].

La trattazione del problema cambiava di livello nella riflessione di Hegel. Si capisce che nel momento in cui la filosofia veniva inserita insieme all'arte e alla religione tra le forme dello Spirito Assoluto, la sua storia, in quanto "racconto" del suo svolgimento e della sua autocomprensione, doveva mostrare come ogni filosofo aveva partecipato in qualche misura alla verità filosofica. Abbiamo già visto come Fischer lo riprenda, seppur introducendo anche qui dei segni personali. Quando Kuno Fischer affermava che una filosofia deve essere valutata non secondo la lettera, ma in base al senso e allo spirito dell'intero, introduceva un principio centrale per la sua visione della storia della filosofia. I "suoi" Hegel e Kant non sono semplicemente figure del passato, ma autori vivi le cui idee vengono rianimate attraverso un dialogo critico. La sua lettura di Kant come "filosofo del problema della conoscenza" e l'elaborazione del concetto di "sviluppo" mostra come Fischer ricostruisca implicazioni logiche non esplicitate dai testi, rivelandole come necessarie conseguenze del loro pensiero. Ma non si può dire che questo schema sia limitato alla tradizione hegeliana. Anche per il neocriticismo di Windelband non si tratta di un archivio di dottrine, ma di una continua evoluzione della ragione verso la consapevolezza di sé.

La storia della filosofia si dimostra in maniera costante, almeno per come è stata pensata nella contemporaneità, quale uno spazio per riformulare le questioni-cuore dell'umanità, sottolineando così la sua natura di progetto critico in perenne trasformazione.

3.6 Il significato del "fenomenalismo" di Windelband

La tensione tra l'immanenza fenomenica e l'aspirazione trascendentale non è il segno distintivo della maturità filosofica di Windelband, ma un filo conduttore della sua opera, per quanto possa assumere versioni multiformi. Attraversato da tensioni irrisolte e da dualismi, come quella tra la teleologia culturale e l'universalismo dei valori, il

[728] Vd. la voce di Otto Liebmann *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. In: *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 37, Duncker & Humblot, Leipzig 1894, 566 ff.

formalismo di Windelband giunge alla fine come afferma il titolo di un contributo di Giovanni Morrone, a una "forma infranta"[729].

Con la stessa risolutezza con cui Windelband, nel 1884, aveva risposto alle accuse di teleologismo metafisico mossegli da Ernst Laas, nel 1912 egli ribadisce e chiarisce il significato e il valore del suo fenomenalismo. In uno dei suoi ultimi scritti, *Über Wesen und Wert des Phänomenalismus*, del 1912, Windelband sviluppa una riflessione di carattere gnoseologico, che costituisce tuttavia un elemento da avere presente anche per giudicare la sua logica della storia. Per Windelband, avviene sovente un'errata identificazione tra fenomenalismo e relativismo, che deriva dalla riduzione della filosofia kantiana a mera teoria della conoscenza. Si tratta di un errore che ha a lungo dominato l'interpretazione della filosofia moderna. Egli sottolinea tuttavia che il fenomenalismo non si limita a descrivere l'apparenza soggettiva del reale, ma implica una dimensione normativa, in cui i fenomeni sono compresi come contenuti conoscitivi oggettivi, legati ai valori e alla cultura. Il fenomeno non è semplicemente ciò che appare, ma ciò che si pone come valido attraverso le strutture del pensiero e della cultura.

Egli definisce la sua stessa teoria un fenomenalismo, ed esso è un elemento cardine all'interno di un'epistemologia di carattere idealistico-trascendentale e, al tempo stesso, della sua *Kulturphilosophie*. Il fenomenalismo è sintomo non di un'epistemologia limitante, bensì una condizione necessaria alla rivelazione dei valori e quindi alla costruzione di una filosofia della cultura per mezzo di una teleologia razionale. Tuttavia, questa visione, pur elegante e coerente nella sua struttura interna, rivela fragilità, se valutata alla luce di un contesto epistemico e culturale più ampio.

Il fenomeno è concepito in queste poche pagine come «il contenuto conoscitivo che, pur oggettivo, non costituisce un rispecchiamento dell'essente [*ein Erkenntnisinhalt, der zwar objektiv [...] nicht ein Abbild des Seienden ist*]»[730]. Questa concezione riprende la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, ma aggiunge un paradigma etico: il fenomeno non è un riflesso parziale o distorto della realtà, bensì il luogo in cui la ragione si manifesta e in cui i valori trovano espressione concreta. Il fenomeno si eleva così da deficit conoscitivo a condizione necessaria per la cultura e la conoscenza. È nel mondo fenomenico che i valori, intesi come principi regolativi della ragione, si rivelano all'uomo

[729] È questo il titolo di un'analisi della *Lezione di guerra* di Windelband (Morrone 2017d, in Rotili e Pignatelli 2017, 67-72).
[730] Windelband 1912b, 4.

e acquistano un significato storico e pratico. Tuttavia, questa elevazione del fenomeno comporta una tensione irrisolta: se i valori sono regolativi e universali, come possono dipendere da condizioni fenomeniche storicamente situate?

La gnoseologia espressa da Windelband in questo scritto opera, inoltre, una sussunzione del realismo ingenuo. Quest'ultimo, per Windelband, presuppone erroneamente che il fenomeno sia un'immagine diretta della realtà, ignorando la mediazione epistemica operata dal soggetto conoscente. Il fenomenalismo integra in una prospettiva più ampia il presupposto del realismo ingenuo. Esso rappresenta un momento iniziale, in cui il soggetto, pur senza consapevolezza critica, coglie nel fenomeno un primo senso di oggettività. In questa prospettiva, il realismo ingenuo è una forma embrionale di fenomenalismo, da cui si evolve una comprensione più complessa e mediata del fenomeno come costruzione conoscitiva.

Un nuovo confronto con Hegel e Gentile permette di comprendere meglio le peculiarità e i limiti della posizione di Windelband, oltre a definire le distanze che Windelband mantiene ferme ancora nel 1912 rispetto a queste posizioni. Per Hegel, il fenomeno non è separato dalla realtà: esso è il processo stesso attraverso cui la realtà si manifesta e diventa razionale. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, il fenomeno è il divenire dello Spirito, che attraverso il conflitto e la contraddizione raggiunge la sintesi finale. Windelband, al contrario, conserva la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Questa separazione impedisce al fenomenalismo di Windelband di abbracciare una concezione più integrale del reale, lasciando la realtà ultima inaccessibile.

Gentile dissolve con il suo attualismo ancora più radicalmente ogni distinzione tra fenomeno e realtà, riducendo tutto all'atto puro del pensiero. In Gentile, la realtà è pensiero in atto: non esiste un noumeno al di là del fenomeno, né un fenomeno che non sia prodotto dall'attività del soggetto. Windelband rifiuta questa radicalizzazione: per lui, il fenomeno non è creato dal soggetto, ma emerge dall'interazione tra soggetto e oggetto, mantenendo una relazione problematica con una realtà che resta in parte indipendente. Tuttavia, questa posizione lo espone a una critica: il suo fenomenalismo, pur evitando l'assorbimento totalizzante di Gentile, non riesce a spiegare pienamente il rapporto tra fenomeno e noumeno, lasciando irrisolta la questione dell'esistenza reale.

Occorre ora vedere come questo macchinario teorico entri nell'analisi della filosofia della cultura.

4. Verso Hegel? Filosofia della cultura e storia della cultura

All'interno dell'apparato di pensiero di Windelband, la pretesa della ragione di interpretare il mondo attraverso un ordine unico trova la sua espressione più alta nella filosofia della storia, dove l'unicità della logica trascendentale si misura con la molteplicità delle manifestazioni storiche. La comprensione degli eventi singolari è un compito morale che la ragione assume nel riconoscere che esiste una continuità tra la pluralità delle scienze e l'unità dell'esperienza. Questo fondamento trascendentale orienta non solo il sapere scientifico, ma anche la riflessione filosofica sulla propria storia, che Windelband interpreta come sintesi tra universalità normativa e particolarità storica.

Il progetto di costruzione di una teoria della cultura è riscontrabile fino alla tarda *Einleitung in die Philosophie* del 1914, organizzata, per l'appunto, in una struttura a "problemi filosofici" (teoretici, ossia ontici, genetici o noetici, e assiologici, ossia etici, estetici o religiosi). Il paragrafo §16 dell'*Einleitung* è dedicato alla storia e chiude, in maniera significativa, il capitolo 2.1, riguardante i problemi etici, implicando che per Windelband la storia è il massimo problema etico. Qui è visibile in forma chiara l'ancoraggio tra la storia della filosofia, – intesa come storia razionale dei tentativi empirici dell'umanità di risolvere i problemi filosofici – e la teoria dei valori sovraempirici e sovrastorici, ai quali la storia umana tende. Windelband chiarisce che la storiografia empirica e la storia degli accadimenti [*Geschehen*] possono avere valore soltanto nella misura in cui «le valutazioni effettive siano giustificate in tali ordini superiori, che vanno oltre le connessioni empiriche della vita umana»[731]. Il legame tra l'elemento *kulturphilosophisch* e quello storico-filosofico era stato già il cuore del ragionamento windelbandiano nel contributo alla *Festschrift* per Kuno Fischer. In questo scritto Windelband aveva sostenuto che «l'oggetto della filosofia non è qualcosa come la 'ragione umana' sviluppatasi in relazione empirica allo sviluppo psichico della specie homo sapiens, bensì è la ragione nella sua determinazione sovraempirica, universalmente valida – la ragione del mondo [*Weltvernunft*]»[732]. Windelband sostiene inoltre che «è

[731] Windelband 1920 [1914], 337.
[732] Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907, 537.

irrilevante per il fine filosofico della storia della filosofia un saggio sul profilo personale dei pensatori»[733], che invece era proprio dello stesso Fischer per un verso, o dello storicismo diltheyano dall'altro.

La proposta *kulturphilosophisch* di Windelband si rinviene nella connessione tra sapere scientifico e cultura complessiva di un popolo, di un'epoca, ricostruiti oltre le divisioni rigide tra le forme del sapere[734]. La conoscenza storica non si limita a una ricapitolazione dei fatti in forma narrativa ma ha una parte in una costruzione attiva del mondo. La verità che si ricerca nel passato non è soltanto rinvenuta, bensì possiede un carattere normativo nella stessa conoscenza storica. Una valutazione del significato degli eventi e della loro rilevanza è pertanto implicata nella comprensione dell'evoluzione culturale umana[735].

La storia non procede verso una meta finale garantita; piuttosto, è una serie di momenti in cui la ragione tenta di comprendersi, di darsi delle regole, e di realizzare valori culturali. Questa contingenza e apertura rappresentano un aspetto umanistico della filosofia di Windelband, che può essere reinterpretato come un tentativo di salvare l'aspirazione alla libertà e alla razionalità hegeliana, senza però accettarne il compimento necessario. La ragione diventa quindi protagonista, per usare un'espressione di Richard Kroner, di una *Selbstverwirklichung*.

Negli ultimi anni della sua vita, si è concentrato sempre più sulla filosofia della storia, una direzione verso la sua idea che la storia della filosofia non sia una semplice narrazione di eventi passati, ma piuttosto la storia della ragione nel mondo[736]. Questa concezione si rifà direttamente all'approccio idealistico-hegeliano e vede la storia della filosofia come uno strumento (organon) per comprendere non solo le idee del passato ma

[733] Windelband 1907a in Liebmann et al. 1907, 546–47.
[734] Cfr. Krijnen 2000 per considerazioni generali sul neokantismo, mentre più nello specifico su Windelband si rimanda Bonito Oliva 1990, che però tiene i punti in due parti diverse, sembrando separare il nucleo di teoria della storiografia e filosofico-storico da quello di analisi della cultura moderna.
[735] «La dimensione storica non rappresenta in realtà un elemento marginare della riflessione più propriamente teoretica, al contrario la storia della filosofia, intesa come storia di problemi, è l'organo stesso della filosofia. Dall'esigenza di un approccio insieme sistematico o storico muove l'itinerario windelbandiano» (Bonito Oliva 1990, 17). E ancora «Windelband, però, richiama ad una riflessione sul metodo nella misura in cui la rigorosità del metodo garantiva il pensiero nel suo riferimento alla verità, ma non delimita la filosofia nella metodologia là dove pone l'accento sul valore strumentale della metodologia rispetto alla complessità del pensiero filosofico» (Bonito Oliva 1990, 18). Ruge 1916 parla di una sostanziale indifferenza degli allievi di Windelband a questa faccia della lezione del maestro, ma tale considerazione va almeno mitigata: allievi di Windelband che proveranno a tenere insieme i due corni dell'opera ci saranno. Uno su tutti: Richard Kroner.
[736] Windelband 1907, in Liebmann et al. 1907, 537.

anche il progresso della ragione stessa, con la filosofia intesa come parte integrante e fondante del processo storico complessivo, in quanto non viene fornita adeguata legittimazione. La filosofia è pur sempre scienza della coscienza normale, e quindi ha un dover essere – le due cose si tengono insieme in quanto la coscienza normale non diviene ragione e poi spirito, come nella *Fenomenologia dello Spirito*[737].

Dal punto di vista del neokantismo, è accettabile recepire l'idea hegeliana secondo cui la storia possiede una razionalità intrinseca, una direzione verso la progressiva realizzazione di una consapevolezza sempre più razionale. Tuttavia, per preservare la fedeltà ai principi neokantiani, tale teleologia deve essere concepita come un orientamento regolato da valori trascendentali, i quali guidano la comprensione e l'interpretazione degli eventi storici. Si sottolinea la distinzione tra la razionalità immanente della storia e la sua ontologia.

Il rapporto tra l'immanenza del fenomeno storico e l'istanza normativa dei valori esibisce un problema di ordine ontologico. La filosofia della cultura di Windelband, per esempio, interpreta il progresso storico non come evoluzione dell'essere, ma come realizzazione di un'idea normativa: l'evoluzione della storia non è un processo ontologico, ma assiologico, vincolato alle condizioni di validità universale dei valori. Si tratta di un'ontologia processuale, capace di integrare i valori come momenti emergenti del divenire storico, senza tuttavia dissolverli nella contingenza del fenomeno. Per l'epistemologia neokantiana, questo significa adottare un approccio alla storia che non si limiti alla descrizione empirica degli eventi, ma che si sforzi di comprendere le strutture trascendentali che rendono possibile la nostra conoscenza storica, sulla base degli schemi della *Critica del Giudizio*.

4.1 Il rinnovamento dello hegelismo

Nella sua conferenza accademica *Die Erneuerung des Hegelianismus* del 1910, Windelband cerca di indagare la rinnovata attenzione al pensiero di Hegel nella cultura filosofica tedesca di inizio del XX secolo, inserendola nel contesto del moto

[737] Windelband vede la storia della filosofia come la struttura attraverso la quale trovano espressione le forme della razionalità storica.

antipositivista e irrazionalista montante nella cultura europea contemporanea. Egli aveva svolto riflessioni sul carattere e sul significato dello hegelismo nei suoi lavori del 1909, sullo spirito della cultura tedesca nel XIX secolo e nello scritto sulla volontà di verità, e che lo farà nuovamente nel lavoro del 1911 *Die philosophischen Richtungen der Gegenwart*. Egli tenta una reinterpretazione delle sue categorie alla luce dei problemi emergenti dalla filosofia della storia e dell'epistemologia neokantiana. La sua rilettura del pensiero hegeliano evidenzia due istanze fondamentali che, benché apparentemente contrastanti, si integrano nel suo progetto filosofico. Da un lato, riconosce il valore dell'eredità idealistica e dialettica di Hegel, perché in esso la ragione si configura come un processo dinamico e storico. Nella prospettiva hegeliana la ragione si manifesta storicamente attraverso il progressivo dispiegarsi dell'autocoscienza nella storia, culminando nella realizzazione della libertà. Lo sviluppo dialettico eleva la storia da una successione di eventi separati a un percorso teleologico in cui si esprime una razionalità intrinseca. Dall'altro, Windelband pone l'accento sull'esigenza critica propria del neokantismo, che richiede di preservare il rigore delle condizioni trascendentali della conoscenza. Egli resta fermo nel considerare la comprensione della realtà storica attraverso valori e strutture concettuali che la coscienza umana applica sulla base dell'esperienza, evitando qualsiasi tentazione di identificare la storia con il mero manifestarsi di una ragione ontologica. Per Windelband la storia rappresenta il luogo in cui i valori trascendentali trovano concretizzazione nelle vicende umane. In tal modo, egli propone una terza via tra la prospettiva storicista e il kantismo classico. La comprensione della storia ha il carattere di un'interpretazione significativa degli eventi come espressione di valori condivisi e significati culturali. Questa rilettura del pensiero hegeliano porta con sé una serie di correlati intrinseci. La concezione hegeliana della logica e del divenire storico si fonda su un'impalcatura teleologica che attribuisce alla ragione un ruolo centrale come principio organizzatore della storia. In tale prospettiva, la storia è interpretata quale processo sistematico attraverso cui lo Spirito giunge progressivamente alla piena autocoscienza, articolandosi in un movimento dialettico caratterizzato da opposizioni e superamenti (*Aufhebungen*). Questo sviluppo dialettico non si limita a una progressione causale, bensì si configura come un iter necessario in cui ogni contraddizione viene integrata e sublimata, conducendo al culmine della libertà e della piena consapevolezza di sé da parte dello Spirito.

Nel tentativo di “rinnovare” il pensiero hegeliano, Windelband propone una forma di idealismo critico che sposta l’attenzione dal carattere ontologico e necessario della dialettica hegeliana al valore culturale e storico degli eventi, senza adottare la dialettica come principio fondamentale della realtà. Tale operazione implica una radicale risignificazione delle categorie: mentre in Hegel le categorie logiche sono strutture dinamiche che si sviluppano secondo il movimento dialettico, per Windelband esse devono essere determinate mediante un processo di riflessione critica, il cui scopo è stabilire le condizioni di validità dei concetti che organizzano l’esperienza storica. Di conseguenza, la logica non viene intesa come il processo dialettico che si articola necessariamente lungo il corso della storia, ma piuttosto come una struttura riflessiva capace di conferire coerenza e intelligibilità alla complessità degli eventi storici. Questo approccio, basato sulla distinzione formale tra categorie e valori, si distacca dalla visione hegeliana del movimento intrinseco e costitutivo delle categorie stesse, avvicinandosi a ciò che Hegel avrebbe probabilmente definito una “filosofia della riflessione”.

Sia Hegel sia Windelband necessitano di individuare una mediazione. Per Hegel, la mediazione è il principio fondamentale che struttura il movimento della dialettica: ogni fase del processo storico e logico è il risultato della mediazione tra una posizione e la sua negazione, portando a un’integrazione delle contraddizioni precedenti in una sintesi superiore. Nel caso di Windelband, pur nella radicale differenza metodologica e ontologica rispetto a Hegel, il concetto di mediazione assume un ruolo centrale nella sua filosofia della storia. Gli eventi storici, infatti, non sono per Windelband meri dati empirici o fatti isolati, bensì realtà intrinsecamente mediate da un contesto di valori e significati che conferiscono loro intelligibilità. Questa mediazione non è di tipo dialettico, bensì sia culturale sia gnoseologico-epistemologica: non implica un movimento necessario dello Spirito attraverso opposizioni e sintesi, ma richiede un'attività critica e riflessiva che interpreti e ordini gli eventi storici sulla base di un quadro concettuale normativo.

Oltre le caratteristiche ontologiche, per Hegel, la mediazione è intrinseca al processo stesso della realtà, mentre per Windelband essa è il risultato di un’attività gnoseologica autoconsapevole, che si propone di garantire la validità del sapere storico senza implicare la necessità logica del suo sviluppo. In tal senso, Windelband riprende la centralità della mediazione, ma ne riformula radicalmente il significato, allontanandosi

dalla struttura ontologico-dialettica hegeliana e inscrivendola in un quadro critico-trascendentale.

Questa reinterpretazione è coerente con il progetto neokantiano di Windelband. Essa mira a preservare la storicità del sapere senza rinunciare alla normatività dei valori e alla necessità di un fondamento epistemologico rigoroso. Anche tale operazione si inserisce nella più ampia critica windelbandiana alla causalità riduzionista e alla visione positivista della storia, in quanto tiene fermo sulla dimensione assiologica e normativa del sapere storico.

Windelband tenta un equilibrio tra due istanze contrapposte: da un lato, la fondazione critica della conoscenza storica, che Windelband radica in una riflessione rigorosa sulle condizioni di validità gnoseologica ed epistemologica; dall'altro, il riconoscimento dell'evoluzione storica della ragione, cuore della dialettica hegeliana. La mediazione storica è per Hegel il motore intrinseco del processo dialettico, mentre per Windelband non ha necessità logica ma è un'interpretazione critica dei fatti storici attraverso un esame *kulturphilosophisch*. Egli tenta così di superare tanto il panlogismo dialettico quanto il relativismo empirico. Anche in quest'intervento egli si oppone sia al riduzionismo scientifico-naturale del contemporaneo positivismo, sia alle pretese fagocitanti delle risorgenti forme di metafisica.

Esaminando nella conferenza accademica *Die Erneuerung des Hegelianismus* come il movimento neokantiano sia passato nel suo sviluppo «da Fries a Hegel» – dall'indagine psicologica a quella storica, dalle indagini *erkenntnistheoretisch* a quelle storico-culturali, egli parla di *sachliche Notwendigkeit* ("necessità materiale", solitamente tradotta come "necessità oggettiva"). Si tratta, ossia, di una necessità oggettiva intrinseca alla natura stessa della ricerca filosofica. Il percorso della filosofia da Kant a Hegel è frutto quindi di una necessità inscritta nella stessa materia dell'indagine filosofica di quel moto storico di pensiero[738]. La vicinanza alla riflessione sulla storia hegeliana sembrerebbe notevole, quasi sovrapponibile, eppure occorre cautela nell'operare facili identificazioni tra le due concezioni di storia, di Windelband e dello hegelismo. Tale necessità si manifesta nella continua evoluzione del pensiero critico, che procede dalla

[738] Tale necessità sostanziale, che per Windelband si ripete nell'evoluzione interna del movimento neokantiano, ricalca in un certo senso la stessa opera di Windelband nel suo complesso, attraverso lo svolgimento del proprio tema principale, ossia l'elaborazione di una filosofia dei valori che prendesse atto del relativismo conseguito dalla dissoluzione dei sistemi idealistici e che si proponesse il superamento di questa situazione culturale.

fondazione trascendentale kantiana fino alla dialettica sistematica hegeliana. Non è casuale che Windelband veda in un certo senso la riproposizione del medesimo schema evolutivo nell'evoluzione dal primo neokantismo di ordine fisiologico-psicologistico a una rinnovata attenzione per la storia e la filosofia della cultura.

Questo processo storico-filosofico esprime l'esigenza normativa del pensiero razionale, in contrasto forte con la *Zerrissenheit* della cultura moderna, che non trova risposta ai propri bisogni più intimi nella cultura epistemologica scientista tipica della filosofia del XIX secolo. Con questa proposta teorica, Windelband affronta la duplice sfida del relativismo storicistico e della fantasticheria metafisica, due rischi che insidiano rispettivamente il neokantismo e lo hegelismo[739].

Per allontanarci da una facile sovrapposizione della prospettiva di Windelband con lo hegelismo non è necessaria la dichiarazione di distanza di Windelband dal guscio metafisico hegeliano. Già una riflessione ulteriore sul concetto di *sachliche Notwendigkeit* fornisce elementi di chiarificazione. Tale necessità *sachliche* insiste su una "materialità" che non va intesa come il dispiegamento di un'entelechia, bensì come un'oggettività situata, congiunturale.

Si tratta, per ulteriore chiarimento, di una logica della cosa, congiunturale, per cui al presentarsi di determinate condizioni, in questo caso di ordine storico, sociologico e culturale, doveva necessariamente conseguire la seconda situazione. Precisare quanto vogliamo dire può essere più semplice se prendiamo in considerazione un esempio concreto dalla storiografia filosofica di Windelband e Hegel, ossia la loro indagine sul Rinascimento italiano. Abbiamo visto nel secondo capitolo come Windelband colleghi la possibilità del sorgere del moto spirituale rinascimentale al frazionamento dell'Italia in molti Stati regionali in competizione, il che, unito a circostanze di ordine spirituale, ha reso necessaria l'emergenza di quel fenomeno storico-culturale. Nell'analisi di Hegel il Rinascimento rappresenta la riconquista della *Humanität*, dello spirito nazionale, il superamento dell'individualità astratta e infelice del Medioevo. Si riporta qui, com'è ovvio, soltanto il filo conduttore dell'esposizione storico-filosofica di Hegel su questo periodo, che è particolarmente ricca di elementi ancora fecondi per una discussione sul

[739] Si confronti quest'affermazione da *Von der Mystik unserer Zeit* del 1912: «L'idealismo classico tedesco ha elaborato una volta dalle connessioni concettuali del processo storico i valori concreti della realtà spirituale, come è riuscito nel modo più brillante a Hegel» (Windelband 1912c, 262). Il bisogno di mistica ha le sue radici nella natura umana, che tende alla dazione di senso del reale, ma si scontra con la limitatezza della sua conoscenza (Windelband 1912c, 263).

tema. Si vuole tuttavia sottolineare che nell'analisi storiografica di Windelband sono all'opera leggi storiche, che sono scomponibili in una rete di relazioni causa-effetto. Il loro insieme determina lo sviluppo storico nel nodo contingente preso di volta in volta in esame.

Questo vale anche per lo sviluppo della filosofia tedesca dal neokantismo al neohegelismo, di cui parla Windelband nel suo discorso del 1910. Non c'è - per usare il lessico hegeliano - una sorta di "ritorno dello Spirito al neohegelismo" dopo il passaggio attraverso il negativo del suo rifiuto attraverso il neokantismo fisiologico e psicologico[740]. Si intende dire che non si tratta del dispiegamento di uno sviluppo predeterminato a partire dalla sua manifestazione embrionale. È proprio l'impianto logico windelbandiano a rendere impossibile un'identificazione tra la dialettica hegeliana e il suo idealismo teleologico.

La coerenza del discorso del 1910 sullo hegelismo col complesso del *Denkweg* di Windelband è manifesta sin dalle prime pagine, in cui trova luogo una riflessione tra le più caratterizzanti dell'opera windelbandiana, quella sul ruolo della filosofia e sul suo posto nell'accademia. Esso ci sembra pertanto ancora in continuità con *Was ist Philosophie?*, in cui si delimita il campo di indagine della filosofia quale «scienza critica dei valori universalmente validi[741]» e «scienza della coscienza normale», una scienza che cioè «indaga la coscienza empirica per stabilire in quali punti emerga in essa la validità universale normativa[742]».

Attraverso la definizione di una tale coscienza normale, Windelband rielabora il concetto kantiano di "coscienza in generale" (*Bewußtsein überhaupt*), ossia il concetto puro e formale di coscienza, considerato come postulato necessario di un diritto di validità oggettivo e che fonda pertanto le condizioni di possibilità di tutta la conoscenza oggettiva e a cui le singole coscienze empiriche devono conformarsi[743]. Windelband dà a questo concetto, centrale nel dibattito kantiano dell'Ottocento, una caratterizzazione trascendentale-teleologica. Nella sua lettura, il compito della filosofia consiste nel dimostrare la validità dei valori della ragione. Il rinvenimento di tali assiomi nel processo reale del pensare è oggetto del metodo genetico della filosofia, mentre la dimostrazione

[740] Questa sarà tuttavia la concezione di un allievo di Windelband, ossia Ehrenberg, che proporrà uno schema dialettico per cui si ritornava a una forma di hegelismo dopo il suo rifiuto nel secondo '800.
[741] Windelband 1882b, 32-33.
[742] Windelband 1882b, 47.
[743] Cfr. la voce *Bewusstsein überhaupt*, in Eisler, Kant-Lexicon, 2008 [=1930], 68; Amrhein 1909, 167.

della loro validità è teleologica ed è compito del metodo critico[744]. L'unità dei valori della ragione non è quindi una datità che sperimentiamo nella vita quotidiana, ma un postulato che va aperto all'indagine critica della ragione.

La ricostruzione storica affrontata da Windelband all'interno del saggio parte dalla constatazione della formazione di una filosofia quale disciplina accademica, fenomeno ancora non compiuto all'epoca di Leibniz, per giungere a identificare nella filosofia post-kantiana due filoni paralleli, uno che fa perno sull'interpretazione psicologica del kantismo (Fries), e l'altro su un'interpretazione storica (Hegel). Windeband riconosce la superiorità euristica del sistema hegeliano, nonostante i suoi limiti metafisici, sul pensiero di suoi oppositori, quale – un esempio caratteristico – Schopenhauer, incapaci di offrire strumenti alle esigenze culturali della Germania di inizio '900. Da qui Windelband ricava un parallelismo storico tra il passaggio dal kantismo allo hegelismo e quello dal neokantismo al neohegelismo, che tuttavia rimarca anche una sua presa di distanza dalle letture empiristiche del kantismo, come ad esempio quella di Ernst Laas, che vedeva nella kantiana coscienza in generale soltanto un concetto ausiliario (*Hilfsbegriff*), un'astrazione necessaria alla scienza, inevitabile per postulare l'unità della ragione umana e delle sue percezioni, e che tuttavia va vista solo in collegamento con le esperienze vissute degli individui[745]. Allo stesso tempo, la distinzione tra metodo critico e metodo genetico è ben salda anche nello scritto su Hegel.

Un altro tema del discorso sul rinnovamento hegeliano è il ridimensionamento definitivo del ruolo della psicologia, che può indagare i valori universali soltanto attraverso un approccio scientifico-naturale. Queste considerazioni richiamano nella sua interezza la peculiare interpretazione di Kant e del kantismo propria della scuola badense. Se, come detto, il concetto di coscienza normale è il fondamento della validità formale dei valori universali, di cui la filosofia è la scienza critica, allora è posta già qui la base teoretica dell'indagine di Windelband, e l'idea che il sistema della ragione e il sistema dei valori costituiscano una filosofia della cultura. Si può considerare la sua produzione in

[744] Windelband 1883, 359 e sgg.
[745] Tale concezione è espressa nella sua forma più compiuta in Laas1884, ma si trova già in Laas 1876, in particolare 89-97.

una veste unitaria: i suoi lavori come storico della filosofia, le sue indagini sul metodo delle scienze storiche e le sue considerazioni sul ruolo della filosofia[746].

4.2 *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*

Nei suoi ultimi lavori, Windelband concepisce la filosofia della cultura non solo come ricostruzione storica delle realizzazione dei valori, ma come comprensione critica della loro validità universale[747]. Questa filosofia si confronta con la *Zerrissenheit* del mondo moderno, ossia la sua frammentazione e conflittualità intrinseca, proponendosi di ricostruire un terreno comune attraverso la teoria dei valori. La *Wertrealisierung*, o realizzazione dei valori nella storia, diviene così il perno di una riflessione che intende coniugare il contingente e l'universale. Come emerge dal suo saggio *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* (1910), la filosofia della cultura è il luogo in cui i valori razionali vengono estratti dal processo storico per essere compresi nel loro ruolo i principi regolativi universali.

La trattazione di questo saggio, incluso nei *Preludi* nell'ultima edizione pubblicata con Windelband ancora vivente, inizia con l'affermazione che «si può parlare di filosofia della cultura in molti sensi differenti»[748]. Essi possono essere raccolti in due tipi principali, ossia considerando una «*Philosophie der Kultur*» quale abbozzo di compito o

[746] Non è alieno a questa lettura neanche Rickert 1915, 9, quando afferma che «il vero e proprio capolavoro [di Windelband] debba considerarsi il manuale di storia della filosofia, in cui si trova contenuta la sintesi del suo pensiero storico e sistematico».

[747] Si cita nuovamente da *Von der Mystik unserer Zeit*: «Anche da noi, dunque, il bisogno di salvare un'unità spirituale della vita di fronte alla frammentazione nella cultura esterna materiale assume spesso una forma religiosa; e a ciò si aggiunge il fatto che, secondo la legge dell'alternanza dei contrari, in ciò si manifesta una reazione contro il predominio del materialismo nella seconda metà del secolo scorso. La ricerca di una visione del mondo irrompe, con le ricche motivazioni della vita odierna, ben oltre i ristretti confini nei quali essa era stata rinchiusa da una metafisica della scienza naturale unilaterale, e si dirige di conseguenza verso una meta opposta. Ma al tempo stesso interviene un altro contrasto. Assistiamo, in un certo senso, anche se in parte con motivi specifici profondamente mutati, allo stesso rovesciamento del modo di pensare che attorno all'anno 1800 si compì ovunque in Europa, ma soprattutto in Germania, tra Illuminismo e Romanticismo: il passaggio dal razionalismo all'irrazionalismo» (Windelband 1912c, 257) e «se dunque le pretese della scienza si limitavano alla natura intesa come nesso di causalità meccanica, era chiaro che il bisogno metafisico non poteva mai e poi mai accontentarsi della realtà riconosciuta da quella scienza; e quanto più vivacemente il neokantismo proclamava, a tratti, questa auto-limitazione della conoscenza come la sola saggezza della filosofia, tanto più si ampliava lo spazio per tutte le esigenze della fede e dell'esperienza immediata, le quali rivendicavano per i loro contenuti una certezza del tutto indipendente dalla possibilità che essi fossero compatibili o meno con i principi di quella conoscenza» (Windelband 1912c, 260-261).

[748] Windelband 1910b, 504.

quale promozione di norme e valori ([*Werte nicht etwa zu suchen oder zu verstehen, sondern zu schaffen und zu befehlen*][749]), oppure intendendola come comprensione di una cultura storicamente data o ritrovata [*vorgefunden oder gegeben Kultur*][750]. Windelband chiarisce che il metodo della filosofia della storia si colloca quale mediazione tra questi due modi[751].

> Ma questo è e rimane, a mio parere, il metodo critico di Kant, e la concezione di base che ne risulta per la comprensione di tutte le funzioni culturali è l'idealismo trascendentale[752].

Bisogna tuttavia contestualizzare quest'affermazione di fedeltà kantiana. Essa si innesta in questo scritto su una lettura fortemente attivistica del dettato kantiano. Windelband afferma infatti che «die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat»[753]. La *Critica della ragion pura*, infatti rende definitivamente impossibile a una coscienza filosoficamente adeguata pensare il mondo come un "dato" (*gegeben*) attraverso un rispecchiamento di una realtà esterna, così come sembra al realismo ingenuo. Windelband concepisce il proprio progetto filosofico quale risposta al relativismo culturale e al positivismo scientifico, e lo fa con coerenza anche nello scritto sulla *Kulturphilosophie*. In questo saggio si propone infatti un'interpretazione della coscienza in generale che non sia né psicologica né metafisica, bensì «ma solo sui presupposti materiali di giudizi universalmente validi»[754].

Una siffatta versione del kantismo, in questo saggio del 1910, viene interpretata quale filosofia che permette un'interpretazione complessiva:

> Ma questa attività della ragione, che, come scienza, significa una nuova creazione del mondo a partire dalla legge dell'intelletto, ha esattamente la stessa struttura che ogni comportamento pratico ed estetico dell'uomo civilizzato[755].

[749] Windelband 1910b, 504.
[750] Windelband 1910b, 504.
[751] Windelband 1910b, 504-505.
[752] Windelband 1910b, 505.
[753] Windelband 1910b, 507.
[754] Windelband 1910b, 508.
[755] Windelband 1910b, 511.

La filosofia della cultura di Windelband si dimostra così rigorosamente kantiana, seppur aperta ad elementi della *Weltanschauung* idealistica, e ribadisce nella storia, intesa criticamente e non come semplice cronologia, uno strumento indispensabile per il progresso dell'umanità verso un ideale etico universale. Ancora una volta, il suo ideale di *Wissenschaft* tenta di unire il rigore del criticismo kantiano con la prospettiva storica hegeliana, senza tuttavia adottarne l'ontologismo.

Ma, a ben vedere, è il concetto stesso di *Kultur* che non è sposabile con un concetto inteso nella costituzione propriamente hegeliana o neohegeliana, come dimostra la definizione di *Kultur* stessa che Windelband restituisce nel contributo sulla filosofia della cultura:

> Da questi rapporti, la cui correttezza, per quanto posso vedere, non può essere contestata in linea di principio, sorge ora un principio metodologico chiaramente definito per la filosofia trascendentale: si tratta di determinare, dopo la scoperta dei presupposti universalmente validi delle attività della ragione, su cui poggia tutto ciò che chiamiamo cultura. Si tratta di determinare infine con un'analisi oggettiva ciò che di esse è determinato dall'essere specificamente umano, condizioni empiriche nel senso più ampio, e quindi di sezionare il resto che si basa sulle necessità generali e onnicomprensive della ragione[756].

Una tale concezione è incompatibile con lo hegelismo in quanto la cultura viene concepita chiaramente come costrutto di un'indagine critica, nel senso classico dello schema della *Begriffsbildung* kantiana. Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel affronta il tema della cultura nella sezione sesta, sullo Spirito. La cultura, che segue alla rottura dell'eticità, è un momento dell'alienazione dello Spirito: l'individuo si distacca dalla sua particolarità immediata per appropriarsi dell'universale. Questo avviene attraverso istituzioni come il linguaggio, il diritto, il lavoro e la religione. Il fine ultimo è il sanamento della scissione introdotta nell'etico e il ricongiungimento dell'individuale con l'universale in una forma più elevata di autocoscienza, che coincide con la libertà. Con le parole di Hegel, «ciò tramite cui l'individuo qui ha valore e realtà effettiva è la cultura. La vera natura e sostanza originaria dell'individuo è costituita dallo spirito dell'estraniazione dell'essere naturale»[757]. Inoltre, come il passo di Windelband sopra citato mostra, le necessità razionali sono solo una parte della cultura, che è altrettanto

[756] Windelband 1910b, 509.
[757] Hegel 2008 [1807], 326.

definita da contingenze empiriche. La filosofia deve distinguere queste dimensioni senza ridurle a una dialettica unitaria, come già ricordato, in una via mediana tra l'analisi del *gegeben* e un *aufgeben*, inserendosi invece per Hegel in una dinamica di *Aufhebung* della l'alienazione culturale, momento che tuttavia permette all'*individuo* di superare la sua particolarità e riconciliarsi con l'universale. Essa è inserita pertanto all'interno di un processo di *Bildung* ancora individuale.

6. Conclusioni

Nei lavori dell'ultimo decennio della sua vita, dal testo sulla storia della filosofia per la *Festschrift* in onore di Kuno Fischer, fino alla postuma lezione di guerra sulla filosofia della storia, Windelband affronta il problema, implicito nella sua teoria dei valori, della *Wertrealisierung*. Nel contributo emerge una riflessione sofisticata e penetrante sul ruolo della storia della filosofia e sulla sua peculiare interazione con il sistema filosofico. Come si realizzano i valori nella storia? Come può prenderne conoscenza l'uomo, senza cadere nello psicologismo, nello storicismo o nella metafisica? A queste due domande egli risponde sottolineando la funzione della storia criticamente intesa. Egli afferma che «la datità storica del valore è l'oggetto della critica filosofica. Questo è l'ABC della filosofia critica»[758], ma allo stesso tempo «questo valore generale storico non è mai una prova della sua validità critica»[759].

Il saggio sulla storia della filosofia contenuto nella *Festschrift* per Kuno Fischer sottolinea il rilievo senza precedenti che la storia della filosofia ha acquisito nel XIX secolo, sia per estensione che per profondità analitica. Egli contesta l'idea che tale fenomeno sia il riflesso di un declino teoretico della filosofia, sopraggiunto come reazione alla straordinaria fioritura metafisica dell'idealismo tedesco. Secondo Windelband, considerare la storia della filosofia come un "segno di esaurimento" significa ridurre erroneamente la questione a una visione nostalgica e difensiva. Al contrario, egli sostiene che l'interesse per la storia della filosofia sia radicato nelle istanze più profonde dell'idealismo, particolarmente nell'emergere di una "visione storica del mondo" (*historische Weltanschauung*).

[758] Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 542.
[759] Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 541.

Questa prospettiva è inseparabile dall'ideale romantico di una nuova *Bildung*, che può nascere da una consapevole assimilazione delle grandi conquiste culturali del passato. Il sorgere di tale ideale si collega alla nascita di una storiografia filosofica sistematica, parallela alle altre grandi narrazioni storiche dell'epoca, come la letteratura storica e la scuola storica della giurisprudenza. Questa costellazione culturale non si limita a fornire una base storica, ma contribuisce a una più ampia consapevolezza sul carattere storico del pensiero.

È in ragionamenti di questo tipo che va contestualizzata la concezione di Windelband che la storia costituisca lo strumento della filosofia. Lo spirito oggettivo – cioè la totalità della vita storica dell'umanità – rappresenta il materiale empirico su cui si sviluppa la riflessione filosofica sulla verità della ragione. Anche il pensatore più solitario, che aspira alla verità senza tempo, si confronta con enigmi che non emergono da un astratto quadro naturale, ma dalla forma che tali enigmi hanno assunto nel corso della storia umana. Queste forme, secondo Windelband, sono contenute nelle espressioni del pensiero collettivo: il sistema religioso, le istituzioni morali e politiche, le creazioni artistiche e le conquiste scientifiche. Ogni filosofia, per quanto autonoma e originale, attinge a queste sfere per formulare i suoi problemi e principi di soluzione. Questo rende la storia un elemento imprescindibile per comprendere non solo il passato, ma anche le strutture concettuali che orientano il pensiero contemporaneo.

Egli mette in luce come l'idealismo tedesco, e in particolare Hegel, abbia rivoluzionato il rapporto tra sistema e storia della filosofia, e abbia elevato quest'ultima al rango di scienza filosofica autonoma. Si ha da qui il diffondersi di una concezione di filosofia intesa come pratica intrinsecamente storicizzata, in cui ogni sistema si costruisce attraverso il dialogo continuo e il superamento delle tradizioni precedenti.

La *Fenomenologia dello Spirito* è l'esempio lampante di questo modo di ragionare: Hegel esamina il progredire della coscienza attraverso le diverse forme storiche e culturali, mostrando come il pensiero filosofico sia inseparabile dallo sviluppo dello spirito umano. Questa narrazione dialettica non si limita a descrivere l'evoluzione delle idee, ma incarna nel suo farsi anche il metodo attraverso il quale la filosofia stessa si sviluppa come scienza. Windelband da un lato riconosce l'ingegnosità con cui Hegel intreccia le dimensioni storiche e logiche, ma dall'altro non può che criticare l'ambizione hegeliana di identificare completamente la scienza filosofica con la storia della filosofia.

Questa corrispondenza tra lo sviluppo storico e la logica del sistema è un'eccessiva forzatura che rischia di ridurre la storia a una mera giustificazione del presente.

È innegabile, tuttavia, per Windelband che Hegel abbia valorizzato la storia della filosofia. Da un semplice repertorio di curiosità intellettuali, essa diviene una narrazione dotata di significato autonomo e immanente, un processo organico governato da una logica intrinseca. Questa svolta metodologica rappresenta il lascito storico di Hegel alla disciplina, un salto epistemologico e l'acquisto della capacità di fungere da archivio vivente imprescindibile per l'autocomprensione filosofica.

Le sfere della vita collettiva, dove gli individui interagiscono, generano, tramite le interazioni degli individui un regno nuovo e superiore. In queste sfere, il valido universale – non solo empirico, ma normativo – si sviluppa gradualmente, diventando consapevole e prendendo forma attraverso la complessità della storia umana. Questo processo di formazione collettiva rappresenta il nucleo del concetto di "spirito oggettivo", che per Windelband incarna l'evoluzione storica della ragione collettiva umana. Lo spirito oggettivo è pertanto un regno intermedio tra la vita psichica, determinata dalle necessità naturali, e la verità eterna della ragione pura. Questo regno intermedio funge da spazio di mediazione in cui la verità della ragione pura entra nella storia umana, ma è legato a forme specifiche nelle strutture culturali, sociali e istituzionali.

Windelband attribuisce a Hegel il merito di aver reso esplicito questo processo, rendendo consapevole ciò che la filosofia aveva sempre fatto implicitamente. Egli sottolinea che ogni storia della filosofia che ignori il legame intimo tra i sistemi filosofici e le condizioni culturali del loro tempo è necessariamente insufficiente. Per Windelband, le dottrine di un grande pensatore non sono solo un riflesso della sua personalità, ma rappresentano la *condensazione* razionale dello spirito del loro tempo[760]. La filosofia, quindi, richiede una consapevolezza storica come condizione per il suo sviluppo metodologico. Questa consapevolezza storica non si limita a un semplice riconoscimento del contesto, ma implica un'esplorazione critica dei modi in cui il pensiero risponde alle tensioni e ai problemi del proprio periodo.

Tuttavia, la filosofia non si può ridurre al mero storicismo. Sebbene la storia sia essenziale per comprendere i valori, essa non può costituire una giustificazione critica per

[760] Questa condensazione non va intesa nel senso della *Verdichtung* della *Völkerpsychologie*, che procede in senso *bottom-up* e non *top-down*.

la loro validità. Essa rimane sempre legata ai limiti del metodo genetico Questa distinzione tra il dato storico e la validità normativa è il fondamento della filosofia critica, meglio illustrata nella teoria della conoscenza di Kant. Il compito della filosofia critica è quello di discernere tra ciò che è storicamente contingente e ciò che è universalmente valido, evitando di subordinare il valore normativo dei principi filosofici alla loro genesi storica. La storia è uno strumento per il progresso della conoscenza perché il pensiero filosofico è garantito dalla filosofia critica contro la caduta in una mera narrazione storica.

Windelband riflette inoltre sulla struttura della filosofia di Hegel, notando come il "parallelo" tra sviluppo storico e dialettico rappresenti un contributo significativo, ma anche problematico. Egli riconosce l'ottimismo logico di Hegel, che vede la storia come un dominio razionale e non semplicemente contingente. Per Hegel, lo spirito oggettivo culmina nello spirito assoluto, con la conseguenza che la sequenza storica degli sviluppi dello spirito umano coincide con la sequenza dialettica delle categorie della ragione divina. Windelband avverte che questa costruzione sistematica, pur affascinante, rischia di apparire come una costruzione filosofica della storia stessa. Egli osserva come questa visione, per quanto coerente, rischi di appiattire la complessità del processo storico in una struttura univoca, trascurando le molteplici influenze culturali che modellano lo sviluppo del pensiero.

Windelband si confronta sulle ragioni per cui la storia della filosofia sarebbe parte integrante del sistema filosofico stesso. Nessun'altra scienza intrattiene infatti un rapporto così intimo con la propria storia. Questo legame unico è comprensibile solo riconoscendo che l'oggetto della filosofia è intrinsecamente dinamico, caratterizzato dallo sviluppo stesso che si manifesta nella sua storia. La filosofia non si limita a indagare concetti statici, ma abbraccia nella sua stessa opera il movimento stesso del pensiero umano. La storia della filosofia non è pertanto un semplice resoconto cronologico dei progressi della disciplina, ma un dialogo costante tra passato e presente, in cui il pensiero contemporaneo si misura con le conquiste e le aporie delle epoche precedenti, e in questo confronto non fa meramente un lavoro archivistico, ma procede ancora oltre, nella propria autocomprensione.

Per supportare questa visione, Windelband richiama Kuno Fischer, che definisce la filosofia come «Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes»[761] (autocoscienza dello

[761] Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 536.

spirito umano). Fischer interpreta la storia della filosofia come un «fortschreitender Bildungsprozess[762]», un processo formativo progressivo che riflette il progresso dello spirito umano. Questo orientamento è compatibile col criticismo kantiano, e sottolinea la centralità della filosofia come critica della ragione e dei suoi principi normativi. La storia della filosofia funge così da laboratorio per la riflessione critica, unendo l'analisi storica alla ricerca dei fondamenti trascendentali del pensiero.

Tuttavia, questa impostazione genera un dilemma fondamentale, che Windelband riconosce. Ci riferiamo al fatto che la filosofia, nel tentativo di cogliere i principi universali della ragione, deve confrontarsi con la tensione tra il suo carattere storico e la sua aspirazione alla validità trascendentale. Questo è uno dei dilemmi fondamentali della filosofia post-kantiana. La critica kantiana cerca di fondare i principi universali della conoscenza, ma deve confrontarsi con la molteplicità delle esperienze storiche e fondarle senza cedere al relativismo. La validità universale è costantemente messa alla prova dal confronto con il particolare.

Riflettere sul senso della storia della filosofia illumina questioni centrali sulla natura della speculazione filosofica stessa. La storia della filosofia è il campo in cui la ragione umana interroga costantemente il proprio significato e le proprie possibilità, configurandosi non solo come oggetto di studio, ma come elemento costitutivo della filosofia intesa come disciplina. La filosofia, dunque, non è mai separata dal suo sviluppo storico. Le fonti principali da cui emergono i contenuti razionali si trovano necessariamente nella storia, poiché è nella storia che si manifestano le condizioni per il sorgere della razionalità stessa. Per Windelband, i contenuti della ragione non sono dati naturalmente, ma emergono dal contesto delle sfide continue della vita umana, che si presentano come compiti storici. Questi compiti sono reinterpretati come processi di progressiva elaborazione culturale e intellettuale, e plasmano l'umanità come genere.

Windelband conclude il suo esame proponendo tre obiettivi principali della storia della filosofia: lo storico, il letterario e il filosofico. Egli afferma che una trattazione filosofica della storia della filosofia non deve mai assumere un sistema filosofico predefinito come principio di giudizio, se vuole mantenere la validità scientifica. Una trattazione rigorosa deve seguire con onestà empirica i percorsi attraverso i quali i problemi filosofici fondamentali emergono e vengono affrontati nelle diverse epoche

[762] Windelband 1907 in Liebmann et al. 1907, 536.

storiche. Questo approccio implica una storia della filosofia intesa come una storia di problemi e concetti, che cerca di separare gli elementi storicamente contingenti da quelli universalmente validi. Tale approccio non solo preserva la scientificità della filosofia, ma ne valorizza anche la capacità di dialogare con la storia, traendo da essa nuove intuizioni. In questa prospettiva, la storia della filosofia fornisce alla filosofia il materiale necessario per distinguere tra ciò che è transitorio e ciò che è eterno, tra ciò che è condizionato storicamente e ciò che appartiene alla verità universale della ragione.

Il discorso accademico del 1910 va riletto alla luce di questi motivi. Innanzitutto, il rinnovamento dello hegelismo implica il rinnovamento della filosofia come scienza, come sapere sintetico e autonomo sui valori, in connessione necessaria con le altre discipline specialistiche. Occorre per lui evitare che tale moto storico-culturale conduca a una ricaduta in una metafisica prekantiana. Egli si riferisce non solo alla interpretazione del giovane Hegel che in quegli anni proponevano Wilhelm Dilthey ed Hermann Nohl a Berlino, ma anche all'ambiente della stessa Heidelberg, in cui l'interesse per il pensiero hegeliano andava aumentando sempre più nella cerchia dei giovani studiosi che lo circondavano[763].

Tuttavia, nonostante questi rischi, lo hegelismo, ha per Windelband una caratteristica intrinseca che lo rende differente in maniera peculiare da ogni filosofia della vita, o dalle tentazioni mistiche, che pure lo hanno storicamente accompagnato. Esso ha, anzi, qualcosa di assolutamente salvabile e persino auspicabile: esso intende la filosofia come scienza, e la storia come incarnarsi progressivo del valore. Di un hegelismo così inteso, Windelband può accettare l'idea del progresso della storia universale, e può accettare l'idea che la filosofia della storia sia l'anello di congiunzione tra quelli che in termini hegeliani vengono definiti spirito oggettivo e spirito assoluto.

Nell'impianto concettuale hegeliano, infatti, anche a voler accettare le interpretazioni più "dualistiche" possibili, non c'è una normatività del progresso separata dal progresso stesso. Il divenire storico assume la sua validità nella sua effettualità: il Dio della validità è immanente, nelle cose, nella storia. La dialettica è il cuore dell'impianto hegeliano, ed è ciò che lo distanzia da ogni forma di neokantismo e dal grande ed eterogeneo filone dello storicismo tedesco. È chiaro che Windelband, il fondatore della scuola neokantiana del Baden, non può seguire Hegel su questo terreno. Egli scrive

[763] A tale proposito Honigsheim 1963, 291-301, su cui torneremo nel prossimo capitolo.

pertanto ne *Il rinnovamento dello hegelismo* che questo è «il punto in cui si deve tracciare anche per il neohegelismo il limite critico, inteso nel vecchio senso kantiano»[764]. Hegel ha genialmente costruito un sistema della ragione che pensa se stessa ed è pertanto autonomo dall'empiria, psicologica o storica, ma così facendo ha riaperto le porte alla metafisica.

Bisogna quindi per Windelband recuperare il primo aspetto della filosofia hegeliana, assolutamente indispensabile a una filosofia che voglia essere considerata scientifica, ma bisogna evitare il secondo. La storia, e finanche la filosofia della storia, sono propedeutiche all'indagine critica. L'indagine storica quale indagine sulla realizzazione dei valori è necessaria affinché tali valori possano essere fondati dal punto di vista logico-trascendentale anche per le scienze idiografiche.

Per comprendere come Windelband "riscopre" lo hegelismo senza ricorrere alla logica dialettica hegeliana, occorre capire che egli concede qualcosa allo

hegelismo in termini di comprensione della storicità[765], ma senza adottare il processo dialettico come modalità preferenziale di risoluzione delle contraddizioni.

La chiave per comprendere questa dinamica risiede per l'appunto nella *Kulturphilosophie*. Essa svolge dal punto di vista funzionale un ruolo analogo a quello che nella filosofia di Hegel è svolto dal concetto di "totalità", ovvero la risultante delle tensioni. Una possibile interpretazione è quella di reinterpretare il concetto di "totalità" come la risultante delle tensioni e delle diverse spinte che compongono un nesso culturale, affinché si guadagni a esso un significato più ricco.

Emerge, dunque, un nodo cruciale che il pensiero di Windelband non riesce a risolvere: in che misura la filosofia può riconciliare il carattere storico delle sue origini con la validità normativa delle sue conclusioni? È in questo spazio di tensione che si inseriscono le riflessioni della generazione più giovane del neokantismo badense, intenta a confrontarsi con il problema della storicità in modi nuovi e spesso contrastanti. Il dialogo tra il neokantismo sud-occidentale e altre correnti del pensiero tedesco apre la strada a sviluppi che non solo reinterpretano il lascito di Hegel, e di Windelband, ma insistono sull'equilibrio instabile tra storia e sistema, tra validità universale e contingenza

[764] Windelband 1910a, 254.
[765] Cfr. Su questo punto fondamentale resta imprescindibile l'analisi di E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., Bd. 2., p. 837; tr. it. cit., vol. II, p. 325, anticipata da id., *Über den Begriff einer historischen Dialektik*, in «Historische Zeitschrift», 119.1 (1919), pp. 373-426, in particolare pp. 382 sgg.

culturale. È qui che la riflessione sulla *Kulturphilosophie* diventa il terreno privilegiato per nuove elaborazioni, che di cui nel quinto capitolo tratteremo nelle linee principali, al fine di mostrare come alcuni esponenti della successiva generazione del neokantismo sud-occidentale abbiano cercato di risolvere, reinterpretare o, talvolta, radicalizzare le istanze dei loro maestri.

APPENDICE
Su Emil Lask come interlocutore ideale di Wilhelm Windelband

La presente appendice al capitolo mira a fornire spunti per interpretare il ruolo di Emil Lask all'interno della scuola neokantiana del Baden quale contrappeso intellettuale e quale sviluppo originale del paradigma windelbandiano. Sebbene l'influsso di Heinrich Rickert sia riconoscibile nel contesto teorico in cui Lask si muove, elementi fondamentali della sua filosofia rivelano una rielaborazione autonoma delle categorie intellettuali di Windelband, configurandolo non solo come erede ma come riferimento critico, capace di problematizzare il quadro originario. Un richiamo mirato ad alcuni snodi del suo pensiero - condotta in questa sede per sottolineare il richiamo reciproco tra Windelband e Lask senza pretesa di esaustività - permette di individuare tali dinamiche.

1. Il *Fichtebuch* e la dialettica tra universalismo e critica

Nella dissertazione dottorale di Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), egli si sofferma sulla dialettica tra universalismo e particolarismo, centrale per la sua filosofia della storia[766]. Lask distingue tra una logica analitica, orientata alla descrizione di strutture formali, e una logica emanatistica, focalizzata sulla dinamica del soggetto assoluto, e rielabora in chiave ontologica l'universalismo trascendentale di Wilhelm Windelband - già delineato nei saggi dei *Präludien* sin dalla prima edizione del 1884 - in un orizzonte di pensiero anti-psicologistico. La questione teoretica che Lask affronta, ereditata da Windelband e radicata nel dibattito sullo statuto della filosofia della storia, riguarda la possibilità di discernere, entro il flusso empirico, ciò che possiede

[766] Cfr. su questo volume almeno Morrone 2013; Tuozzolo 2004.

valore (*werthaft*) da ciò che è meramente fattuale (*bloß empirisch*). Questo problema, già implicito nel concetto hegeliano di *Wirklichkeit* e approfondito in seguito nella prolusione laskiana del 1905, si articola in due risposte fondamentali: la via kantiana dell'individualismo del valore, che enfatizza l'irriducibilità dell'individuale a schemi generali, e l'approccio universalistico di ascendenza platonico-hegeliana, definito da Lask "emanatico", in cui il concetto assume significato solo come parte di una totalità organica (l'Idea platonica o il processo dialettico hegeliano). Pur dichiarando preferenza per la prospettiva kantiana, Lask ne critica i limiti, proponendo - attraverso l'influsso di Windelband e la sua nozione di "anti-razionalismo critico" - un individualismo "arricchito", capace di conciliare l'unicità valoriale dell'individuo con la sua collocazione storico-culturale. In Fichte, in particolare, Lask individua una mediazione tra concretezza iletica (la "totalità" dell'oggetto) e concettualizzazione, dando un ruolo centrale a quello che in genere è considerato un punto debole del pensiero di Kant e dei suoi successori: lo hiatus irrationalis - lo scarto irriducibile tra il dato nella sua immediatezza e la sua formalizzazione logica. La prefazione del *Fichtebuch*, un vero e proprio saggio metodologico, delinea i due metodi contrapposti già ricordati: quello analitico, legato alla scomposizione categoriale, e quello emanatico, incentrato sulla sintesi dinamica, interpretando in maniera originale l'impostazione *geschichtsphilosophisch* della scuola del Baden. Sebbene il tema fichtiano gli sia stato suggerito dal relatore Heinrich Rickert, Lask sviluppa un'interpretazione autonoma, mostrando come l'idealismo tedesco, da Hegel a Fichte, offra strumenti per pensare la storicità non come mera successione empirica, ma come tessuto di valori incarnati, in cui l'universale trascendentale e l'individuale concreto si intrecciano in una dialettica feconda.

2. La *Rechtsphilosophie* e il mondo della cultura

Nella *Rechtsphilosophie* (1904), Emil Lask elabora una concezione della cultura come "mondo di significati" strutturato dal legame normativo ai valori, riprendendo la distinzione windelbandiana tra scienze nomotetiche e idiografiche, ma superandone il formalismo iniziale. Per Lask, il diritto si configura come un a priori concreto, sintesi di forma e contenuto, che organizza la realtà culturale in una rete di relazioni assiologiche. Se Windelband interpretava i valori come principi regolativi, Lask li trasforma in strutture

costitutive dell'esperienza, anticipando temi fenomenologici legati all'intenzionalità. Questa svolta ontologica, sviluppata nella sua *Habilitationsschrift* - pubblicata nel 1904 nella *Festschrift* per gli ottant'anni di Kuno Fischer - ridefinisce la filosofia del diritto non come analisi normativa isolata, ma come fondazione metodologica della cultura intesa come totalità dinamica, in cui gli oggetti culturali (*Kulturgegenstände*) esistono in virtù del loro riferimento a valori trascendenti, pur non essendo essi stessi parte del mondo empirico. Tale visione, che evoca il concetto di *Geist* senza ridursi a esso, prepara l'interpretazione hegeliana dell'*Antrittsvorlesung* del 1905 *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*, dove Lask legge la dialettica hegeliana attraverso la lente del neokantismo badense: la *Wirklichkeit* hegeliana, contrapposta al *bloß empirisch*, viene reinterpretata come processo di *Wertrealisierung*, in cui lo sviluppo storico-culturale si configura come realizzazione teleologica di valori, mediata da un soggetto immerso in una rete di significati pre-strutturati. Lask insiste sul carattere assialmente orientato della storia, svincolando la necessità dialettica da un determinismo aprioristico e radicandola in una dinamica valutativa che lega soggetto e oggetto. Questo approccio, pur ancorato all'apparato categoriale della scuola del Baden, introduce un problema destinato a diventare centrale nella "seconda fase" del suo pensiero: la necessità di una teoria del giudizio in grado di spiegare come il soggetto riconosca, nell'esperienza concreta, ciò che è *werthaft* (portatore di valore) e ciò che è *wertlos* (privo di valore). Se nell'*Antrittsvorlesung* Lask utilizza ancora strumenti concettuali tradizionali, la successiva *Logica della filosofia* radicalizzerà questa esigenza, trasformando l'indagine sulla cultura in una riflessione sulle condizioni trascendentali del giudizio stesso. La *Rechtsphilosophie* si colloca così come snodo cruciale, in cui l'eredità windelbandiana si fonde con una rilettura critica di Hegel, orientando Lask verso una sintesi sistematica tra filosofia della storia, teoria dei valori e logica trascendentale, che segnerà il suo contributo originale al neokantismo.

3. *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft?* e la svolta nella scuola del Baden

Nel testo *Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, presentato al III Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1908[767], Emil Lask critica la tesi del primato della ragion pratica, aderendo a una posizione di "neutralità assiologica". La filosofia, in quanto disciplina fondativa, deve astenersi dal privilegiare a priori una dimensione pratica o teoretica, limitandosi a indagare le condizioni trascendentali della validità dei giudizi, senza presupporre gerarchie tra valori etici, estetici o logici. Lask radicalizza questo principio interpretando la *Geltung* non come mera validità formale, ma come orizzonte pre-teoretico che precede e rende possibile la stessa distinzione tra teoria e prassi. Tale svolta segna un punto di rottura all'interno della scuola neokantiana del Baden: la linea neocritica di Windelband e Rickert, fondata sul primato della ragion pratica sulla conoscenza teoretica, viene superato a favore di una concezione in cui la normatività diventa condizione immanente della conoscenza stessa, integrando logica pura ed esperienza storica. Rielaborando la teoria del giudizio badense - incentrata sul soggetto valutante in relazione all'oggetto della conoscenza (*Gegenstand der Erkenntnis*) - Lask introduce una sfera intermedia in cui forma e contenuto non si oppongono come mondi separati (teoria dei "due mondi"), ma costituiscono una diade inscindibile (teoria dei "due elementi"): il materiale si struttura "aderendo" alle forme immanenti alla sfera del valore. La teoria dei due elementi afferma non che ci sono un materiale e un ideale soprasensibile, bensì un materiale e una forma che pertiene alla sfera del valore, ma tale contenuto è una diade con la forma che è tale in quanto *forma di*.

Questa prospettiva, che rilegge l'ontologia in chiave neokantiana come storia delle categorie logiche, anticipa temi ontologici successivi (es. Nicolai Hartmann). La reazione di Rickert, che in *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (1909) e nelle edizioni riviste del *Gegenstand der Erkenntnis* modifica il proprio sistema, testimonia l'impatto critico delle tesi laskiane, costringendo a ripensare i confini tra logica, assiologia e ontologia.

4. La *Logik der Philosophie* e la *Lehre vom Urteil*

Nella *Logik der Philosophie* (1911) i valori normativi, intesi come Geltung (validità), precedono gerarchicamente l'essere, riaffermando così il primato della validità

[767] Lask 1909 in Elsenhans 1909, 671-677.

sulle mere manifestazioni empiriche. Questo approccio raggiunge il suo apice nella *Lehre vom Urteil* (1912). Introducendo una "terza sfera" di significati pre-predicativi - una dimensione in cui i valori operano come condizioni immanenti della percezione stessa - Lask mostra come i valori non siano semplicemente “applicati” nell’osservazione della realtà che a essi si riferisce, ma siano costitutivi della stessa struttura ontologica. Se Windelband separava nettamente giudizi di fatto e di valore, Lask radicalizza l’idea della funzione ontologica dei valori, trasformando il giudizio in elemento periferico dell’analisi logico-filosofica. Questa innovazione segna un punto di rottura nel neokantismo.

Interpretare Lask come “contrappeso” del tardo Windelband non nega il ruolo decisivo della lezione di Rickert, ma sottolinea come nuclei teoretici fondamentali - l’universalismo normativo, la priorità della validità, su logica logica e cultura - derivino direttamente dal ripensamento di opzioni teoriche del fondatore della scuola del Baden. Lask rielabora tali istanze con un rigore che, in alcuni casi, supera Windelband, affrontando temi della fenomenologia o dell’esistenzialismo, come l’analisi dell’intenzionalità o la critica al dualismo soggetto-oggetto.

L’inserimento di questo rapido richiamo a Lask al termine del capitolo IV, si chiarisce con la linea interpretativa “von Fischer bis Kroner”, mostrando come la sua filosofia offra un riscontro a un nodo cruciale nella filosofia tedesca del primo Novecento: il passaggio da un trascendentalismo formale a una riflessione sulla storicità come dimensione costitutiva del pensiero stesso.

CAPITOLO 5

La rosa nella croce del presente: alcuni momenti della rinascita hegeliana a Heidelberg

1. Caratteri generali dello "hegelismo di Heidelberg"

«La filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri»[768], scrive Hegel nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, aggiungendo che essa deve conoscere «la ragione come la rosa nella croce»[769]: un fiore che fiorisce tra le sofferenze della storia, simbolo di razionalità in un mondo segnato da errori e disordine. Questa immagine ben sintetizza lo spirito con cui gli intellettuali di Heidelberg, tra gli anni '10 e '20 del Novecento, reinterpretarono Hegel. In un clima culturale scosso dai nazionalismi e dalla Grande guerra, dalla rivoluzione di novembre e la seguente instaurazione della repubblica, nel pullulare di avanguardie artistiche e nella crisi dei fondamenti della scienza, l'anodina teoria dei valori, con la sua irenica visione del mondo, sembrò sempre più insufficiente a tutta una generazione di giovani studiosi. Lo hegelismo riemerse non come nostalgica restaurazione, ma come uno dei tentativi di rispondere alla domanda: è possibile trovare un ordine nel caos della contemporaneità?

Heidelberg, crocevia tra tradizione neokantiana, nascenti scienze sociali e teologia liberale, fu un laboratorio di questa rinascita. Qui si sviluppò un sincretismo tra la tradizione critico-trascendentale e l'eredità hegeliana, mediato da allievi eterodossi di Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert come Jonas Cohn, Richard Kroner o Hermann Glockner. Filosofo e storico della filosofia, Glockner incarna il paradosso di Heidelberg: formatosi nel solco del neokantismo sud-occidentale, divenne un protagonista del neohegelismo, interpretando il pensatore di Stoccarda come un «filosofo del concreto», capace di unire etica, politica e storia in una visione sistematica ma non per questo

[768] Hegel 1999 [1821], 15, leggermente modificata.
[769] Hegel 1999 [1821], 16. Si fa presente che il simbolo della rosa nella croce è caratteristico di Lutero e rappresenta la fede cristiana, con la croce che ricorda la salvezza attraverso Cristo e la rosa, di colore rosso, che simboleggia la gioia e la vita eterna che derivano dalla fede. La combinazione esprime la centralità della redenzione e dell'amore divino nella dottrina luterana.

dogmatica. In questo capitolo partiremo da questa figura per introdurci ad alcuni momenti del fenomeno eterogeneo e ancora poco indagato che fu il neohegelismo di Heidelberg. Si ricostruirà nel suo elemento contestuale l'uso dichiarato da parte di Windelband nella fase finale della sua attività di alcuni temi dello hegelismo, finora esaminati in maniera interna alle sue opere. Gli autori considerati presentano elementi comuni: il tentativo di sfuggire a un neokantismo sempre più percepito come una gabbia, la valorizzazione della libertà individuale, l'influenza di temi irrazionalistici. Questo capitolo attraverserà alcuni passaggi chiave di questo snodo storico-culturale.

2. Hermann Glockner e la storia dello hegelismo

Hermann Glockner rappresenta uno dei nomi più noti della *Hegelforschung* tedesca del Novecento. Dapprima allievo a Erlangen di Paul Hensel, a sua volta allievo di Kuno Fischer, completa la sua formazione a Heidelberg sotto la guida di Heinrich Rickert. La sua interpretazione si caratterizza per il tentativo di valorizzare uno dei punti più criticati dello hegelismo, ossia il ruolo dell'individuo[770]. Tale attenzione si mostra nell'enfasi sulle indagini etico-politiche. Nella sua lettura, il "riconoscimento", uno dei temi cardine della filosofia di Hegel, avviene attraverso un ruolo attivo dell'individuo all'interno di una comunità più ampia, e tale ruolo coinvolge la costruzione della realtà sociale e storica.

Quando nel 1931 un anziano Heinrich Rickert ricostruirà retrospettivamente la *Heidelberger Tradition* vi includerà a pieno diritto Glockner (mentre escluderà ad es. Jaspers). La lettura rickertiana proposta in *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie* è quella di definire una peculiarità identitaria della tradizione filosofica di Heidelberg. La scuola filosofica di Heidelberg - scrive Rickert - mostra una ricchezza, che è denotata da un dialogo critico con l'eredità hegeliana, ma non si limita a esso. Una figura fondamentale del movimento quale Emil Lask, con la sua interpretazione originale del neocriticismo, ha avuto per allievo Eugen Herrigel, curatore tra l'altro del *Nachlass* laskiano, che è emblematico, con i suoi studi sul buddismo zen, della larghezza di interessi della scuola di Heidelberg. Questa ricchezza rende ad avviso di Rickert la tradizione

[770] Cfr. Carr 1972.

heidelberghese un mondo variegato, dotato di una grande capacità di assimilare e reinterpretare in maniera originale le diverse eredità filosofiche[771].

Soffermiamoci però sul richiamo allo hegelismo. La ricostruzione proposta da Rickert ruota intorno alla concezione del carattere eminentemente scientifico della filosofia. Egli rifiuta concezioni che la elevano a una "soprascienza" puramente metodologica o che rimandano a qualcosa di estraneo al metodo rigoroso della ricerca razionale. È tuttavia difficile concordare con queste affermazioni: ad avviso di Rickert questo tratto risale allo stesso Hegel, nonostante il suo soggiorno a Heidelberg sia stato alquanto breve[772], non permettendogli di fondare una scuola in senso proprio. Rickert insiste però sulla mediazione di elementi hegeliani nella tradizione heidelberghese da parte di Eduard Zeller e Kuno Fischer, i quali avevano – come visto nei capitoli precedenti – una visione della filosofia come *Wissenschaftslehre*. Il senso delle affermazioni di Rickert può consistere sul versante teorico nel calcare che il ruolo della filosofia nel fondare in senso critico i limiti e la legittimità delle altre scienze non si costituisce come meta-scienza, innerva da dentro la scienza stessa. Sul piano storico inoltre, in questo modo si ribadisce la presa di distanza da correnti quali la filosofia della vita, da lui già criticata un decennio prima del discorso del 1931[773].

Wilhelm Windelband - ci tiene a ricordare Rickert - è stato allievo di Fischer, come Paul Hensel, sopra già menzionato come primo maestro di Hermann Glockner. Egli è definito inoltre, insieme a Wilhelm Dilthey, come uno degli ultimi "storici universali del vecchio stile"[774]. Un elemento chiave nella tradizione heidelberghese è non a caso il concetto di "storico", che Rickert distingue nettamente dal semplice passato (*Vergangenheit*). Lo storico (*geschichtlichen*) non è una cronologia di eventi, ma la consapevolezza critica sul passato, la riflessione razionale che collega ciò che è accaduto alla comprensione del presente[775]. Con queste asserzioni Rickert sta con evidenza considerando la comprensione filosofica della storia nel senso di una "filosofia della storia" come già chiarito decenni prima in un suo intervento su questo tema. Nel suo scritto *Geschichtsphilosophie* del 1904, pubblicato nella *Festschrift* per gli ottant'anni di

[771] Rickert 1931, 6.
[772] Si ricorda qui che Hegel giunge a Heidelberg sul finire del 1816, per soggiornarvi soltanto fino all'inizio del 1818.
[773] Rickert 1920.
[774] Rickert 1931, 6.
[775] Rickert 1931, 13.

Kuno Fischer, Rickert aveva distinto infatti tre significati di filosofia della storia, di cui il terzo è quello di "scienza della conoscenza storica". Rickert aveva sottolineato anche in questo testo in maniera conseguente che la storia non è una cronaca, bensì la comprensione razionale degli accadimenti[776]. Nel testo del 1931 egli ribadisce che questa consapevolezza storica è il fondamento che permette alla filosofia di illustrare il reale senza ridursi a una mera descrizione empirica. Un filosofo è infatti "uomo teoretico" (*theoretischer Mensch*), che si confronta con il mondo attraverso la lente dei problemi universali[777]. Anche se egli appartiene a una tradizione, ha ciononostante la capacità di riflettere sul passato come strumento critico per affrontare i problemi universali della conoscenza[778].

La scuola filosofica di Heidelberg aspira in conclusione a un'indagine che non si limiti alla mera descrizione empirica dei fenomeni, ma che invece vada a esplorare e sistematizzare le strutture logiche che li sottendono. La filosofia può ricostruire un senso razionale del reale, che pertiene alla dazione di significato che l'umanità opera sul materiale che esperisce. La filosofia, con il suo impegno sistematico, è chiamata a ricostruire la possibilità di una organizzazione teorica dei dati empirici. La filosofia non si limita ad osservare passivamente il mondo, ma ne cerca i fondamenti logici, riflettendo sulle leggi che ne governano la struttura[779]. L'uso della storia deve tuttavia essere critico: storici e sistematici devono lavorare fianco a fianco per una filosofia scientifica che integri riflessione storica e sistematizzazione teorica, rifiutando ogni riduzione del pensiero filosofico sia a mera erudizione storica sia a speculazione astratta[780].

Quest'intermezzo sulla visione retrospettiva del Rickert del 1931 ci permette di inquadrare meglio alcune tesi di Glockner, e in particolare del suo libro *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, che appare nel 1963 come numero speciale degli *Hegel-Studien*, fondati due anni prima, ma che

[776] «Un terzo concetto si ottiene, infine, quando per storia non si intende ciò che è accaduto, bensì la rappresentazione dell'accaduto, ossia la scienza storica. Anche questo concetto è in accordo con una concezione diffusa dei compiti della filosofia in generale, secondo la quale essa, in particolare nella sua parte teoretica, non deve assumere a oggetto le cose stesse, bensì la conoscenza delle cose. La filosofia della storia può dunque essere intesa anche come la scienza della conoscenza storica, o come una parte della logica, nel più ampio senso del termine» (Rickert 1907 in Liebmann et al. 1907, 324-325).
[777] Rickert 1931, 15.
[778] Rickert 1931, 18.
[779] Rickert 1931, 11 e sgg.
[780] Rickert 1931, 20-21.

riprende e rielabora anche alcuni suoi lavori degli anni '20 e '30[781]. Raccontando il proprio percorso intellettuale di avvicinamento a Hegel, Glockner descrive un ambiente dominato dal positivismo e dal neokantismo, che egli percepiva come limitati nel comprendere i grandi problemi della modernità[782]. La scoperta di Hegel gli ha offerto una prospettiva filosofica capace di coniugare analisi storica e una concezione di totalità, soddisfacendo un'esigenza intellettuale di trovare un pensiero sistematico. Non a caso il suo hegelismo fa perno sugli scritti principali, come la *Fenomenologia dello Spirito* e la *Scienza della Logica*, enfatizzando la capacità di Hegel di connettere il particolare e l'universale in un processo dialettico, e di concepire la totalità come un processo vivo.

Per Glockner l'ampiezza problematica di Hegel è un unicum nel panorama filosofico. Hegel riesce a unificare in un sistema coerente aspetti teoretici, pratici, estetici, politici e filosofico-storici[783]. Questo è possibile perché la dialettica hegeliana non è solo un metodo logico, ma un principio ontologico che permea tutte le sfere della realtà e permette di affrontare i conflitti tra opposti (ad esempio, libertà e necessità, individuo e comunità) e di risolverli in una sintesi superiore. Attraverso la categoria di Spirito (*Geist*) Hegel riesce a unificare soggettività e oggettività: la *Philosophie des Rechts* è l'esempio paradigmatico della capacità di unificare teoria e prassi.

Glockner definisce Hegel come un *Philosoph des konkreten Denkens* in quanto la sua filosofia non si limita a concetti astratti, ma li radica nella realtà storica e fenomenica[784]. Nell'analisi glockneriana è affermato uno scarto netto tra il kantismo, con la sua separazione tra fenomeno e noumeno e la capacità hegeliana di unificare dialetticamente questi due aspetti. Un esempio di pensiero concreto è la filosofia della storia, che mostra come gli eventi storici siano non accidenti, ma manifestazioni dello Spirito che si realizza nel tempo. Questa visione della storia permette di comprendere i fenomeni storici nella loro necessità razionale senza sacrificare la loro concretezza. Altri esempi sono l'estetica, in cui il pensiero concreto di Hegel si manifesta nell'analisi dell'arte come espressione sensibile dello Spirito e la politica, che lega i principi universali (ad es., la libertà) alla realtà concreta dello Stato e delle sue istituzioni.

[781] Glockner 2016 = Glockner 1963.
[782] Glockner 2016 = 1963, 455 e sgg.
[783] Glockner 2016 = 1963, 312.
[784] Glockner 2016 = 1963, 350.

Concentrandosi proprio sulla relazione tra filosofia, Stato, diritto e cultura nel sistema hegeliano[785]. Glockner sottolinea come lo hegelismo concepisca la filosofia come un'attività profondamente radicata nel mondo. Il filosofo, secondo Hegel, deve essere impegnato nel mondo, utilizzando il pensiero filosofico come uno strumento per comprendere le dinamiche etiche, politiche e culturali. Lo Stato come incarnazione della libertà e della razionalità etica (*Sittlichkeit*) è il luogo mondano in cui il particolare e l'universale trovano una sintesi. Esso non è pertanto solo una struttura giuridica, ma un'organizzazione morale e culturale, il diritto cessa di essere considerato un sistema di norme statiche, ma si comprende nel processo dialettico dello sviluppo della libertà umana.

La mediazione dialettica tra diritto individuale e bene comune si comprende meglio se si ha presente che nella concezione hegeliana la cultura è la manifestazione dello Spirito oggettivo, nelle sue forme concrete, ovvero le istituzioni, le leggi, e le pratiche etiche. Il filosofo hegeliano ha il compito di comprendere e interpretare la cultura esistente nella propria realtà, identificando le contraddizioni e le radici storiche ormai superate e proponendo soluzioni razionali. Glockner, in questo quasi simile alla teoria critica, enfatizza che Hegel concepisce il filosofo al centro del *Weltgetriebe*, come agente attivo che contribuisce alla realizzazione della libertà e della razionalità nella storia. Glockner è pertanto molto critico con le letture che separano la filosofia di Hegel in una dimensione puramente speculativa (teoria) e una pratica (politica). La filosofia è invece nella sua essenza etico-politica, poiché deve guidare l'umanità nella realizzazione della libertà e della razionalità.

Volendo offrire una *Säkularbetrachtung*, Glockner distingue il neohegelismo propriamente detto dalla *Hegel-Renaissance*, la quale è rinvenibile anche nel neokantismo sud-occidentale (Windelband, Rickert) ed è in relazione con la nascita della filosofia della cultura. L'elemento centrale della ricostruzione è quello di considerare la rinascita hegeliana non come un semplice ritorno al passato, ma come una reinterpretazione di Hegel in funzione dei problemi della modernità. Per neohegelismo egli intende una riapplicazione pratica del pensiero hegeliano e del suo ruolo etico-politico, spesso sviluppato in maniera creativa e allontanandosi dall'impianto originario di Hegel. Per *Hegel-Renaissance* egli intende invece un recupero critico di alcuni aspetti

[785] Glockner 2016 = 1963, 205-208.

del pensiero hegeliano, in particolare della filosofia dello Spirito. Sia la *Hegel-Renaissance* sia il neohegelismo hanno usato in maniera selettiva alcune categorie hegeliane, di contro alla "totalità sistematica" di Hegel. Un elemento comune ai due differenti approcci è quindi secondo Glockner che la dialettica viene ridotta a un metodo puramente logico, senza il riferimento alla totalità concreta, detto fuori dal gergo hegeliano, il significato posizionale di ogni categoria in un contesto sistematico complessivo.

La rinascita hegeliana che si sviluppa nel tardo XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo sottolinea infatti la necessità di riscoprire Hegel come risposta alla crisi del positivismo e al declino del materialismo meccanicistico[786]. Il pensiero di Hegel, insiste Glockner, in maniera simile a un altro autore a cui tra poco ci dedicheremo, ossia Richard Kroner, non può essere confinato in una sola epoca o movimento, ma deve essere continuamente reinterpretato. Si tratta quasi di una *philosophia perennis*, che riemerge ciclicamente con sfumature diverse nella storia del pensiero.

Egli valorizza molto la mediazione di Karl Rosenkranz, ma, sebbene se ne sia discostato, riconosce l'importanza anche del neokantismo sud-occidentale nel rinnovare l'attenzione per le riflessioni storiche e filosofico-culturali. Il contributo di Karl Rosenkranz e Kuno Fischer si riscontra soprattutto nell'estetica, di cui Glockner mostra gli sviluppi rispetto alle concezioni di Hegel[787]. Fischer tenta infatti un'attualizzazione dell'estetica hegeliana al contesto storico post-hegeliano, ed evidenzia il rapporto tra l'arte e la storia dello Spirito, ma pone un'enfasi maggiore sull'arte come fenomeno storico, concentrandosi nelle sue analisi su specifici autori e movimenti artistici. Questo lo porta a sviluppare un'estetica meno sistematica, ma più vicina a esigenze critiche specifiche del suo tempo. Rosenkranz è essenziale invece per il consolidamento dell'estetica hegeliana come disciplina autonoma e per l'ampliamento delle sue categorie (ad esempio l'analisi del brutto). Questi due autori rappresentano i principali percorsi di sviluppo della tradizione estetica hegeliana nell'Ottocento.

La *Säkularbetrachtung* glockneriana del neokantismo approda a una prospettiva storiografica radicale[788]. Glockner descrive tre fasi della storia del neokantismo dal suo sorgere, con Fischer, Zeller e Liebmann, al suo tramonto. Tali fasi, in una sorta di

[786] Glockner 2016 = 1963, 287-288.
[787] Glockner 2016 = 1963, 444-445.
[788] Glockner 2016 = 1963, 285 e sgg.

movimento dialettico, si chiudono in se stesse. L'interpretazione del movimento neokantiano è ritenuta errata se presa come mero episodio autonomo. Essa va bensì impostata quale atto conclusivo di un processo di lunga durata, inscritto nella persistenza strutturale dell'idealismo tedesco. La tesi di Glockner è che il neokantismo aveva un'immagine feticcio di Kant, che ne nascondeva la natura reale, e la funzione storica svolta. Seguendo la sua ricostruzione, il neokantismo è la forma in cui il movimento idealista aveva trovato la sua sopravvivenza nei decenni successivi al *Nachmärz*. Attraverso la decostruzione delle operazioni metodologiche neokantiane - dalla selezione teleologica del "valore" nella filosofia kantiana alla sua rilettura *sub specie aeternitatis*, intesa come costruzione assiologica piuttosto che ontologica - emerge per Glockner come il neokantismo, pur proclamandosi critico verso ogni dogmatismo, abbia finito per cristallizzare una propria forma di sistematicità, ereditando e al contempo occultando le tensioni immanenti al progetto idealistico.

La genesi stessa dell'opera fondativa di Kuno Fischer, radicata nel contesto storico-filosofico della frattura della scuola hegeliana, dell'ultima fase della produzione di Schelling, e del sorgere del positivismo e del materialismo, rivela come il neokantismo, lungi dall'essere una semplice reazione postuma al positivismo, rappresenti l'esito paradossale di quella medesima *Wirkungsgeschichte* dell'idealismo che pretendeva di superare[789]. In tal senso, la "riflessione secolare" proposta da Glockner mette in luce una questione irrisolta: il neokantismo, pur aspirando a chiudere con la metafisica classica, ne perpetua inconsapevolmente la trama, trasformandosi in sintomo e compimento della persistenza della filosofia speculativa che, pur oggetto di *détournement*, continua ad agire come a priori storico. Il neohegelismo e il ritorno conclamato dell'interesse per l'idealismo sarebbero quindi stati possibili per le sopravvivenze idealistiche nel movimento neokantiano. Nell'interpretazione di Kant in chiave filosofico-culturale propria di Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert c'è l'immediato antecedente del ritorno allo hegelismo, in quanto l'interesse per la filosofia della cultura costituisce la liberazione dalla fredda concezione della filosofia come dottrina del metodo della scienza. Per Glockner quindi il movimento neokantiano ha avuto la funzione di una sorta di navetta culturale con cui l'idealismo tedesco è potuto sopravvivere in un clima culturale ostile.

[789] Glockner 2016 = 1963, 294.

Il neohegelismo dichiarato riemerge invece in un contesto in cui scienze sociali come la sociologia, l'antropologia e teorie filosofiche sulla cultura sono in rapido sviluppo. Al mutare della marea, la filosofia hegeliana offre un'àncora concettuale rassicurante per comprendere queste evoluzioni e viene infatti reinterpretata come metodo per analizzare i processi sociali e culturali, superando il positivismo dominante nelle scienze sociali del XIX secolo e perfino l'idea hegeliana di "totalità" viene riutilizzata per analizzare i fenomeni sociali, come formazioni economiche o statali[790].

L'enfasi sul ruolo delle scienze umane (*Geisteswissenschaften*) nel comprendere la realtà storica come espressione della cultura e dell'individualità è frutto di un curioso tentativo di ibridazione dell'opera di Dilthey con la filosofia dello Spirito di Hegel. Per Glockner quest'abbozzo di descrizione non può prescindere, infatti, dallo storicismo nella versione di Dilthey. Il neohegelismo adotta una posizione ibrida, utilizzando Hegel per pensare le connessioni tra individualità, cultura e storia, ma rifacendosi a Dilthey per l'idea di sviluppo storico nell'analisi culturale, nonostante la critica di quest'ultimo alla pretesa hegeliana di totalità assoluta. Non si può inoltre non fare riferimento al significato epocale della *Jugendsgeschichte Hegels* di Dilthey nel ricreare attenzione intorno alla filosofia hegeliana, seppure i neohegeliani muovano un'analisi sistematica del pensatore di Stoccarda, non limitandosi alle opere giovanili. L'humus del neohegelismo è pertanto costituito da elementi molto eterogenei: neokantismo sud-occidentale, scienze sociali e storicismo diltheyano. A essi si aggiunge il confronto e l'influenza del neoidealismo italiano, che, a differenza di Dilthey, fornisce uno sguardo globale sulla filosofia di Hegel[791].

3. Caratteri sociologici della Heidelberg di inizio '900

Nei tre capitoli precedenti abbiamo ripercorso l'itinerario intellettuale di Wilhelm Windelband, al fine di mostrare come la sua riflessione sulla *Kulturphilosophie* si sviluppi da premesse già presenti in maniera seminale nella fase iniziale della sua produzione. Nei

[790] Il rapporto tra hegelismo e teoria sociale, e come questa nella sua evoluzione abbia costituito una risposta allo sviluppo dello hegelismo prima e del marxismo e del neohegelismo dopo, è oggetto della seconda parte del classico *Ragione e rivoluzione* di Herbert Marcuse, uscito in prima edizione negli Stati Uniti nel 1941 (Marcuse 2020).
[791] Glockner 2016 = 1963, 280.

lavori del 1910 *Die Erneuerung des Hegelianismus* e *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, quest'ultimo pubblicato nel primo numero della rivista *Logos* prima di essere integrato nei *Präludien* a partire dalla quarta edizione del 1911, si manifesta emblematicamente la tensione tra spirito sistematico e riflessione storiografica. Windelband riconosce al sistema hegeliano la capacità di ricostruire, attraverso il riferimento alla Ragione, un senso complessivo della storia, mostrandosi pertanto più efficace di suoi critici come Schopenhauer. Tuttavia, abbiamo visto che il concetto di ragione di Windelband rimane sostanzialmente radicato nel modello kantiano, e lo scritto sulla *Kulturphilosophie* conferma esplicitamente questa interpretazione.

Nella ricostruzione sociologica della situazione culturale della Heidelberg di quegli anni compiuta da Paul Honigsheim, allievo di Max Weber negli anni prebellici[792], si sostiene che il discorso di Windelband sullo hegelismo ha avuto una «risonanza indimenticata fino ai giorni nostri» (cioè agli inizi degli anni Sessanta dello scorso secolo!)[793]. Tale intervento rispondeva a una «vorhandene Gegebenheit», una situazione già esistente. Secondo l'interpretazione di Honigsheim, il discorso va letto pertanto come un tentativo di indirizzare le principali forze culturali presenti a Heidelberg verso una direzione secondo Windelband più "accettabile".

La genesi e l'evoluzione del neohegelismo si collocano in un panorama culturale in rapida evoluzione. L'ambiente filosofico della cittadina del Baden era intriso di un ethos liberale e individualistico. L'orientamento neokantiano, pur offrendo una solida formazione epistemologica, non riusciva a soddisfare il bisogno di un senso metafisico più profondo, lasciando spazio alla ricerca di legami comunitari e valori trascendenti[794]. Honigsheim segnala anche spinte opposte come la diffusione delle opere di un autore quale Friedrich Albert Lange, che introdusse, a suo avviso, elementi fisiologici e psicologici nell'epistemologia e una immagine della religione e della metafisica come mere costruzioni poetico-mitiche[795]. Heidelberg era una città molto peculiare

[792] Honigsheim 1963.
[793] Honigsheim 1963, 291.
[794] «Piuttosto, si vuole intendere queste formazioni in senso metafisico-collettivo, come totalità sovraindividuali. Secondo l'opinione di alcuni, ciò dovrebbe al tempo stesso rappresentare dei "nuovi legami" per l'individuo. » (Honigsheim 1963, 294).
[795] Sarebbe interessante indagare se questa diffusione delle opere di Lange nell'ambiente di Heidelberg si colleghi alla diffusione della sua produzione nell'ambiente socialista (si veda lo «zurück zu Lange» proclamato da Bernstein nelle ultime pagine delle sue *Voraussetzungen*, pubblicate nel 1899, ma che raccolgono interventi pubblicati a partire dall'inizio dell'ultimo decennio del XIX secolo) (Bernstein 1974 [1899], 266).

nell'ambiente tedesco, che, per la sua struttura, accettava figure di outsider difficilmente possibili altrove, così si trovano ad esempio ben quattro ebrei tra i relativamente pochi studiosi non strettamente neokantiani (ossia Ehrenberg, Lukács, Bloch, Rosenzweig). Le ragioni di questo si trovano nella circostanza che le figure dell'ebraismo, appena tollerate dal movimento liberale, erano spinte o a cercare l'assimilazione forzata, o vie di fuga verso strade mistiche, o sistemi concettuali forti, come quello hegeliano.

La ricerca di autori come quelli menzionati si indirizzò verso una filosofia capace di integrare le dimensioni personale e collettiva. Il neohegelismo di Heidelberg andava proprio incontro a quest'esigenza di unità culturale e spirituale. Pur non essendo mai formalmente istituzionalizzato, questo movimento era radicato nella tradizione intellettuale della città, grazie alle figure ricordate anche da Rickert, come Kuno Fischer, pur meno influente per la generazione più giovane, a eccezione che per Glockner, ed Eduard Zeller. La vitalità del neohegelismo fu alimentata dai contributi di Julius Ebbinghaus, Hans Ehrenberg, oltre a Franz Rosenzweig, che, pur studiando a Friburgo, era pienamente integrato nella vita culturale della cittadina del Baden[796].

Tale progetto, tuttavia, si inserisce in una proliferazione di istanze contrastanti: il misticismo orientale (es. esponenti dell'immigrazione russa, di cui diversi esponenti, che nomineremo nel prossimo paragrafo, erano molto vicini al *Weberkreis*, condividendo con Max Weber l'interesse per Dostoevskij), l'ebraismo (Martin Buber), le riletture esistenzialiste di Kierkegaard, la riscoperta di Hamann, fino alle correnti biblico-critiche del protestantesimo (Ludwig Lemme) e alle influenze dei cattolici, che avevano legami col *Georgekreis*, nonostante la presenza in questa cerchia di figure quali Gundolf o Lukács e Bloch. Inoltre, l'incapacità di integrare in maniera coerente l'eredità hegeliana con lo sviluppo scientifico e con un mondo culturale sempre più frammentato sfavoriva la sopravvivenza di una filosofia anch'essa sistematica e universale.

L'inidoneità a mediare queste polarità – esacerbata dalla frammentazione postbellica – riflette la crisi dello schema windelbandiano di *Wertrealisierung*, reso insostenibile dagli eventi traumatici del 1914-18[797]. Gli eventi bellici evidenziano l'impossibilità di sostenere una visione teleologica del progresso umano come realizzazione dei valori universali. La stessa parabola intellettuale di Windelband si

[796] Honigsheim 1963, 297.
[797] Cfr. almeno König 2018; Morrone 2017a; 2013.

chiude con la consapevolezza dell'insolubilità di alcune tensioni fondamentali della sua filosofia: quella tra realtà e normatività, tra fatticità ed etica. La sua *Filosofia della storia* rimane, quasi come un simbolo, incompiuta.

Honigsheim evidenzia, inoltre, che il lavoro di ripubblicazione delle opere di Hegel a opera di Lasson giunge a compimento quando già era fiorente lo hegelismo heidelberghese, e quindi una dipendenza diretta è da escludere[798]. Il neohegelismo rimane tuttavia solo in misura minore una delle correnti filosofiche di Heidelberg. Non si può sottovalutare infatti la presenza dei vari filoni di critica della cultura e del liberalismo, come quello che prendeva avvio da Schelling e Schopenhauer, che annovera Lagarde, Bachofen, Langbehn (autore del "best-seller" *Rembrandt als Erzieher*[799]), e soprattutto il già ricordato *Georgekreis*. Ad avviso di Honigsheim senza considerare la presenza di queste tendenze non si capisce il sorgere del neohegelismo e neanche il suo successivo abbandono verso molte vie diverse[800].

4. "Intorno a Windelband": il circolo dei *Logosler*

La rivista *Logos* rappresenta un avanzamento significativo nella teorizzazione e diffusione di una filosofia della cultura storicamente orientata. Essa nasce con l'intenzione di fornire un forum di dialogo internazionale, favorendo il dialogo tra la filosofia neokantiana e altre correnti filosofiche contemporanee. In questo paragrafo vedremo in breve la vicenda che ha portato alla nascita di questo progetto editoriale, che viene pubblicato a Heidelberg a partire dal 1910. La rivista si inserisce in pieno nel contesto intellettuale già ricostruito. Windelband, partecipandovi, prosegue la traiettoria intellettuale avviata già a fine Ottocento. In *Nach hundert Jahren* del 1904 si trova un passaggio esemplare della preferenza di Windelband per una visione cultural-filosofica del kantismo e della *Critica del Giudizio*:

[798] Honigsheim 1963, 297.
[799] In questo lavoro del 1890 Julius Langbehn esalta Rembrandt come modello di educazione e virtù, opponendosi alle tendenze moderne che egli considerava decadenti. Il testo ha avuto un impatto significativo, influenzando il pensiero culturale tedesco dell'epoca.
[800] Honigsheim 1963, 293.

> Kant ha riconosciuto con piena coscienza critica l'indispensabilità dell'influenza che i "metafisici" hanno precedentemente esercitato nel tessuto concettuale scientifico a partire da ingenui impulsi di coscienza etica, estetica o religiosa al fine di formarsi una loro visione filosofica complessiva, legittimata nella sua fondazione, regolata nelle sue esigenze: ma è proprio per questo che è limitata la misura delle pretese della teoria scientifica, la quale ha il diritto di sollevarle solo nel quadro della visione filosofica del mondo. Questa, in ultima analisi, è l'essenza dell'epoca che Kant ha forgiato nella storia del pensiero umano. Questo è, inoltre, il significato stesso della sua dottrina per un'epoca che, come quella attuale, vorrebbe vedere ancora una volta riconosciuti nella formazione di tutta la sua vita, e quindi anche delle sue convinzioni intellettuali, i diritti primordiali dei sentimenti e degli istinti[801].

La *Critica del Giudizio* è il luogo in cui il pensiero kantiano apre la strada a una concezione filosofica della cultura, grazie alla centralità attribuita al giudizio riflettente. Questo tipo di giudizio, che si colloca tra il particolare e l'universale, mira non tanto alla determinazione scientifica quanto alla comprensione del senso e del valore delle manifestazioni culturali. La terza *Critica*, con la sua valorizzazione del *sinnliche Gehalt* (contenuto sensibile) delle esperienze estetiche e teleologiche è più funzionale come strumento euristico per la filosofia della cultura. A differenza della rigidità sistematica della *Critica della ragion pura*, il giudizio riflettente permette infatti una migliore trattazione della diversità e la particolarità del fenomeno culturale, pur tenendo fermo il legame con i principi regolativi universali.

Ancora una volta ritorna la *Rede* del 1910 sul *Rinnovamento dello hegelismo* e la sua indagine sulla possibilità di una filosofia intesa come scienza e come sapere sintetico e connesso, pur senza subordinarvisi, con le scienze positive. Abbiamo visto che questi principi trovano un'applicazione concreta e approfondita nel saggio sulla *Kulturphilosophie*, e che va letto pertanto insieme al testo sullo hegelismo del medesimo anno. Per Windelband, come visto, una filosofia della cultura può definirsi tale solo attraverso l'individuazione e la sistematizzazione dei valori razionali e universali nella dialettica *geben/aufgeben*. La cultura, in questa prospettiva, non è solo il luogo in cui si esprimono e trovano concretizzazione i valori, ma anche il prodotto delle attività umane.

Richiamiamo ancora questo scritto perché la sua prima pubblicazione avviene nel primo numero di *Logos*. I promotori di questa rivista sono gli autori di un volumetto collettaneo, uscito l'anno precedente, il 1909. Si tratta di *Vom Messias* – curato da Richard

[801] Windelband 1904, 136.

Kroner con Georg Mehlis, Fedor Stepun, Nicolaj Bubnov e Sergej Hessen – che aveva anticipato tematiche e obiettivi della futura rivista, configurandosi come un suo "numero zero"[802]. Si consideri che Mehlis e lo stesso Kroner dirigeranno per anni la rivista stessa. Per capire le motivazioni di questo breve scritto, una serie di saggi sul significato del messianismo in alcune figure del pensiero otto- e novecentesco, occorre andare però ulteriormente a ritroso di un altro anno, al III Congresso Internazionale di Filosofia, tenutosi a Heidelberg nel 1908. In questa sede, Richard Kroner, aveva tenuto un intervento dal titolo significativo di *Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation*. Kroner contestava il neokantismo, accusato di ridurre, nella sua linea maggioritaria, la *Critica della ragion pura* a una mera metodologia regolativa per le scienze empiriche. Secondo lui, tale approccio generava una "rassegnazione epistemologica", limitando il potenziale critico della filosofia a dispute sullo statuto delle scienze. Al contrario, Kroner proponeva di rileggere il rifiuto kantiano della metafisica tradizionale come un invito a ripensare, con strumenti neokantiani, i problemi delle "cose ultime" e il loro significato per l'esistenza umana[803].

Le motivazioni e gli scopi di Kroner emergono più chiaramente in *Vom Messias*. La prefazione, da lui stesso scritta, denuncia lo scientismo ottocentesco, e auspica un rinnovamento spirituale in grado di rispondere alla crisi culturale europea. Per Kroner e i suoi compagni c'è una speranza messianica, che si fonda su una necessità interiore di superare i limiti di una scienza incapace di rispondere alle esigenze più profonde dell'animo umano. Il suo testo, che apre il volume, è un appello accorato a riscoprire un senso di trascendenza e di appartenenza spirituale. Kroner traccia qui un ritratto molto critico della cultura della Germania della fine dell'Ottocento, che aveva abbracciato un materialismo riduzionista e l'ottimismo positivistico e scientista, alimentato dallo sviluppo economico e dall'impetuoso avanzamento tecnologico, con la sua *hybris* prometeica[804]. Egli intravede i segni di una nuova epoca spirituale, in cui la critica razionalista verrebbe ridimensionata e si manifesterebbe una guida spirituale che riporti l'umanità a un rapporto più profondo con la trascendenza.

Vom Messias, caratterizzato da forti connotazioni religiose, riceve da Wilhelm Windelband un'accoglienza per lo meno titubante. Fedor Stepun, come visto, tra gli autori

[802] Kroner et al. 1909.
[803] Kroner 1909 in Elsenhans 1909.
[804] Kroner et al. 1909, III

di *Vom Messias*, racconta nelle sue memorie, di aver mostrato il volume a Windelband, il quale, «con un sorriso sarcastico e il suo consueto acume», aveva osservato: «Avete intitolato il vostro libretto *Vom Messias*, e ora volete chiamare la vostra rivista *Logos*. Fate attenzione, potreste finire con i Neri»[805]. Il timore di Windelband è che i suoi allievi possano tradire il rigore del criticismo kantiano per abbracciare, anche inconsapevolmente, una deriva apertamente mistico-religiosa. La sua intuizione si sarebbe rilevata in parte corretta: come sottolinea Stepun, dei cinque autori del volume, solo uno sarebbe rimasto fedele al criticismo kantiano[806], mentre gli altri avrebbero preso posizioni più spiritualistiche o religiose. Allo stesso tempo, una lettera del 29 giugno 1909 a Rickert mostra una posizione complessa e articolata nei confronti di questo gruppo di pensatori, che nel frattempo aveva elaborato il progetto *Logos*[807]. Parlando ancora di Stepun, Windelband riferiva qui a Rickert sia un sincero apprezzamento per l'iniziativa dei *Logosler*, che giudica importante e promettente per il futuro, sia riserve significative. Egli lavorò affinché il progetto di *Logos* rimanesse nel solco del criticismo kantiano, come emerge dalla lettera all'editore Paul Siebeck del 24 luglio 1909[808], o da quella a Rickert del 16 novembre del medesimo anno, in cui il suo atteggiamento appare cauto e riflessivo, temendo una nuova forma di romanticismo religioso[809]. Egli aveva inoltre dubbi riguardo alla reale internazionalità del progetto, che fino a quel momento si era manifestata principalmente attraverso legami di amicizia tra gli studenti russi e quelli locali. Seguiva ancora un dibattito sul ruolo di Arnold Ruge, che animò le lettere tra Windelband, Rickert e Siebeck nella primavera del 1910[810]. Nonostante i timori iniziali, *Logos* riuscì tuttavia a rappresentare un punto di riferimento fondamentale per la filosofia della cultura nel periodo tra le due guerre, pur affrontando col tempo trasformazioni profonde e cambi redazionali[811].

---

[805] (Stepun 1947, 201-202*)*. Tale espressione si riferisce con tutta probabilità all'ambiente cattolico, talvolta definito "Internazionale nera" dal colore degli abiti talari dagli ambienti anti-clericali, come anche dalla pubblicistica tedesca del periodo del *Kulturkampf* bismarckiano. Nell'ambiente tedesco l'espressione è rimasta ancora in uso, seppure in misura minoritaria, per riferirsi alla *Union* cristiano-democratico/cristiano-sociale, il cui colore caratteristico è, per l'appunto, il nero. Ad es. van Riel 2021.
[806] Molto probabilmente Stepun si riferisce a Hessen.
[807] Bohr e Hartung 2020, 359-360
[808] Bohr e Hartung 2020, 363
[809] Bohr e Hartung 2020, 369-370
[810] Bohr e Hartung 2020, 371
[811] Harald Homann, nel suo contributo a *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* (Homann 1994 in Orth, Holzhey, 1994, 88-112), sottolinea che *Logos* ambiva a rappresentare una nuova visione della *Kulturphilosophie*, capace di contribuire alla diffusione della filosofia critica sul piano internazionale.

Richard Kroner sarebbe poi diventato in seguito noto per la sua opera storiografica *Von Kant bis Hegel*, comparsa in due volumi tra il 1921 e il 1924, e per gli studi hegeliani, in particolare sulla filosofia della religione. Tracciando retrospettivamente in un saggio per il primo numero degli *Hegel-Studien* del 1961 un bilancio comparato degli studi hegeliani, egli ricordava come al proprio ingresso negli studi filosofici nel 1902, tentasse invano di leggere la *Fenomenologia dello Spirito*, non riuscendo a trovare alcun punto d'appoggio e non essendoci nessuna guida che potesse aiutarlo nel suo avvicinamento alla filosofia hegeliana[812]. Per chi si avvicinava a Hegel in quel periodo, era inevitabile passare attraverso le interpretazioni degli studiosi inglesi dell'Ottocento e soprattutto Stirling, con il suo *The Secret of Hegel* (1865)[813]. In quella fase era dunque rilevante la mediazione filosofica britannica e quella dell'appena nascente neoidealismo italiano, che giocò un ruolo precursore rispetto al suo corrispondente tedesco.

In tale deserto storiografico, i due volumi della *Storia della filosofia* su Hegel di Kuno Fischer (1899-1901) costituirono un riferimento imprescindibile, seguito dal discorso windelbandiano sul *Rinnovamento dello hegelismo* e dalla dissertazione di dottorato di Julius Ebbinghaus, pubblicata col titolo *Relativer und absoluter Idealismus* nel medesimo anno 1910, e che analizzava la dialettica tra criticismo e idealismo assoluto.

Ebbinghaus interpreta Kant come esponente di un idealismo "relativo", poiché la sintesi trascendentale kantiana non realizza compiutamente l'unità necessaria tra soggetto e oggetto, lasciando irrisolta la questione della "cosa in sé" come residuo trascendente problematico[814]. Egli evidenzia, inoltre, come Kant abbia superato solo parzialmente la dualità tra finito e infinito. Queste criticità, secondo Ebbinghaus, vengono affrontate dall'idealismo post-kantiano: in Fichte permane una "trascendenza" interna tra gli atti dell'Io[815]; Schelling propone un superamento più radicale, ma incontra difficoltà nell'oggettivazione del soggetto[816]; Hegel, con il suo idealismo assoluto, raggiunge una

---

Rüdiger Kramme approfondisce la genesi e le trasformazioni della rivista in una serie di studi (Kramme 1995 in Treiber e Sauerland 1995, 119-149).

[812] Kroner 1961, 135-6

[813] Il "segreto di Hegel" di cui parla James Hutchison Stirling in questo volume uscito in prima edizione nel 1865 e poi rivisto nel 1888 è la dialettica. L'autore sostiene che Hegel, come Aristotele aveva fatto con Platone, ha reso esplicito l'Universale concreto implicito in Immanuel Kant. L'opera ha avuto un impatto significativo sulla filosofia britannica, contribuendo alla nascita del movimento dell'idealismo britannico. Tuttavia, alcuni critici hanno sollevato riserve riguardo all'interpretazione di Stirling, in particolare per la semplificazione nella rappresentazione di Hegel come un difensore del cristianesimo.

[814] Ebbinghaus 1910, 25.

[815] Ebbinghaus 1910, 16-17.

[816] Ebbinghaus 1910, 17-8.

sintesi definitiva, superando la finitezza del principio trascendentale kantiano[817]. Tuttavia, Ebbinghaus non approfondisce i dettagli logici della dialettica hegeliana, interrogandosi piuttosto sulla capacità dell'idealismo assoluto di risolvere le problematiche dell'infinito senza ricadere nella "cattiva infinità".

La riflessione di Ebbinghaus si precisa nella recensione (1911) alla traduzione tedesca del *Saggio su Hegel* di Croce. Pur apprezzando l'attenzione italiana per Hegel (visto in continuità con Bruno e Vico), contrapposta alla trascuratezza tedesca, egli elogia Croce per aver riaffermato la centralità della dialettica come principio sostanziale, evitando di ridurla a mera "forma" priva di contenuto. Tuttavia, Ebbinghaus contesta la tesi crociana dell'"errore fondamentale" hegeliano, ossia la confusione tra opposizione (es. vero/falso) e distinzione (es. verità/bontà). A suo avviso, Hegel non mescola tali piani: la dialettica si fonda sull'unità sintetica di momenti contraddittori, e Croce, interpretandola da una prospettiva "pre-dialettica", ne fraintende la natura processuale. Egli critica, inoltre, la "positività del negativo" proposta da Croce, ritenendo che essa sminuisca il ruolo costitutivo della negazione nel progresso dialettico (mediante l'*Aufhebung*)[818]. In questo contesto, Ebbinghaus si colloca tra i pionieri della rinascita hegeliana del primo Novecento. Un decennio dopo, conseguirà l'abilitazione con Husserl con uno studio sulle origini del pensiero hegeliano (*Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793-1803*), pur distanziandosi successivamente dallo hegelismo per dedicarsi a ricerche di impronta kantiana.

Torniamo adesso a seguire l'evoluzione del pensiero di Kroner. *Kants Weltanschauung* (1914) segue già dal titolo una direzione già tracciata nelle ultime opere di Wilhelm Windelband, ossia determinare una vera e propria "visione del mondo" kantiana[819]. Richard Kroner interpreta la filosofia kantiana ponendo al centro il primato della ragion pratica e della libertà morale, in opposizione alle letture scientiste (es. Scuola di Marburgo). Secondo Kroner, il nucleo del pensiero kantiano risiede nel volontarismo etico: la coscienza morale, radicata nel dualismo irriducibile tra natura e libertà, definisce la dignità del soggetto, che agisce nella tensione tra essere e dover essere, senza ricercare sintesi. Questo dualismo, lungi dall'essere un'aporia, fonda l'autonomia dell'agire pratico, risolvendosi solo nell'impegno concreto, la fede come atto esistenziale, che

[817] Ebbinghaus 1910, 58 e sgg.
[818] Ebbinghaus 1910, 66 e sgg.
[819] Kroner 1914.

preserva la libertà individuale. Kroner contrappone questa visione agli idealismi postkantiani (Fichte, Schelling), criticandone l'aspirazione a dedurre l'unità di natura e libertà da un principio assoluto, a scapito della finitezza umana. Il volontarismo di Kroner, distinto tanto dall'Io fichtiano quanto dall'astrattezza schopenhaueriana, enfatizza l'ancoraggio kantiano alla concretezza storica e culturale, unificando il sistema filosofico nell'etica del dovere come fondamento della libertà. In continuità con le riflessioni del 1908 sulla "rassegnazione epistemologica", Kroner sottolinea come la logica trascendentale della *Critica della ragion pura* non oscuri la priorità delle questioni morali, evitando riduzioni biografiche o psicologiste a favore di un'analisi storico-culturale. La filosofia kantiana viene così definita quale un progetto centrato sulla prassi, in cui la libertà si realizza nell'azione etica, senza negare la frattura costitutiva tra determinismo naturale e autonomia del volere.

È costante nella sua filosofia un'interpretazione olistica di etica e teoria della conoscenza, in quanto in quest'ultima è inclusa anche una riflessione su come tale conoscenza si connette con la coscienza morale. Questa prospettiva viene mantenuta e ulteriormente sviluppata anche nella sua opera storiografica principale, già di impianto hegeliano, *Von Kant bis Hegel*. Hegel viene qui descritto come l'apice dell'idealismo tedesco, e tale periodo viene caratterizzato come una vera e propria età eroica della filosofia, un movimento di pensiero di tale forza che Kroner ritiene di poter paragonare al cristianesimo delle origini e alle sue speranze escatologiche[820]. È importante in particolare fare riferimento allo "spirito sistematico" e allo sforzo di elaborazione di un'interpretazione complessiva della realtà. E per Kroner, i successori di Kant si mantennero in questo coerenti allo spirito originario del filosofo del criticismo[821].

Kroner difende l'attualità dell'idealismo tedesco contro positivismo e materialismo, vedendo nella metafisica hegeliana non un relitto ottocentesco, ma una risposta perenne all'«urgenza dello spirito umano» di interrogare il senso ultimo del reale[822]. Il ritorno a Hegel, in questa prospettiva, non è un ritorno al passato, ma esigenza di ritrovare – oltre le frammentazioni moderne – un pensiero sistematico capace di coniugare rigore speculativo e profondità etica[823]. Interpretando Kant non soltanto quale

[820] Kroner 2020 [1921], 31.
[821] Kroner 2020 [1921], 41.
[822] Kroner 2020 [1921], 41.
[823] Kroner 2021 [1924], 11.

teorico dell'esperienza scientifica, ma quale pensatore profondamente orientato alla valorizzazione della libertà e della dignità umana, rimane costante l'interpretazione di Kroner per cui al principio della filosofia kantiana vi sia il primato della ragion pratica. Come egli stesso afferma, «la concezione etica del mondo proposta da Kant costituisce la chiave per comprendere l'intero edificio della sua filosofia»[824]. La struttura della coscienza investigata da Kant nell'Analitica trascendentale include infatti un'idea di regola che non si limita alla necessità teoretica e alla legalità normativa, ma implica un dover essere di natura etica. Da ciò deriva una stretta connessione tra intelletto e ragione, che, pur svolgendo funzioni apparentemente autonome, trovano il loro radicamento comune nella coscienza pratica. In tal modo l'intelletto, teorico per natura, è in collegamento con la ragione, pratica per definizione, formando un ponte tra teoretico e pratico. Per Kroner questo è il nucleo della "svolta copernicana" kantiana, ponendo la ragion pratica al centro del sistema filosofico. Tuttavia, in *Von Kant bis Hegel*, egli sostiene che Kant non ha sviluppato pienamente un sistema etico-filosofico, un compito che sarebbe stato avviato da Fichte e portato a compimento soltanto da Hegel. È per tali ragioni che Hegel rappresenta il culmine dello sviluppo postkantiano, con la sua capacità di integrare etica e speculazione in un sistema filosofico coerente. È sulla base di tali ragioni che Hegel «ha portato a termine l'eredità culturale europea». Si badi a interpretare quest'osservazione non nel senso, come spesso è stato fatto dalla storiografia, di una conclusione empirica della filosofia con Hegel, quanto come constatazione che con Hegel si raggiunge la posizione di uno spirito sistematico che nei suoi fondamenti è insuperabile e insuperato. Secondo Kroner, il sistema hegeliano rappresenta difatti una sintesi classica delle tradizioni greca, cristiano-medievale e moderna, tutte fonti che l'idealismo tedesco aveva raccolto nel loro patrimonio, inglobato e trasformato. Proprio per questa innervazione su problemi più che secolari, le considerazioni e le soluzioni date da Hegel ai problemi del suo tempo, per Kroner, rimangono attuali anche nel contesto del XX secolo, poiché incarnanti lo "spirito" di una ricerca sistematica che mira a concettualizzare rigorosamente i valori eterni, dopo un confronto con l'intera tradizione filosofica occidentale[825].

[824] Kroner 2020 [1921], 157.
[825] Kroner 2021 [1924], 12.

L'eredità di Windelband si manifesta anche nella riflessione metodologica, che Kroner continua a sviluppare. Nell'introduzione a *Da Kant a Hegel*, egli individua tre approcci fondamentali per analizzare la storia della filosofia: il metodo storico-culturale, il metodo biografico e il metodo sistematico. Il metodo storico-culturale colloca i sistemi filosofici nel contesto globale della loro epoca (politica, arte, religione, spiritualità), ricostruendone le radici culturali per restituirne l'organicità. Pur ambizioso, richiede un'analisi interdisciplinare complessa, data la forte stratificazione dei contesti. Il metodo biografico è centrato invece sulla vita interiore dell'autore (esperienze, conflitti personali), e offre intuizioni sull'evoluzione del pensiero (es. Dilthey, Cassirer), ma rischia di ridurre la filosofia a ricostruzione psicologica del pensatore analizzato. L'ultimo, il metodo sistematico (storico-sistematico) analizza i contenuti filosofici e il loro sviluppo interno, valutando i sistemi in base al contributo alla soluzione di problemi specifici della propria epoca, analizzando dialetticamente continuità e trasformazioni[826].

L'idea di storia della filosofia proposta da Kroner, in particolare la definizione del metodo storico-problematico, è fortemente influenzata dalla *Problemgeschichte* di Windelband. Per Kroner, come per Windelband, descrivere la filosofia come un continuum in cui i problemi vengono affrontati e riformulati in base alle esigenze di ogni epoca consente di superare una visione riduttiva della filosofia come mera collezione di dottrine personali. Nell'introduzione metodologica di *Da Kant a Hegel*, Kroner propone due modalità di attuazione del metodo storico-problematico sopra citato: da un lato, l'organizzazione dei problemi in gruppi tematici da seguire lungo un'intera epoca; dall'altro, l'analisi dei sistemi filosofici nel loro succedersi storico.

Ogni pensatore viene interpretato come rappresentante di un'idea che si sviluppa e si perfeziona nel tempo, secondo una logica storica. I sistemi filosofici sono visti in tal maniera non come costruzioni isolate, ma parte di un flusso continuo di pensiero che attraversa le epoche, rivelando connessioni profonde tra i vari momenti della storia della filosofia. Applicando il metodo storico-sistematico, Kroner descrive lo sviluppo dell'idealismo tedesco come un processo necessario che inizia con la *Critica della ragion pura* di Kant e culmina con l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel[827]. Questo sviluppo è per Kroner un esempio paradigmatico di progresso storico-filosofico, in cui

[826] Kroner 2020 [1921], 44-46.
[827] Kroner 2021 [1924], 429.

ogni pensatore contribuisce a chiarire e approfondire i problemi lasciati irrisolti dai suoi predecessori.

Kroner segue quindi lo schema proposto da Windelband nei suoi ultimi lavori, il quale, come visto, aveva già riconosciuto una necessità oggettiva nello sviluppo del pensiero, nel percorso che conduce da Kant, attraverso Fichte e Schelling, fino a Hegel, e nel suo caso anche nello sviluppo del movimento neokantiano, dalle prime esperienze vicine alla fisiologia fino all'elaborazione compiuta di una scienza della storia. Tuttavia, mentre Windelband attribuiva l'elemento conduttore alla costruzione di una *Kulturphilosophie* e rifiutava il metodo dialettico, Kroner rivaluta quest'ultimo come strumento fondamentale per la ripresa della metafisica nella filosofia postkantiana, ossia proprio quanto ne *Il rinnovamento dello hegelismo* veniva affermato di evitare. Il punto si comprende perché, secondo Kroner, l'idealismo tedesco non solo affronta i problemi lasciati aperti da Kant, ma li rielabora in una sintesi che integra etica, speculazione e metafisica. Egli vede in Hegel il punto culminante di questo processo e il recupero dell'idealismo tedesco è essenziale per superare i limiti del neokantismo.

5. La fine dell'"idealismo culturale"

Mentre Kroner individuava nella dialettica hegeliana la risposta alle aporie del criticismo, il neokantismo tentava nel frattempo di riadattarsi di fronte alle esigenze della realtà postbellica. Kroner celebrava la capacità di Hegel di trascendere i dualismi kantiani, ma occorre comprendere perché il neokantismo, nonostante i suoi sforzi di elaborare una *Kulturphilosophie*, sia stato considerato insufficiente nel mediare norma e concretezza storica. I limiti metodologici del neokantismo prefiguravano la necessità di un ripensamento radicale della filosofia della cultura. La stessa filosofia della cultura avrebbe preso direzioni ben diverse dai sentieri neocritici.

5. 1 Ultimi sussulti della *Kulturphilosophie* neokantiana

Nel suo classico studio sulla trasformazione della filosofia europea nel primo dopoguerra, Gerd Wolandt connota come *idealismo culturale* le correnti della

Kulturphilosophie di matrice neokantiana[828], individuandone l'ultimo esempio nell'opera di Reinhard Kynast, *Kant: Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins* (1928), tesa a sistematizzare il criticismo come teoria della coscienza culturale. A questa traiettoria si ascrivono altresì i contributi di Heinrich Rickert – in particolare *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924)[829] – e gli scritti di Rickert e Bruno Bauch sulla filosofia della vita (1920; 1927)[830], accomunati dal tentativo di integrare la *vitalità* nel sistema della validità (*Geltung*), superando i limiti del criticismo attraverso una mediazione tra *Wert* e *Wirklichkeit*. Wolandt ne legge l'impresa come parzialmente fallimentare: pur animati dall'intento di rinnovare il neokantismo per la nuova temperie culturale, tali sforzi non riuscirono a sciogliere il dualismo originario tra normatività e fatticità.

In questo panorama, Bauch emerge per Wolandt come ultimo erede della *Geltungsphilosophie*, perché prova l'ultimo esperimento di costruzione di un sistema filosofico ancora legato alla dicotomia kantiana tra valore e fatticità, struttura portante dell'idealismo neokantiano sud-occidentale[831]. L'esame della struttura e del fondamento della conoscenza, da un lato, e dell'espansione della conoscenza nelle scienze esatte, dall'altro, costituivano difatti il primo passo necessario per l'analisi culturale, offrendo al contempo un modello per la fondazione delle strutture costitutive degli oggetti nelle altre discipline. Tuttavia, proprio in questo ampliamento emergevano i principali limiti della filosofia della cultura[832].

Wolandt include nella sua analisi anche la scuola di Marburg, che, a suo avviso, riduceva l'epistemologia a una teoria della conoscenza scientifica naturale, concentrandosi principalmente sulla logica delle scienze esatte. La logica delle scienze dello spirito, o delle discipline che trattano fenomeni non scientifico-naturali, rimase, nel sistema teorico marburghese, un problema irrisolto. Si capisce allora che Wolandt evidenzi il fallimento parziale della filosofia della cultura nel trattare in modo adeguato le scienze dello spirito. Il modello epistemologico neokantiano, nato per le scienze naturali, fallisce a suo avviso nel tentativo di trasferirsi ai contesti culturali e storici. Questo limite segnala l'incapacità del neokantismo di elaborare una teoria della scienza che riconosca la specificità degli oggetti storici e culturali. Tale problema costituisce il

[828] Wolandt 1971.
[829] Rickert 1924.
[830] Rickert 1920; Bauch 1927.
[831] Wolandt 1971, 11.
[832] Wolandt 1971, 16.

punto critico della parabola dell'idealismo culturale nel suo complesso, evidenziando i suoi meriti, ma anche la sua incompiutezza sistematica.

Riguardo la scuola neokantiana sud-occidentale, condividiamo l'aspetto fondamentale del giudizio di Wolandt. Abbiamo visto nel corso dell'esposizione del pensiero di Windelband come il suo fenomenalismo si fondi sempre su una base logico-epistemologica. Tuttavia, quest'aspetto è inscindibile in generale da qualsiasi versione del criticismo. Per Wolandt, Rickert, sviluppando gli approcci del suo maestro Windelband, fece progressi significativi verso una logica delle scienze della cultura, ma anche la sua proposta non fu sufficiente. Il ricorso alla relazione ai valori (*Wertbeziehung*), pur essendo un contributo teorico significativo, non spiegava in modo adeguato la concretezza degli oggetti storici. Essa manca di chiarire la logica propria delle scienze dello spirito concreto (es. storia, arte, cultura). La relazione con i valori risulta insufficiente per spiegare la particolarità del fenomeno storico.

5. 2 La filosofia dei valori di Bruno Bauch

Cerchiamo di dar conto della fondatezza dell'affermazione di Wolandt per cui Bauch sarebbe il più coerente esempio della filosofia dei valori nella generazione successiva a quella di Windelband e Rickert. Professore all'università di Jena dal 1911 fino alla sua morte nel 1942, Bruno Bauch fu a lungo membro della *Kant-Gesellschaft*, da cui uscì nel 1916 in seguito alle numerose critiche ricevute dal suo articolo „Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie". In quest'articolo Bauch affermava in maniera netta le radici storico-concrete di una "nazione" e, parlando del contesto nazionale tedesco, distingueva in maniera netta lo spirito nazionale tedesco da quello dei "popoli ospiti", ossia in definitiva ebrei e rom. In seguito agli attacchi principali, da parte soprattutto di Hans Vaihinger, direttore della *Kant-Gesellschaft*, Hermann Cohen ed Ernst Cassirer, che scrisse una risposta[833], in cui tentava di definire il concetto di nazione intorno a un perno culturale (*Kulturstaat*), Bauch reagì uscendo dalla società kantiana.

[833] Cassirer 2008 [1916]. Bauch aveva inoltre sostenuto che un ebreo non poteva essere interprete di Kant. L'ebreo a cui si riferiva era con tutta evidenza Cassirer.

In quanto segue non si discuterà di questo lavoro e di questa polemica, né si cercheranno collegamenti tra gli aspetti logici del pensiero di Bauch e le sue posizioni politiche. Per verificare l'affermazione di Wolandt si prenderanno in esame un testo del 1915 pubblicato su *Kant-Studien*, *Idealismus und Realismus*, in risposta ad August Messer, storico della filosofia di formazione kantiana, promotore poi di un realismo critico, e *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923), sintesi matura del suo pensiero.

In *Idealismus und Realismus* la difesa dell'interpretazione windelbandiana di Kant si articola attraverso un'analisi del rapporto tra idealismo trascendentale e realismo, con un focus sul concetto di *Ding an sich* e sulla coerenza sistematica del criticismo. Bauch apre la riflessione ribadendo che Kant definisce il proprio idealismo "trascendentale" per distinguerlo dall'idealismo soggettivo di Berkeley, che riduce il mondo a rappresentazione psichica[834]. Windelband, seguendo Kant, rifiuta questa riduzione: l'idealismo trascendentale non nega la realtà empirica (realismo empirico), ma ne fonda la conoscenza su condizioni logico-trascendentali (spazio, tempo, categorie). La critica alla Scuola di Marburgo emerge qui[835]: mentre i neokantiani marburghesi enfatizzano l'epistemologia scientifica, Windelband e Bauch pongono al centro la dignità del soggetto morale, radicata nel dualismo irriducibile tra natura (determinismo) e libertà (autonomia).

Il riferimento al *Ding an sich* è cruciale: Kant, secondo Bauch, commette un errore logico, ossia trasforma la "funzione trascendente" dell'oggetto (il suo essere correlato al soggetto) in un'ipostasi metafisica, ossia in un "oggetto in sé" separato dalla conoscenza[836]. Questo scivolamento legittima il realismo dogmatico, che pretende di affermare una realtà indipendente dalla mediazione soggettiva, cadendo in una *contradictio in adiecto*, ossia di rivendicare verità scientifiche su un oggetto che, per definizione, trascende ogni conoscenza[837]. Windelband corregge questa ambiguità in quanto nella sua interpretazione il dualismo kantiano non è un'aporia, ma la condizione per la libertà morale. L'"essere-altro" dell'oggetto, la sua trascendenza, non implica infatti un'esistenza autonoma, bensì una relazione logica necessaria per l'oggettività della conoscenza[838].

[834] Bauch 1915a, 100.
[835] Bauch 1915a, 101.
[836] Bauch 1915a, 106.
[837] Bauch 1915a, 106-107.
[838] Bauch 1915a, 104.

Bauch approfondisce la distinzione tra verità immanente legata al soggetto e verità trascendente, che si riferisce alla validità oggettiva, criticando sia lo psicologismo, che riduce la verità a processi mentali sia il realismo dogmatico che ipostatizza la realtà. La soluzione risiede nel fare riferimento all'unità razionale del logos, il che equivale a dire che la verità è una funzione logica che media soggetto e oggetto, senza annullarne la distinzione[839].

Il ragionamento richiede un'analisi di tipo ontologico. L'oggetto ha una duplice natura, empirica in quanto è percepito attraverso le categorie trascendentali (spazio, tempo, causalità), trascendente in quanto trascende il soggetto singolo, ma non la possibilità della conoscenza in generale. Questo dualismo non è metafisico, ma logico: perché l'oggetto non è un "in sé" inconoscibile, ma sempre correlato della ragione. La critica a Schopenhauer è esemplare: il volontarismo metafisico, che riduce il mondo a rappresentazione di un soggetto creatore, viola il principio kantiano della mediazione critica[840]. Windelband, al contrario, per Bauch preserva la finitezza umana: l'azione morale si realizza nella tensione tra essere e dover essere, senza pretese di sintesi assoluta[841].

Bauch conclude rapportando l'idealismo trascendentale di Kant alla filosofia dei valori di Windelband. Contro la separazione platonica tra essenza e apparenza, Bauch ripropone la visione classica del filone Lotze-Windelband ossia di affermare che i valori non sono entità iperuranee, ma norme immanenti alla ragione pratica, che strutturano ontologicamente il reale[842]. Usando una citazione di Alois Riehl, «senza avere un ideale sopra di sé, l'uomo non può stare dritto nel senso spirituale della parola», egli mostra come i valori allo stesso tempo trascendono la contingenza storica ma si realizzano nell'azione concreta[843]. In questa prospettiva il reale viene strutturato come un campo di significati accessibile alla ragione. Il trascendentalismo è pertanto in maniera costitutiva un'etica. Rendendo il mondo intelligibile, esso lo rende anche modificabile secondo norme assiologiche. Windelband supera la dicotomia tra idealismo e realismo, unendo realismo empirico, che permette il riconoscimento della realtà e razionalità critica, che struttura la realtà stessa tramite i valori. Bauch, pertanto, mostra come l'idealismo

[839] Bauch 1915a, 107.
[840] Bauch 1915a, 100.
[841] Bauch 1915a, 101-102.
[842] Bauch 1915a, 114.
[843] Bauch 1915a, 115, che contiene anche la citazione di Riehl.

teleologico non sia un ritorno alla metafisica, ma un rafforzamento del criticismo. La sintesi windelbandiana, a suo avviso, preserva il dualismo natura-libertà come fondamento della dignità umana ed evita l'ipostasi del *Ding an sich*, mantenendo l'oggetto entro i limiti della conoscenza possibile. Inoltre, essa integra valori e realtà, mostrando come la ragione pratica strutturi sia l'agire morale sia la comprensione del mondo. Questa lettura, conclude Bauch, non solo difende Kant dalle semplificazioni postkantiane, ma offre un modello per una *Kulturphilosophie* capace di unire insieme scienza, etica e spiritualità[844].

Nonostante sia elaborato in un contesto storico-culturale radicalmente mutato, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* mantiene una coerenza sistematica con le tesi avanzate nel saggio del 1915, sviluppando ulteriormente l'analisi del nesso tra verità, valore e realtà. L'indagine si apre con un'analisi della fenomenologia della coscienza immediata, definita come quella modalità preriflessiva in cui verità (*Wahrheit*) e realtà (*Wirklichkeit*) non sono distinte. In tale strato della coscienza, come Bauch osserva nelle prime pagine del volume, «ciò che è vero coincide immediatamente con ciò che è reale, e viceversa»[845]. Questa identità originaria si riflette nel linguaggio ordinario, dove i due termini fungono spesso da sinonimi (ad esempio, «è vero che piove» vs. «è reale che piove»), rivelando una struttura ontologica non critica radicata nell'esperienza quotidiana[846].

Bauch individua tuttavia già nella stessa coscienza immediata una dialettica latente che prelude alla distinzione critica tra i due concetti. Pur nella sua immediatezza, la coscienza comincia a intuire differenze operative, come nel caso della contrapposizione tra l'esistenza di un oggetto materiale (es. una pietra) e la validità di una proposizione matematica (es. un'equazione). Mentre nel primo caso «realtà» rimanda a una presenza sensibile, nel secondo «verità» assume un carattere ideale e normativo. Questa ambiguità costitutiva dimostra che la coscienza immediata, pur non essendo ancora filosoficamente tematizzata, contiene già gli elementi per la successiva articolazione critica[847].

Il punto cruciale della riflessione bauchiana risiede nel mostrare come tale stratificazione non rappresenti una mera evoluzione epistemologica, ma riveli una struttura metafisica della ragione stessa. La compresenza di identità e differenza tra verità

[844] Bauch 1915a, 115.
[845] Bauch 1923, 5.
[846] Bauch 1923, 5-7.
[847] Bauch 1923, 6.

e realtà nella coscienza preriflessiva è, per Bauch, il segno di una tensione dialettica tra piano ontologico e gnoseologico che solo l'idealismo trascendentale può risolvere. Bauch radicalizza qui l'eredità kantiana: se per Kant la realtà è ciò che è determinato dalle categorie, per Bauch essa è già sempre permeata di verità come orizzonte di senso.

Bauch indaga il rapporto tra pensiero soggettivo e realtà oggettiva, concentrandosi sul ruolo costitutivo di sensazioni, atti cognitivi e categorie astratte (essere, identità, differenza) nella comprensione del reale[848]. Ricollegandosi a Cartesio, sottolinea come la percezione sensibile non costituisca di per sé conoscenza immediata della realtà: per acquisire significato, essa deve inserirsi in un quadro concettuale più ampio, definito da principi trascendentali quali l'essere, l'esistenza e la relazione identità/differenza. Questi principi, pur non avendo statuto ontologico autonomo (non sono "reali" nel senso di enti materiali), fungono da condizione necessaria per l'organizzazione del reale. Si consideri, ad esempio, un oggetto concreto come una casa: la sua identificazione come entità distinta presuppone l'applicazione dei concetti di identità (la casa è identica a se stessa) e differenza (si differenzia da altri oggetti). Tali categorie, benché non riducibili a proprietà fisiche, strutturano il pensiero, rendendo possibile l'esperienza ordinata del mondo.

L'analisi si estende alla filosofia parmenidea, in particolare alla celebre tesi «ἔστιν εἶναι» («c'è essere»). Bauch osserva che Parmenide, pur attribuendo all'essere un carattere fondativo, non ne chiarisce lo statuto epistemologico. Il termine «essere», infatti, non designa un'entità concreta, bensì un principio logico-astratto, paragonabile a concetti matematici come unità o totalità. Pur non esistendo materialmente, tali nozioni sono indispensabili al pensiero: senza di esse, non solo risulterebbe impossibile formulare giudizi, ma verrebbe meno la stessa possibilità di distinguere tra realtà e apparenza. In questo senso, essere, identità e differenza rappresentano condizioni trascendentali del conoscere, presupposti non empirici che rendono intelligibile l'esperienza.

Occorre distinguere, nell'affrontare il problema della fondazione metodologica della scienza, tra metodo (insieme di procedure tecniche) e metodologia (struttura concettuale che definisce l'oggetto e i criteri di verità di una disciplina)[849]. La metodologia non si limita a guidare la prassi scientifica, ma incide sulla stessa costituzione del reale indagato: è attraverso di essa che la scienza delimita il proprio

[848] Bauch 1923, 124 e sgg.
[849] Bauch 1923, 413-414.

campo d'azione, seleziona i fenomeni rilevanti e stabilisce i parametri per valutarne la veridicità.

Una corretta comprensione della metodologia richiede di superare una visione meramente strumentale. Nelle scienze naturali, ad esempio, l'enfasi su osservazione e sperimentazione non riflette un mero approccio pragmatico, bensì una precisa scelta epistemologica: presuppone che la realtà fisica sia governata da leggi universali, accessibili attraverso la misurabilità e la ripetibilità. Nelle scienze storiche, invece, la metodologia si orienta verso l'interpretazione di eventi singolari, riconoscendo il ruolo del contesto e della soggettività nell'analisi delle fonti.

Entrambi gli approcci condividono un nucleo comune che è l'obiettivo di produrre conoscenza oggettiva. Tuttavia, mentre le scienze naturali tendono a una descrizione nomologica (legata a leggi generali), quelle storiche privilegiano una comprensione idiografica (centrata sulla specificità degli eventi). La filosofia, conclude Bauch, svolge qui una funzione mediatrice: fornendo una riflessione critica sui presupposti delle singole discipline, permette di integrare i risultati scientifici in una visione unitaria della realtà, evidenziandone tanto la complessità quanto i fondamenti ultimi.

Bauch definisce la verità non come un'entità ontologica autonoma, bensì come un principio normativo che regola la corrispondenza tra proposizioni e realtà[850]. La sua validità non coincide con la realtà concreta: mentre quest'ultima è determinata da strutture trascendentali (essere, esistenza, identità, differenza), la verità opera come criterio di giudizio, permettendo di valutare la congruenza logica ed epistemica degli enunciati. In ambito scientifico, ad esempio, la verità non è un "dato" immediato, ma una costruzione metodologica che si adegua progressivamente alle leggi strutturali della realtà fisica. Questo non implica un relativismo, bensì riconosce il carattere dinamico della conoscenza: la verità scientifica emerge dall'interazione tra principi logico-formali (es. causalità) e l'indagine empirica, senza mai ridursi a mero rispecchiamento passivo del reale.

Il problema del valore della verità introduce una questione cruciale: se la verità, in quanto principio normativo, appartenga a una sfera assiologica separata dal piano ontologico. Bauch respinge sia il realismo ingenuo (che reifica la verità) sia lo scetticismo radicale (che la dissolve in convenzioni soggettive). La soluzione proposta è di tipo

[850] Bauch 1923, 467 e sgg.

trascendentale: la verità, pur non essendo un "oggetto", fonda la possibilità stessa del conoscere, configurandosi come condizione di intelligibilità del reale. Il suo statuto di valore risiede in questa funzione ordinatrice, che lega indissolubilmente dimensione logica e ontologica.

La relazione tra il valore e la realtà è indiretta: un valore non può mai essere "reale" nel senso concreto del termine. I valori non sono oggetti fisici, ma piuttosto concetti o principi che ci orientano nel nostro agire e pensare. Per esempio, un valore etico come la giustizia non è una realtà tangibile, ma una guida per la nostra azione. Il valore, quindi, non è mai "reale" in sé, ma si realizza sempre in relazione a una realtà o a un comportamento umano. Esso è quindi qualcosa che deve essere realizzato, ma non è mai immediatamente presente nella realtà in modo diretto. Il valore, come la verità, si configura come un "compito" (*Aufgabe*). Questo significa che il valore non è un dato di fatto, ma qualcosa che viene proposto o "imposto" a un soggetto come un compito da adempiere. Un valore, in quanto tale, è una "sfida" che un individuo deve affrontare per agire o pensare correttamente. Questo è il modo in cui Bauch compie il tentativo di risolvere il dilemma tra valore e realtà. Egli aggiunge che ciò che è "reale" non può essere un compito, e ciò che è compito non può essere una realtà concreta. Un compito (come il valore di agire eticamente) è sempre una direzione che si offre a un soggetto, un obiettivo che deve essere raggiunto, e quindi ha un carattere di "non-realtà" nel senso che non esiste come realtà tangibile, ma come aspirazione o obiettivo. La verità e il valore dipendono da un continuo processo di ricerca e realizzazione, piuttosto che da un'aderenza immediata alla realtà tangibile. È pertanto sottolineata la struttura paradossale del valore: pur essendo irreale in senso ontologico (non è un oggetto), esso possiede un'efficacia causale nel mondo reale, influenzando comportamenti e istituzioni.

La mediazione avviene attraverso il soggetto, che riconosce nel valore un "dover-essere" (*Sollen*) vincolante, distinto dall'essere (*Sein*) fattuale. Un rischio di questa discussione è quello della soggettivizzazione dei valori. La verità non è solo una proprietà oggettiva della realtà, ma è anche un valore che deve essere perseguito. Questo non implica che la verità sia "relativa" o "soggettiva", essa rimane oggettiva e universale ma il processo di ricerca della verità è sempre legato al soggetto che la cerca. In altre parole, la verità ha una *Geltung*, possiede un'universalità aprioristica (es. 2+2=4 vale

indipendentemente dal contesto), ma la sua scoperta richiede un impegno soggettivo, si manifestano come compiti che i soggetti devono cercare di realizzare nel mondo.

3. *Geschichte als Wissenschaft*: un'opera dimenticata

Walther Schulze-Soelde, discepolo di Windelband la cui opera rimane ai margini degli studi storiografici, è autore di un tentativo coerente di applicare i principi windelbandiani alla storiografia. Nel saggio *Geschichte als Wissenschaft* (1917), definito da Troeltsch «una trattazione precisa e istruttiva» del nodo gnoseologico della storicità[851], Schulze-Soelde elabora una rigorosa esegesi del criticismo kantiano, concentrandosi sul rapporto tra filosofia pratica e metodologia storica. La sua rilettura parte dall'assunto che, per Kant, la storia non costituisca un dominio epistemico autonomo né un problema di empiria fattuale, ma si configuri come «campo di attività morale» radicato nel postulato della libertà: spazio teleologico in cui l'umanità, attraverso l'autonomia della ragione pratica, assume il compito di realizzare le leggi morali immanenti al proprio divenire.

Tale impostazione – come sottolinea Troeltsch nella sua nota critica – permette a Schulze-Soelde di affrontare la spinosa questione dell'accesso alle alterità storiche: il problema della *Hineinversetzung* (immedesimazione), della riproduzione ermeneutica (*Reproduktion*) e della comprensione (*Verständnis*) delle soggettività trascorse viene risolto attraverso un modello metastorico che evita sia lo psicologismo riduzionista sia l'astrazione neokantiana di Rickert. Contro la «complicata connessione di individualità e valore» proposta da Rickert – accusata da Troeltsch di produrre una «grande incongruità» nel separare artificiosamente natura e cultura[852] –, Schulze-Soelde riconduce la logica storica a una sintesi dialettica tra soggetto conoscente e oggetto indagato, entrambi radicati in una metafisica della storicità analoga alla monadologia leibniziana o alla visione goethiana di *Dichtung und Wahrheit*.

In questa prospettiva, la specificità dell'oggetto storico – il «nuancenreiche Schaffen und Innenleben der menschlichen Seelen[853]» preservato nella tradizione – esige un rapporto organico tra metodo e ontologia: a differenza della scienza naturale, fondata

[851] Troeltsch 1919, 380.
[852] Troeltsch 1919, 378-379.
[853] Troeltsch 1919, 379.

sulla generalizzazione nomologica, la storiografia deve articolare una «sintesi selettiva» che emerga dalle stesse *soggettività riprodotte* e dalle loro condizioni esistenziali, riconoscendo la *Verwebung* (interconnessione) tra la logica dello storico e la realtà storica stessa. Troeltsch individua qui il merito capitale dell'opera: aver superato il dualismo rickertiano tra *Naturbegriff* e *Kulturbegriff* – residuo di un kantismo non pienamente storicizzato –, proponendo invece un realismo storiografico in cui l'«intreccio di oggetto e metodo» rispecchia la struttura metafisicamente stratificata dell'esperienza umana. Ne risulta una fondazione della storicità che, pur accogliendo la lezione windelbandiana sull'*idiografico*, la radicalizza in direzione antipositivista, anticipando le successive svolte ermeneutiche del Novecento.

Nell'analisi di Walther Schulze-Soelde, la filosofia kantiana della storia si configura come un campo di tensione metodologica: pur condividendo con le scienze naturali la ricerca di principi trascendentali, essa si differenzia radicalmente nel fondamento epistemico. Come evidenzia Schulze-Soelde in *Geschichte als Wissenschaft*[854], Kant delinea sì le condizioni di possibilità delle scienze naturali attraverso l'architettonica degli *a priori*, ma non fornisce un'analoga strutturazione sistematica per la storiografia. La storia emerge piuttosto come *sfera di autodeterminazione morale*, il cui significato si radica non in una necessità teoretica bensì in un'"intenzione pratica" (*praktische Absicht*) che orienta teleologicamente l'agire umano.

Schulze-Soelde individua tre snodi concettuali attraverso cui Kant trasforma la tradizionale nozione di storia:

1. Pur riconoscendo analogie formali (entrambe sottostanno a leggi), Kant nega ogni riduzionismo naturalistico. La storia incorpora la categoria della libertà – assente nella natura fenomenica – rendendola il *medium* privilegiato dell'autorealizzazione morale (cfr. *Kritik der Urteilskraft*, §83).

2. La storicità si costituisce attraverso la proiezione di una finalità pratica (*moralische Zweckmäßigkeit*) che, pur non pretendendo statuto scientifico, orienta l'umanità verso l'ideale regolativo del "regno dei fini" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67).

[854] Schulze-Soelde 1917, 12.

3. L'esperienza storica richiede un *surplus riflessivo* rispetto alle scienze naturali, integrando la libertà nel quadro categoriale. Ciò implica una logica dinamica che supera il determinismo fisico (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 562-586).

La sfida che Schulze-Soelde attribuisce alla modernità – trasferire il rigore critico kantiano dal *Naturweltbild* al *Geschichtsweltbild*[855] – rivela però i limiti intrinseci del criticismo: se Kant offre un metodo inappuntabile, la sua filosofia manca di una *fenomenologia della storicità*. È qui che Schulze-Soelde, seguendo l'insegnamento di Windelband, recupera Hegel: mentre il primo eccelle nella *Kritizität* metodologica, il secondo sviluppa un' "intuizione storica" (*geschichtliche Anschauung*) capace di cogliere le dinamiche concrete dello spirito oggettivo.

Schulze-Soelde si allinea alla schiera delle voci che in quello scorcio epocale proponevano di unire la metodologia critica di Kant con la capacità di Hegel di cogliere l'oggettività storica e le forze dinamiche della storia. Egli suggerisce che una filosofia della storia autenticamente critica debba integrare la finalità morale kantiana con la comprensione storica hegeliana, senza cadere nelle rigidità sistematiche del primo né nelle derive speculative del secondo. È degno di rilievo che nel proporre questa sintesi non intende ridurre la filosofia della storia di Hegel alle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, ma ne individua i principi fondamentali nella *Fenomenologia dello Spirito*, in cui la storia è intesa come un processo dialettico e in cui la libertà emerge attraverso continui conflitti e superamenti[856].

Nella storia, la libertà umana e il significato morale dell'agire umano si manifestano in modo processuale, attraverso l'interazione reciproca tra i valori universali e gli eventi storici. Questa versione di kantismo "arricchita da Hegel", per usare un'espressione eloquente, si fonda sulla costituzione morale dell'uomo come essere libero, il quale cerca di costruire il proprio destino storico come estrinsecazione della propria libertà.

È interessante collegare queste considerazioni di Schulze-Soelde a un'osservazione di Piovani in *Filosofia e storia delle idee*. Anche per Piovani la filosofia della storia hegeliana non va cercata primariamente nelle omonime lezioni, che nella sua lettura testimoniano un fallimento del sistema. La filosofia della storia, nella sequenza dei

[855] Schulze-Soelde 1917, 17.
[856] Schulze-Soelde 1917, 24.

regni, denota la debolezza del tentativo di tenere il senso del divenire storico nel suo stesso procedere. In effetti, Schulze-Soelde evidenzia che la forza della riflessione storica di Hegel risiede nell'analisi delle figure della *Fenomenologia dello Spirito*, dove l'accento è posto sulla dialettica tra libertà e necessità, piuttosto che nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che spesso rischiano di ridurre la complessità storica a un sistema artificialmente chiuso e teleologico. Per Piovani, in maniera analoga, la conclusione dello spirito oggettivo con la nascita del conflitto tra gli Stati, rappresenta un vulnus nell'impianto hegeliano, in quanto forza una storicizzazione dello spirito oggettivo, che però anziché risolversi in maniera immanente, spinge la storicità in un panlogismo, nel cosmo dello spirito assoluto[857].

Entrambe le analisi rilevano che tentativo di Hegel di inscrivere il valore (la razionalità storica) nella realtà (il divenire concreto della storia) porta a un'unificazione forzata in un disegno provvidenziale. Quando Hegel cerca di sistematizzare la storia come realizzazione della Ragione, finisce per sacrificare la pluralità e la contingenza storica sull'altare di un universalismo rigido. Schulze-Soelde tenta di superare questo limite attraverso una metafisica critica della storia che desume dalla monadologia leibniziana: ogni evento storico è centro di prospettiva morale nello spazio infinito della libertà[858].

6. Estetica, etica, dialettica, nuove direzioni: György Lukács

Nell'analizzare il rapporto tra György Lukács e la *Hegel-Renaissance* heidelberghese occorre mettere in evidenza la forma ibrida in cui l'influenza sia di Hegel sia del neokantismo sud-occidentale operano sulla sua evoluzione intellettuale. Non si può scindere l'opera giovanile di Lukács dal contesto storico-filosofico della Heidelberg prebellica. Qui ci si limiterà a una considerazione generale rapido sulle opere composte dal filosofo ungherese negli anni della sua permanenza in Baden. L'analisi ravvicinata di *Die Theorie des Romans* (1916), degli appunti preparatori per il mai ultimato progetto su Dostoevskij (1915-1918) e degli scritti riconducibili alla cosiddetta *Ästhetik* di Heidelberg

[857] Piovani 1965, 144.
[858] Cfr. §57 della *Monadologia*: E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata prospettivamente, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente punto di vista di ciascuna monade (Leibniz 2011, 85).

(1916-1918) rivela una costellazione concettuale in cui si intrecciano, in modo non sistematico ma fecondo, istanze filosofiche eterogenee[859].

In particolare, tali lavori – la cui pubblicazione integrale avverrà solo *post festum*, con tutte le implicazioni filologiche ed ermeneutiche che tale ritardo comporta – denotano un'appropriazione *critica* e *selettiva* della lezione hegeliana, attuata mediante un procedimento di assimilazione e superamento. Se da un lato emergono pregnanti riferimenti alla logica della storicità, alla categoria di totalità concreta (*konkrete Totalität*) e alla relazione triadica tra eticità (*Sittlichkeit*), arte e sistema, dall'altro si osserva un deliberato distanziamento dall'architettonica speculativa hegeliana, giudicata incapace di rendere conto dell'irriducibile antinomicità dell'esperienza estetica.

Questa posizione terza – sospesa tra il neokantismo della Scuola del Baden (con la sua enfasi sui valori trascendentali) e l'idealismo dialettico (con la sua teleologia immanente) – si configura come tentativo di fondare un'ermeneutica della forma artistica che, pur nutrendosi della *Enzyklopädie* hegeliana, ne rovesci l'asse gnoseologico: l'arte non viene più concepita come momento subordinato all'autoriflessione dello Spirito, bensì come sfera autonoma di rivelazione del reale attraverso la mediazione formale.

L'analisi lukacsiana della relazione dialettica tra individuo e società – fulcro della sua filosofia della storia – attesta un confronto serrato con la *Phänomenologie des Geistes*, riletta attraverso il prisma della crisi della civiltà europea degli anni di guerra. La categoria di "totalità problematica", centrale nella teorizzazione del romanzo come epopea dell'epoca della trascendenza perduta, rappresenta un emblematico caso di *Umfunktionierung* concettuale: l'eredità hegeliana viene riplasmata alla luce delle categorie esistenziali dostoevskiane e della critica weberiana alla razionalizzazione. Tale sincretismo teorico, lungi dal costituire una semplice fase di transizione, incarna piuttosto una metamorfosi epistemologica le cui implicazioni riverberano nell'intero arco della produzione successiva, anticipando, talvolta anche mediante l'influenza di Georg Simmel – pur nella sua incompiutezza progettuale – le successive svolte verso l'ortodossia marxista.

Die Theorie des Romans, a cui lavora nel 1916, ma che viene pubblicato solo nel 1920, rappresenta uno dei punti di contatto più evidenti tra Lukács e la tradizione hegeliana. Lukács considera la forma del romanzo come espressione della condizione

[859] Weisser-Lohmann 1989, 204–214; Kavoulakos 2015.

storica moderna, in cui l'unità organica tra individuo e società, tipica delle epoche precapitalistiche (es. l'epos classico), si è frantumata. Questa visione riflette l'influenza dell'idea hegeliana della storia come processo dialettico, dove i mutamenti delle forme culturali rispecchiano lo sviluppo dello Spirito. La disgregazione della totalità è evidente nelle problematicità della forma romanzesca[860]. Il romanzo riproduce infatti il conflitto tra il soggetto e il mondo oggettivo e rispecchia l'idea hegeliana dell'alienazione (*Entfremdung*), dell'individuo scisso dal contesto sociale e culturale che lo circonda. La forma romanzo con i suoi personaggi complessi e le trame frammentate ne è una dimostrazione.

Abbiamo detto che Lukács riprende la nozione hegeliana di totalità ma non l'assume ancora in un contesto sistematico, bensì riflette sulla necessità di un'organizzazione complessiva dei valori. La "totalità perduta" del romanzo moderno

[860] L'incipit dell'opera è rappresentativo della nostalgia per l'eticità che sprigiona dall'opera di Lukács: «Tempi beati quelli in cui è il firmamento a tracciare la mappa delle vie accessibili e da battere, rischiarandole alla luce delle stelle. Tutto è nuovo in essi e però familiare – avventuroso e insieme avito. Vasto è il mondo e tuttavia non più della propria casa, giacché il fuoco, che brucia nell'anima, divide la sostanza con le stelle; un taglio preciso separa il mondo dall'io, la luce dal fuoco, eppure esso non è tale da renderli per sempre stranieri; il fuoco, infatti, d'ogni luce è l'anima, e ogni fuoco di luce si riveste. Così, ogni atto dell'anima prende senso e pregnanza da questa duplicità: è compiuto nel senso e compiuto per i sensi: e pregno perché l'anima, durante l'azione, riposa in se stessa; ed è pregno perché l'atto si stacca dall'anima e, divenuto autosufficiente, cerca un centro suo proprio e traccia attorno a sé un circolo conchiuso. "Filosofia è propriamente nostalgia," dice Novalis "è l'impulso a sentirsi dovunque a casa propria". Dunque la filosofia, sia come forma della vita che come forma determinante della poesia e del suo contenuto, è sempre un sintomo dello strappo tra l'interno e l'esterno, un segno della differenza essenziale tra l'io e il mondo, dell'incongruenza tra l'anima e il fare. Per questo i tempi beati non hanno filosofia, oppure, il che è lo stesso, tutti gli uomini vivono in essi da filosofi, depositari dei fini utopistici di tutte le filosofie. Forse che il compito della vera filosofia non consiste nel tracciare quella mappa originaria? E qual è il problema del luogo trascendentale, se non quello di fissare la correlazione tra i moti rampollanti dall'interiorità più fonda e una forma ad essi sconosciuta ma assegnatagli fin dall'eternità, una forma che inviluppa tali moti in una simbolica redentrice? Si percorre allora con passione la via prestabilita dalla ragione, la via che conduce alla compiuta egoità, e nella follia trovano espressione i segni enigmatici, ma svelabili, di una potenza trascendente altrimenti condannata al silenzio. Di fatto non esiste ancora un'interiorità, poiché di fronte all'anima non v'è ancora esteriorità alcuna, nessuna alterità. A misura che l'anima va in cerca d'avventure e ad esse si consegna, il vero strazio della ricerca e gli effettivi pericoli della scoperta le rimangono ignoti: quest'anima non mette mai in gioco se stessa; non sa ancora di potersi perdere e non la sfiora il pensiero di doversi cercare. E l'età universale dell'epos. Qui non è una vita sicura o spassionata a donare a uomini e gesta i tratti di un'aspra gaiezza (tutto accade con la stessa mestizia e insensatezza dall'inizio dei tempi, solo i canti consolatori suonano più acuti o più opachi), bensì la conformità degli atti alle istanze interiori dell'anima: volontà di grandezza, di espansione, d'interezza. Quando l'anima non sa ancora di abissi interiori che l'invoglino alla caduta o la traggano ad altezze impraticabili; quando la divinità che domina il mondo distribuisce i doni incogniti e arbitrari del destino e si para dinanzi all'uomo, inconcepibile eppur nota e vicina, come usa il padre di fronte al bambino, allora ad ogni atto corrisponde un acconcio panneggio dell'anima. Essere e destino, avventura e perfezione, vita ed essenza, diventano concetti identici. Sicché la risposta da cui prende forma l'epos è rivolta a questa domanda: come può la vita farsi essenziale? L'inimitabilità di Omero, la sua irraggiungibilità – e a rigore solo i suoi poemi sono epici –, siede sul fatto che egli ha trovato la risposta prima che il cammino dello spirito nella storia rendesse esplicita la domanda» (Lukács 1999 [1920], 21).

esprime la mancanza di una sintesi tra etica ed estetica, centrale nel sistema hegeliano, da lui immaginata in queste opere come ideale normativo. Hegeliana è senz'altro nell'analisi la storicizzazione della forma artistica romanzesca: il romanzo non sia una forma estetica assoluta, ma una risposta contingente a specifici sviluppi storici e sociali.

L'uso selettivo e strumentale delle categorie hegeliane in *Die Theorie des Romans* rende quest'opera un esempio paradigmatico di alcuni temi della *Hegel-Renaissance* e del suo intreccio con le tematiche estetiche e filosofiche del primo Novecento. Nel caso di Lukács si può parlare in questa fase di un *hegelismo parziale* o *selettivo*. Se Lukács accetta il principio hegeliano secondo cui le forme artistiche si sviluppano storicamente in risposta a determinate condizioni socioculturali e vede nel romanzo, la forma artistica della modernità, segnata dalla perdita della totalità e dall'alienazione dell'individuo, riprendendo, in continuità con l'estetica hegeliana la dialettica tra l'individuale e l'universale, questa stessa dialettica non è tesa alla ricostruzione di un sistema, ma all'analisi specifica della modernità[861].

Per Hegel, inoltre, l'estetica e l'arte occupano un ruolo sistematico nella progressione dello Spirito, culminando nella filosofia. Lukács critica questa prospettiva, ritenendo che l'arte moderna, e in particolare il romanzo, non possano più rappresentare una sintesi assoluta della realtà. A suo avviso il romanzo esprime soprattutto la soggettività problematica del moderno. Questo lo avvicina più a una riflessione esistenziale (influenzata da Kierkegaard) che a una visione sistematica. Il romanzo, per Lukács, non è la celebrazione di una totalità ricomposta, ma la testimonianza di una frammentazione irriducibile. Il suo non è, per così dire, un hegelismo "senza estetica hegeliana", ma un hegelismo che trasforma profondamente l'estetica hegeliana, adattandola alla propria analisi.

Lukács condivide con la *Hegel-Renaissance* la preoccupazione per la frammentazione della cultura moderna. *Die Theorie des Romans* riflette questa tensione, trattando il romanzo come la forma d'arte della modernità alienata, in cui la totalità è perduta ma rimane un'aspirazione dell'individuo. Allo stesso tempo anche il rapporto tra Lukács e il neokantismo sud-occidentale è decisamente sui generis, e si articola attorno a questioni metodologiche e filosofiche fondamentali, in particolare per il tentativo di integrare la riflessione sui valori trascendentali nell'analisi della realtà storica. Lukács

[861] Lukács 1999 [1920], 62-75.

opera, pertanto, un'ibridazione teorica tra Hegel e il neokantismo sud-occidentale, specialmente nella sua riflessione di carattere logico-categoriale e sull'estetica. Come visto, Windelband vede le categorie come strumenti per comprendere i valori e l'organizzazione della realtà culturale, in un contesto che integra la storicità nel trascendentale. Non si tratta di categorie costitutive come in Kant, ma riflessive, in quanto mediano tra l'esperienza storica e i principi universali della ragione. Partendo da questo, Lukács si avvicina a Hegel, poiché rifiuta la semplice funzione normativa delle categorie. Egli le vede come momenti dialettici reali che riflettono e al contempo operano sulla totalità storica. Nel cercare di conciliare l'apertura storica del neokantismo con la concretezza dialettica hegeliana, egli concepisce le categorie estetiche come storicamente determinate. Il romanzo, forma tipica della modernità, non è un fenomeno eterno, ma una risposta a specifici bisogni culturali e storici. Lukács eredita dal neokantismo l'idea che l'estetica sia una sfera autonoma, regolata da proprie categorie, tuttavia, integra attraverso una reinterpretazione critica di Hegel queste categorie in una totalità dialettica.

Non è da sottovalutare inoltre l'influenza di Lask, che appare in parte anche in *Die Theorie des Romans*. Lask considerava le categorie come nesso inscindibile forma-contenuto, strutture trascendentali operanti come terzo mediatore tra il particolarismo dell'esperienza e l'universalità del valore[862]. Lukács forza in senso dialettico tale concezione radicalmente anti-psicologistica nella sua analisi del romanzo come forma della modernità: le categorie non sono più semplici strumenti gnoseologici, ma figure hegeliane della contraddizione, che riflettono l'alienazione dell'individuo nella società borghese.

Tali torsioni concettuali presuppongono un esplicito superamento dei limiti del neokantismo sud-occidentale. Se per Windelband la teleologia etica conserva un carattere regolativo e anti-dialettico – orientato alla fondazione di valori trascendentali –, Lukács opera un rovesciamento: la teleologia diviene immanente alla prassi storica, strumento per decifrare le antinomie della modernità capitalista.

Questo slittamento si radica nell'ambiente heidelberghese, crogiolo di confronto tra neokantismo, fenomenologia e nascente marxismo, dove la ricezione di Hegel assume connotati spesso antitetici. Mentre Windelband strumentalizza Hegel in funzione di una filosofia dei valori ancorata all'orizzonte del dover-essere, Lukács ne recupera la

[862] Lask 2016 [1911].

dialettica storico-concreta come chiave per smascherare le strutture oggettive. La categoria hegeliana di "totalità" viene così emancipata dalla sua funzione sistematica e ristabilita come critica dell'ideologia: se in Windelband lo Spirito hegeliano si sublima in un idealismo assiologico, in Lukács esso si incarnerà nei lavori successivi nella lotta tra forme di coscienza e rapporti di produzione.

7. La *Theorie der Dialektik* di Jonas Cohn

Meno estrinseco rispetto a quello di Schulze-Soelde o dello stesso Windelband era il confronto di Jonas Cohn con il pensiero di Hegel. Le sue prime opere sono destinate, senza dimenticare una *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant* (1896) e l'Allgemeine Ästhetik (1902), a studi di carattere estetico, e filosofico-culturale. Anch'egli, in maniera classicamente kantiana, dedica i suoi studi alla questione della conoscenza e all'elaborazione della realtà attraverso una lente filosofico-culturale. La sua partecipazione alla *Hegel-Renaissance* che segue la Guerra Mondiale è *sui generis* e rivolta al recupero della logica dialettica hegeliana. La sua *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie* (1923) si colloca cronologicamente nello stesso anno di *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* di Bruno Bauch e tra il primo e il secondo volume della ricostruzione storica *Von Kant bis Hegel* (1921-1924) di Richard Kroner. Essa non si può tuttavia considerare *stricto sensu* hegeliana.

L'opera di Cohn si distingue per il suo approccio teoretico alla dialettica, pur non tralasciando una trattazione delle origini storiche della dialettica stessa. Il libro va quindi visto come una riflessione sistematica, e critica, propugnatrice della dialettica come principio di conoscenza. Esso viene recepito come ulteriore manifestazione del maggiore interesse che la filosofia hegeliana andava ottenendo in quegli anni. Al clima contribuisce anche la ripubblicazione delle opere hegeliane nelle edizioni a cura di Georg Lasson, e la scoperta e pubblicazione di inediti del filosofo di Stoccarda, sull'onda lunga di quanto fatto nei primissimi anni del Novecendo da Wilhelm Dilthey e il suo allievo Hermann Nohl. Si deve infatti a Franz Rosenzweig la prima pubblicazione di un testo decisivo per la comprensione dell'evoluzione giovanile di Hegel, ossia *Il più antico programma dell'idealismo tedesco*, da lui rinvenuto nel 1913 nella biblioteca di Berlino, già "terreno di caccia" di Dilthey e Nohl, e prontamente presentato, allegato da un ampio commento,

con l'intermediazione di Heinrich Rickert presso l'Accademia delle Scienze di Heidelberg nel 1914 (seppur pubblicato solo nel 1917, con un ritardo dovuto alla guerra mondiale in corso)[863]. La sicura attribuzione a Hegel dell'inedito da parte di Rosenzweig (che comunque lo collocava all'interno di un dibattito serrato con Schelling) è stata nei decenni oggetto di discussione; tuttavia, il modo in cui in quegli anni la filosofia hegeliana veniva recepita era innegabilmente influenzato dall'enfatica conclusione del testo proposto da Rosenzweig a commento, che rinveniva in questo brevissimo inedito una continuità dello "spirito di sistema nell'idealismo tedesco" sia in Schelling sia in Hegel. Era stato di enorme influenza per l'introduzione agli studi idealistici dello stesso Rosenzweig un altro filosofo e teologo di tradizione heidelberghese, Hans Philipp Ehrenberg, autore già nel 1911 di un libretto molto peculiare, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*[864], in cui proponeva una nuova *Aufhebung* tra la filosofia hegeliana ortodossa e il successivo neokantismo.

Jonas Cohn non condivide invece con Ehrenberg un'adesione così stretta agli schemi hegeliani. La teoria dialettica di Cohn viene da lui definita "utraquismo", in quanto egli considera i due elementi come entrambi positivi che danno luogo alla sintesi, quella che egli definisce la *Prävalenz des Positiven*[865]. Cohn si propone di andare oltre il pensiero hegeliano, che a suo avviso ipostatizza in maniera improvvida in una filosofia dell'assoluto le conclusioni a cui era giunto in quel momento[866]. Nel libro Cohn lavora a una sua logica, che mira a ricostruire il sistema delle pure forme del pensiero, quali si rivelano intrinseche all'io universale: egli ritiene che il pensiero esista solo come ideale e fine, a cui il pensiero individuale deve adeguarsi per esser valido. La dialettica, per Cohn, non è solo un metodo storico o una parte di una tradizione filosofica, ma è il principio che definisce la natura stessa del pensiero. Essa è, infatti, la trazione che muove il pensiero al di là delle opposizioni apparenti, e non la loro semplice risoluzione o eliminazione, rendendolo un processo in continua evoluzione. Nel passaggio da una figura a un'altra, la dialettica non fa altro che rendere esplicito ciò che, nel pensiero umano e nella realtà, è intrinsecamente contraddittorio. La contraddizione non è da

[863] Rosenzweig 1917.
[864] Ehrenberg 1911.
[865] Cohn 1923, 159.
[866] Si veda in particolare il capitolo *Absolutes und Dialektik*, Cohn 1923, 339.

considerarsi un errore da eliminare, ma una dinamica che spinge la filosofia a un approfondimento continuo.

Cohn si distacca da chi riduce la dialettica a un mero strumento tecnico della filosofia idealista, e la reinterpreta come il cuore pulsante del pensiero filosofico stesso. La questione centrale nella critica cohniana risiede però nel fatto che Hegel, anziché articolare una dialettica tra razionale e reale, si sia arrestato a una prematura *Identitätsphilosophie*. Qui si palesa l'humus neokantiano della posizione coehniana: nell'aver omesso di tematizzare il reale come problema, come *Aufgabe*, l'idealismo hegeliano sarebbe incorso in una indebita reificazione del dato fattuale. Piuttosto che vedere la contraddizione come un momento dinamico e aperto, Hegel avrebbe forzato una risoluzione della contraddizione, "spegnendo" a un certo punto il conflitto con il sapere assoluto, senza lasciarlo come un problema inesauribile, e, per Cohn, in questo senso dialettico. Ciononostante, permane nella lettura cohniana il riconoscimento del decisivo apporto hegeliano, ossia l'intuizione geniale della positività della contraddizione. Contro le vulgate distorsive, Hegel non sostenne infatti la pensabilità dello *contradictio in adiecto*, bensì colse nella contraddizione il principio di movimento del pensiero – l'inquietudine speculativa che trascende ogni posizione determinata. Il vizio originario dello hegelismo risiederebbe in sostanza nell'aver omesso di tematizzare quale struttura portante della conoscenza la dialettica ultima tra forma-contenuto e pensiero-esperienza. Ciò non inficia, tuttavia, il nucleo di verità del sistema,

Riferendosi a Hegel, Cohn afferma: «dovremmo finalmente smettere di filosofeggiare come se questo potente spirito non fosse esistito»[867]. La prima parte del libro è costituita da un'introduzione storica in cui la dialettica viene tracciata da Eraclito a Hegel e Schleiermacher. Kant, per il suo ideale matematico-fisico di conoscenza, giunse di necessità a sviluppare un esame dialettico dello Spirito a partire dalla filosofia del XVII e XVIII secolo. Nella ricostruzione di Cohn, Hegel arrivò alla soluzione dell'incompletezza lasciata da Kant, in quanto giunse alla concezione dell'assoluto come completamente dialettico[868].

Nell'ermeneutica di Cohn, poiché il "sistema della ragione" hegeliano si proponeva l'ambizioso fine di mostrare la totalità del Vero – anzi, di mostrare l'intera

[867] Cohn, 1923, 43.
[868] Cohn 1923, 43-44.

verità in ciascun momento della sua architettonica speculativa –, ne conseguiva con stringente necessità logica che il processo stesso del pensiero dovesse strutturarsi secondo una dinamica autotrascendente e di matrice dialettica. Cohn usa degli esempi per esporre la teoria sistematica della dialettica. Alcuni sono la dialettica della potenza e del diritto nella sfera dei problemi sociali e politici, della forma e del contenuto nell'opera d'arte, e del tempo e dell'atemporale. Tali binomi sono concetti che, se separati l'uno dall'altro, inevitabilmente si trasformano l'uno nell'altro. La loro relazione è dialettica in senso forte: ogni tentativo di fissare un solo termine conduce ad antinomie, risolvibili solo attraverso un processo di riflessione infinito. Il risultato non è sintesi pacificata ma un equilibrio di opposti carico di tensione, processo perennemente *in fieri*.

La dialettica intesa da Cohn traccia le distinzioni nel modo più netto e chiaro possibile e poi mostra che i termini opposti non possono essere pensati separatamente l'uno dall'altro. Ognuno, pensato da solo, passa nell'altro. Il risultato contiene il processo con cui è stato raggiunto, e in questo risultato, la contraddizione, l'occasione e la necessità di una nuova dialettica, non è assente. Il processo non è dialettico se porta a un semplice miscuglio o concetto intermedio, come ad es. il grigio tra il bianco e il nero. Si badi che i concetti opposti devono essere posti chiaramente e definitivamente e mantenuti nella loro distintività durante tutto il processo; nel risultato, tuttavia, li afferriamo nella loro correlazione dialettica e nella loro interdipendenza.

La teoria dialettica di Cohn vuole sfuggire a possibili accuse di totalitarismo logico. Non tutto il nostro pensiero è dialettico: esistono due grandi campi di pensiero non-dialettico: il pensiero pratico (orientato all'azione immediata), da un lato, e il pensiero delle scienze speciali (analitico-riduzionista), dall'altro[869]. Anche in questi campi, tuttavia, si finisce prima o poi tra le braccia della dialettica. La vita pratica porta necessariamente alla dialettica del pensiero etico, mentre le scienze speciali, considerate nel loro complesso, portano alla dialettica della teoria della conoscenza e della metafisica. Le scienze speciali per loro natura escludono la dialettica, ma lo fanno in virtù di una limitazione del pensiero entro un campo speciale ben definito da alcune assunzioni di partenza che non sono oggetto di indagine, concentrandosi su metodi analitici e riduzionisti. Non appena infatti passiamo a indagare i presupposti e i fini delle scienze speciali, troviamo nuovamente la dialettica. La relazione della biologia e della psicologia

[869] Cohn 1923, 117 e sgg.

con la dialettica, tuttavia, è ancora più stretta di quella delle scienze matematiche. Nel caso della biologia e della psicologia, i concetti fondamentali coinvolti, vita e coscienza, sono essi stessi profondamente dialettici. In queste scienze, quindi, è solo con difficoltà che la dialettica viene tenuta fuori e l'indagine mantiene il suo carattere scientifico-speciale. Più di tutte le altre scienze, la biologia e la psicologia portano in sé l'inquietudine della filosofia; esse sono profondamente problematiche, come la filosofia stessa. Cohn evidenzia come concetti centrali di queste scienze — come la vita e la coscienza — siano intrinsecamente dialettici, in quanto implicano necessariamente relazioni individuo-mondo e soggetto-oggetto irriducibili a causalismo meccanicista.

Un altro punto di grande rilevanza nella filosofia di Cohn riguarda il concetto di giudizio[870]. La dialettica si manifesta, per Cohn, anche nella natura del giudizio, che non può mai essere separato dal sistema complessivo della conoscenza. Ogni giudizio è inserito in un contesto più ampio, e nessun giudizio può essere considerato vero senza riferirsi all'intero sistema di pensiero in cui si inserisce. Questo porta Cohn a un punto cruciale della sua filosofia: ogni principio, come il principio di contraddizione, non può essere applicato senza considerare le altre categorie del sistema. Ogni giudizio è dialettico, perché è sempre collegato a un processo che lo oltrepassa e lo integra in una totalità superiore. In altre parole, il giudizio filosofico non è mai definitivo: è sempre parte di un movimento continuo, di un divenire.

Nella natura del giudizio ci sono già i semi della dialettica. Il valore che governa il processo di giudizio, cioè la verità, è applicabile solo ai singoli giudizi separati; dall'altro lato, nessun giudizio è veramente separabile dal sistema di conoscenza. Per spiegare il significato dei termini coinvolti in qualsiasi giudizio, è necessario un numero indefinito di altri giudizi; ogni giudizio punta a un contesto generale, che in fin dei conti è l'intero sistema della conoscenza. Anche il principio di contraddizione presuppone altri giudizi a cui deve essere applicato. Pertanto, ogni giudizio è vero solo se considerato in un processo di movimento verso l'intero. Il giudizio è dialettico anche in quanto rappresenta una combinazione di materia e forma, di fatto dato e relazione logica. È l'elemento materiale irrazionale presente nella conoscenza che porta al *Satz der Prävalenz des Positiven*.

[870] Cohn 1923, 230 e sgg.

Cerchiamo di sciogliere questo nodo teorico: Cohn intende sostenere che in ogni esperienza contiene un elemento positivo che deve trovare posto nell'organizzazione globale e sistematica della conoscenza, ed è al di là della possibilità di una negazione assoluta. La materialità deve cioè essere anch'essa inglobata in un sistema razionale, pur concependo tale razionalità come eccedenza ed eteronomia rispetto a una totale sussunzione logica. Questi due ideali, l'ideale dell'inclusione completa del fattuale, e la richiesta di un sistema razionale perfetto, sono dialetticamente correlati tra loro, e alla fine convergono. La fonte finale della dialettica, tuttavia, è la dialettica dell'io, della coscienza di sé. Oltre la dualità di materia e forma nella conoscenza e la corrispondente dualità nell'ideale della conoscenza, c'è il fatto che l'io puro trova se stesso solo nel non-io; e che l'oggetto, per quanto estraneo al pensiero, viene tratto nella conoscenza solo sotto le forme dell'io. Il sé è presupposto ovunque; ma questa "scintilla" sarebbe estinta se non avesse "combustibile estraneo al pensiero". La dialettica autentica esige rigore logico unito a *Widerspruchshaltigkeit* (capacità di sostenere contraddizioni).

La dialettica nella formulazione di Cohn può essere confrontata con la proposta di Siegfried Marck, che nella sua opera *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929-1931)[871], teorizza una *kritische Dialektik* come una *Grundmethode* filosofica, che non sia solo un semplice "punto di vista". Il senso di questa dialettica risiede nella tensione insuperabile tra il soggetto esistente e il dominio della validità (*Geltungsbereich*). Rifiutando ogni costruzione di un soggetto ideale, Marck evidenzia proprio l'importanza di accettare la polarità irrisolta tra esistenza e norma. Questa prospettiva non mira a una sintesi finale, ma a una riflessione critica permanente, in cui la dialettica diventa lo strumento principale per affrontare le contraddizioni intrinseche della riflessione filosofica. Entrambi concordano nel rifiutare sintesi definitive, ma divergono sullo statuto della soggettività: per Marck è esistenziale; per Cohn, trascendentale-sistemica.

8. Considerazioni finali sullo hegelismo di Heidelberg

[871] Marck 1931.

L'analisi condotta nella presente ricerca mostra come la ricezione dello "Hegel sud-occidentale" affondi le sue radici nell'opera di Kuno Fischer. Attraverso una mediazione tra l'eredità kantiana e il sistema hegeliano, Fischer fornisce alla generazione successiva – in particolare a Windelband – gli strumenti storico-metodologici per rielaborare criticamente la fondazione gnoseologica del neokantismo. Windelband, concentrandosi su un criticismo teleologico volto a indagare la cultura moderna, si distanzia però dallo schema rickertiano della *Wertrealisierung* e della logica della conoscenza storica.

Questo capitolo conclusivo rappresenta il punto in cui convergono le direttrici teoretiche, storiografiche e metodologiche tratteggiate in precedenza. Nei capitoli precedenti si costruisce un doppio movimento: da un lato, l'analisi del neokantismo sud-occidentale come rielaborazione del criticismo kantiano in chiave assiologica; dall'altro, l'individuazione progressiva di tracce di un'idea di razionalità storica e speculativa che affondano le loro radici nell'idealismo post-kantiano, in particolare hegeliano. In questo capitolo finale le due linee sono state intrecciate: da un lato, il *milieu* heidelberghese è descritto come cartografia della rifunzionalizzazione critica di Hegel; dall'altro, si mostra come tale rifunzionalizzazione non costituisca una deviazione occasionale ma un esito comprensibile per l'isomorfismo tra le tensioni concettuali del paradigma *südwestdeutsch* e la crisi del contesto storico della Mitteleuropa post-ottocentesca. Il capitolo non è concepito pertanto come un epilogo, bensì quale "luogo teoretico" (*theoretischer Ort*) in cui diventa possibile seguire uno dei percorsi del transito storico-filosofico dalla logica della validità alla logica della storicità.

Questi autori liminari tra neokantismo e neohegelismo presi qui in considerazione elaborano una piattaforma da cui si può meglio osservare la riconfigurazione del progetto neokantiano sudoccidentale alla luce delle tensioni novecentesche. Funziona come camera di risonanza per l'istanza di transizione dal criticismo kantiano a una filosofia della cultura influenzata da matrici idealistiche, in particolare hegeliane. L'espressione hegeliana contenuta nel titolo, della rosa nella croce del presente, funge da cifra ermeneutica: l'intento è mostrare come, all'interno di un impianto apparentemente ostile a Hegel, sussistano e riemergano elementi strutturali del suo pensiero, opportunamente rifunzionalizzati nel contesto della crisi del paradigma normativo e della cultura borghese post-idealistica.

Gli sviluppi della scuola badense nei primi decenni del ‘900 – ad esempio, le riflessioni di Lask, con la sua riformulazione della logica trascendentale, o le posizioni di Kroner sulla priorità della prassi – rivelano i limiti del razionalismo critico di questa scuola di fronte alla crisi postbellica. La Grande Guerra, con il suo trauma collettivo e il collasso degli ideali ottocenteschi, rende evidente l’insufficienza degli strumenti speculativi nel colmare lo iato tra soggetto e oggetto. È in questo contesto che autori come Kroner e i *Logosler*, o Lukács, pur eredi del dibattito neokantiano, operano quello che, riprendendo Jacobi, può definirsi un “salto nella fede”: un abbandono della ragione formale a favore di una dialettica concreta, orientata all’azione storica (si veda, ad esempio la *Teoria del romanzo* di Lukács).

Le aporie della scuola sud-occidentale – tra cui l’astrattezza del sistema dei valori di Rickert e le incoerenze nel rapporto tra etica e politica – ne attestano il ruolo sintomatico della trasformazione novecentesca della razionalità filosofica. Esse incarnano infatti la tensione novecentesca tra razionalità e irrazionalità, accomunandosi così a temi che troveranno sviluppo in correnti come la fenomenologia, l’umanesimo marxista, l’esistenzialismo o l’antropologia filosofica.

Sabato Danzilli (Università di Catania/Universität Heidelberg)

Zwischen Kritizismus und Dialektik: Eine Untersuchung zur Logik historischer Erkenntnis im Neukantianismus Wilhelm Windelbands

ZUSAMMENFASSUNG

Einleitung

Die Mitte des 19. Jahrhunderts markiert eine tiefgreifende epistemologische Neuorientierung der deutschen Philosophie, bedingt durch das Scheitern der Revolutionen von 1848-49 und die zunehmende Dominanz der Naturwissenschaften. Innerhalb dieses Spannungsfeldes etabliert sich der Neukantianismus als paradigmatische Wende, die sich explizit von der spekulativen idealistischen Metaphysik distanziert und stattdessen auf eine methodisch fundierte Erkenntniskritik rekurriert. Das vielzitierte Diktum »Auf Kant muss zurückgegangen werden!«, das Otto Liebmann in *Kant und die Epigonen* (1865) programmatisch in jedes Kapitel einfügt, spiegelt diesen methodologischen Anspruch wider.

Der Neukantianismus konstituiert sich erst als epistemologische Forschung, die sich auf die Möglichkeit und die Bedingungen der Erkenntnis konzentriert. Diese anfängliche epistemologische Beschränkung provoziert jedoch sowohl Zustimmung als auch interne Kritik. Die Reflexion über diese Begrenzung ist für eine adäquate historiographische Analyse unverzichtbar, da die Selbstdeutung der Neukantianer nicht immer mit den wirklichen Entwicklungsprozessen übereinstimmt. Eine sachgerechte Rekonstruktion erfordert daher eine systematische Kontextualisierung innerhalb der wissenschaftlichen und intellektuellen Landschaft des 19. Jahrhunderts. Das methodologische Werk setzt eine doppelte Perspektive voraus: Zum einen muss die Stellung der Philosophen in ihren jeweiligen intellektuellen Netzwerken herausgearbeitet werden, zum anderen muss die Dynamik ihrer Theorien innerhalb der übergeordneten philosophischen Entwicklung verfolgt werden. Die historische Analyse dient dabei nicht

nur einer deskriptiven Systematisierung, sondern einer tiefgehenden Strukturanalyse philosophischer Problemstellungen und ihrer internen Umwandlungen.

Innerhalb des Neukantianismus unterscheidet man zwei Hauptströmungen: die Marburger Schule und die Südwestdeutsche Schule mit ihren Zentren in Heidelberg, Freiburg und Straßburg. Während die systematische Einwurzelung der Marburger Schule im Kontext der deutschen Tradition des Idealismus weit bekannt ist, fehlt eine entsprechende Untersuchung für die südwestdeutsche Richtung in Bezug auf ihr Verhältnis zur Hegelschen Philosophie. Ziel dieser Studie ist es, die Präsenz hegelianischer Elemente innerhalb des südwestdeutschen Neukantianismus von dessen Entstehung bis zu seiner Transformation in den 1920er Jahren wiederzuentdecken.

Bereits Verfassern wie Ernst Troeltsch, Siegfried Marck sowie später György Lukács und Richard Kroner wiesen auf eine untergründige Verbindung zwischen Neukantianismus und Neuhegelianismus hin. Besonders Wilhelm Windelband, als Leitfigur der südwestdeutschen Schule, spielte eine entscheidende Rolle in der akademischen Wiederaufnahme hegelscher Fragestellungen. Aus der Analyse der Werke Windelbands lässt sich ableiten, dass eine Vaterschaft des Verfassers über den Neuhegelianismus nur dann vermutet werden kann, wenn wir dieser eine funktionale Konnotation zuschreiben. Damit ist gemeint, dass die Windelbands Werke zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine historische Funktion in die Weiterführung des Interesses in der Hegelsche Philosophie spielte. Er verlieh dem Hegelianismus wieder volle akademische Legitimität und stellte das Interesse an einer Untersuchung über den Sinn der Kultur und der Philosophiegeschichte wieder her. Zur Klarstellung und im Anschluss an das Vorhergehende sei betont, dass diese Rolle nur im Nachhinein rekonstruiert und zugeordnet werden kann. Die historische und philosophische Rekonstruktion verzichtet auf den Anspruch, endgültige Wahrheiten festzustellen, und formuliert vielmehr heuristische Hypothesen.

Eine methodologische Analyse des südwestdeutschen Neukantianismus soll dessen strukturelle und funktionale Position innerhalb der epistemologischen Debatten des 19. Jahrhunderts greifen. Die These, dass Windelband eine entscheidende Rolle für die spätere Hegel-Renaissance spielte, ist nicht als einfache Einflusskette zu verstehen, sondern als systematische Zuschreibung, die aus der historischen Perspektive der philosophischen Transformationen gewonnen wird.

Der Begriff der historischen Funktion ist hier zentral: Windelbands Werk trug zur akademischen Legitimierung einer kulturphilosophischen Interpretation idealistischer Motive bei und bereitete so die Grundlagen für eine neue Auseinandersetzung mit Hegels Werke. Seine Transzendentalphilosophie enthält in ihrer methodischen Reflexion über Werte und Geschichtlichkeit strukturelle Parallelen zum Hegelschen Begriff des objektiven Geistes, ohne jedoch dessen spekulativen Rahmen zu übernehmen.

Wenn wir Imre Lakatos' Theorie der Forschungsprogramme nutzen, kann der Neukantianismus als ein solches Forschungsprogramm betrachtet werden, das eine Forschungsstruktur aufweist, die als solcherart angesehen werden kann. Sein „harter Kern" liegt in der kantischen Transzendentalphilosophie, während sich um diesen ein adaptiver Schutzgürtel von Hypothesen bildet, die ihn vor Herausforderungen durch den Positivismus, den Historismus oder die Lebensphilosophie schützen. Die Integration hegelscher Elemente stellt in dieser Perspektive keine Kontradiktion dar, sondern eine strategische Erweiterung des methodischen Rahmens. Kuno Fischer etwa vermittelte bereits in den 1860er Jahren eine transzendentalhistorische Deutung der hegelschen Dialektik, die von Windelband und Rickert weiterentwickelt und in eine Wertephilosophie überführt wurde.

Aus dem Band von Klaus Christian Köhnke *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, der 1986 erstmals erschien und maßgeblich dazu beigetragen hat, die neukantianischen Studien neu zu kalibrieren, ergeben sich zwei wechselseitig abhängige Thesen, die für die hier vorgestellte Forschung brauchbar sind:

1. Der Neukantianismus entstand gegen Hegel, aber auch durch Hegel, indem er epistemologische Voraussetzungen von ihm neu adaptierte. Grenzfiguren wie Kuno Fischer (nicht zufällig Biograf sowohl von Kant als auch von Hegel) fungierten als Bindeglied, indem sie die Dialektik in die Erkenntnistheorie übertrugen.

2. Das hegelianische Erbe wirkte hinderlich: Der programmatische Verzicht auf Metaphysik führte dazu, unter einer neuen Form konzeptionelle Werkzeuge (z.B. die Totalität und die Historisierung der Kategorien) zu reaktivieren, die aus der hegelianischen Systematik befreit, aber als operative Modelle beibehalten wurden.

Es gilt jedoch, einen retrospektiven Determinismus zu vermeiden, der andere Impulse vernachlässigt, wie etwa die Rolle der aristotelischen Neubewertung bei Trendelenburg oder die Unterschätzung der Diskontinuität des Neukantianismus, der im

neuen wissenschaftlich-naturwissenschaftlichen Paradigma verhaftet war. In dieser Arbeit wird die Präsenz von Elementen einer impliziten Ontologie angenommen. Der Idealismus des südwestdeutschen Neukantianismus wird in den Werken von Windelband, Rickert und Bauch als objektiver Idealismus formuliert, der die objektive Existenz der Realität außerhalb des Subjekts behauptet, wobei dieser eine wesentliche Rolle spielt, da das Material immer eine Lücke, einen unauflösbaren Schattenkegel zur Bewusstseinswahrnehmung aufweist. Folgt man in der Arbeit der Entwicklung Windelbands von der Völkerpsychologie zur Wertephilosophie, wird sichtbar, wie diese Werte als transzendentale Strukturen aufgefasst werden, deren Ursprung jedoch im systematischen Bedürfnis liegt, ein Element zu finden, das eine theoretische Funktion analog zum hegelianischen objektiven Geist erfüllt. Damit ist gemeint, dass das „Spirituelle“ bei Hegel transzendentalisiert wird und trotz des beibehaltenen Wirken-Charakters das substanzielle Element der Substanz-Subjekt-Dualität, wie es in der „Phänomenologie des Geistes“ formuliert wird, verliert.

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, das traditionelle Paradigma der antihegelianischen Lesart der südwestdeutschen Schule zu hinterfragen. Sie zeigt, dass zentrale Konzepte der Wertephilosophie Windelbands und Rickerts in einer funktionalen Beziehung zur idealistischen Tradition stehen und in einem dialektischen Spannungsverhältnis zur Kantischen Transzendentalphilosophie gedacht werden müssen.

Die Konzeption des Neukantianismus als heuristisches Forschungsprogramm ermöglicht eine differenzierte Analyse sowohl der internen Kohärenz als auch der transformativen Potenziale dieser Denkrichtung. In diesem Sinne ist der badische Neukantianismus nicht nur als Fortführung kantischer Motive, sondern auch als Vermittlungsinstanz zwischen Kritizismus und spekulativer Philosophie zu verstehen. Diese Perspektive eröffnet neue Ansätze für die historiographische Neubewertung der Philosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Kuno Fischer als Systematiker der Badischen Schule

Die Analyse der Wechselwirkungen zwischen dem Badischen Neukantianismus und der hegelschen Philosophie erfordert eine differenzierte Rekonstruktion der Rolle Kuno Fischers, der zu seiner Zeit eine prominente Stimme in der Philosophiegeschichtsschreibung war. Der interpretative Vorschlag, der diese Untersuchung leitet, ist, dass Fischer zu einer Umkonzeptualisierung und Neuverwendungsfunktion des Denkens der klassischen deutschen Philosophie beigetragen hat, in einer Weise, die wahrscheinlich unbewusst den Geist der progressiven Bourgeoisie nach 1848 widerspiegelte.

Wir untersuchen das theoretische Problem, dass die Forschung von Kuno Fischer zugrunde liegt, und dass er in vielen seiner Werke explizit behandelt. Für Fischer liegt der Schwerpunkt der philosophischen Reflexion in der kritischen Untersuchung der menschlichen Erkenntnis. Diese Auffassung, die sowohl explizit als auch unterschwellig in gesamter Produktion Fischers vorhanden ist, wird programmatisch im Vortrag von 1860 *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie* ausgedrückt. Fischer stellt diese Untersuchung als den Schwerpunkt des gesamten philosophischen Denkens dar. Für Fischer, wenn die Philosophie von diesem primären Engagement abweicht, die Grundlagen und Grenzen der Erkenntnis zu sondieren, besteht die Gefahr, dass sie in Theologie umschlägt, das heißt, ihren eigentlichen Charakter verliert, der zutiefst fragend und kritisch ist.

In dieser Auffassung mitschwingt ein Impuls, der als konstanter Unterton Fischers historiographischer Arbeiten eine oft übersehene Nuance verleiht. Entsprechend lässt sich – gestützt auf die Interpretation einiger namhafter Kritiker – argumentieren, dass es aus damaliger Perspektive unvermeidlich erschien, Fischers Einbeziehung der kantischen Philosophie in das kritische Bewusstsein philosophischer Diskurse als integralen Bestandteil seines Lebenswerks zu verstehen, ohne dabei seine umfassendere Wirkung zu negieren. Sein Wirken, insbesondere in kleineren Schriften, offenbart, dass er nicht primär als Wiederbelebender der kantischen Philosophiegeschichte agierte, sondern vielmehr als ein kritisch geschulter Repräsentant hegelianischer Denkansätze. Folglich sollte man Fischers Denken nicht auf eine bloße Synthese kantischer und hegelianischer Philosophie reduzieren, wenn man sein Gesamtwerk ausschließlich durch die Linse seiner

Wirkungsgeschichte betrachtet – ein Ansatz, der sowohl die zeitgenössische Wahrnehmung als auch die Kontroversen der 1860er Jahre, die seinen Beitrag zur Kantsforschung und den Wert einiger interpretativer Ansätze hervorhoben, nur unzureichend erfasst.

Fischer, der zwischen Zeller und Windelband den Heidelberger Lehrstuhl innehatte, war nicht nur ein zentraler Lehrer des Badischen Neukantianismus, sondern ein eigenständiger Denker, dessen Position an der Schnittstelle von Kantianismus und spekulativer Dialektik eine Schlüsselrolle für die Entstehung des Südwestdeutschen Neukantianismus spielte. Dabei erweist sich seine Philosophiegeschichtsschreibung als eine nicht nur deskriptive, sondern systematisch strukturierte Darstellung, die wesentliche methodische Prinzipien der transzendentalen Reflexion und historischen Kontextualisierung vereint.

Seine intellektuelle Ausbildung erfolgte im Kontext des Junghegelianismus unter der Anleitung von Johann Eduard Erdmann. Dennoch positionierte sich Fischer bereits in den 1850er und 1860er Jahren an einer entscheidenden Schnittstelle der Neukantianischen Bewegung.

Sein Hauptwerk, die *Geschichte der neueren Philosophie*, deren Publikationszeitraum sich von 1854 bis 1901 erstreckt, stellt eine zentrale Referenz für die Philosophiegeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts dar. Besonders bemerkenswert ist Fischers methodische Verknüpfung systematischer Reflexion und historiographischer Darstellung, wodurch seine Philosophiegeschichtsschreibung nicht nur als deskriptive, sondern als begrifflich strukturierte Rekonstruktion erscheint. Seine explizite Betonung der Systembildung innerhalb der historischen Entwicklung der Philosophie zeigt, dass seine Philosophiegeschichtsschreibung nicht als rein chronologische Darstellung zu verstehen ist, sondern als eine Darstellung, die sich methodologisch an der Notwendigkeit einer inneren Entwicklung der philosophischen Prinzipien orientiert.

In seinem Werk *Logik und Metaphysik* (1852; rev. 1865 als *System der Logik und Metaphysik*) entwickelt Fischer eine Wissenschaftslehre, die in der Tradition Fichtes steht und zugleich eine hegelianische Logik rezipiert. Die methodische Einheit von Denken und Realität wird von Fischer nicht als rein spekulative Annahme, sondern als erkenntnistheoretische Notwendigkeit begriffen, die sich in einer strukturellen Logik manifestiert. Dabei geht Fischer über eine bloße Rezeption hegelianischer Dialektik

hinaus, indem er die transzendentale Logik als eine methodische Disziplin entwickelt, die sowohl systematische als auch analytische Prinzipien miteinander verbindet.

Die systematische Eigenständigkeit Fischers gegenüber Hegel zeigt sich in seiner Begriffslogik, die nicht als absolute Spekulation, sondern als methodische Strukturierung der Erkenntnis begriffen wird. In diesem Sinne stellt Fischer die Wissenschaftslehre als transzendentale Logik dar, in die auch sprachphilosophische Überlegungen zur Grammatik und Begriffsentwicklung integriert werden. Besonders hervorzuheben ist sein Versuch, eine kategoriale Systematik zu entwickeln, die sich nicht nur auf die traditionellen logischen Prinzipien stützt, sondern auch eine dynamische Theorie der Erkenntnisbedingungen mit einbezieht.

Seine kritische Differenzierung zwischen logischen und psychologischen Elementen der Erkenntnis folgt einer neukantianischen Methodologie und verweist auf die Notwendigkeit einer strengen methodischen Trennung zwischen empirischen Denkformen und apriorischen Begriffskategorien. Diese Trennung bildet ein wesentliches Fundament für die spätere neukantianische Erkenntnistheorie und zeigt Fischers Bedeutung als methodologischer Vordenker dieses Paradigmas.

Kant erscheint bei Fischer als Begründer der modernen Logik, insofern er die erkenntnistheoretischen Bedingungen des Denkens explizit thematisiert. Die Kategorienlehre wird hier nicht als bloßes Denkinstrument, sondern als Grundstruktur der Erfahrung selbst verstanden. Fischers Lektüre Kants geht über eine bloße Exegese hinaus und zeigt sich in einer systematischen Rekonstruktion der kantischen Transzendentalphilosophie. Er entwickelt eine methodische Analyse der kantischen Prinzipien, die zugleich deren begriffliche Weiterentwicklung ermöglicht.

In seiner Interpretation der Wissenschaftslehre identifiziert Fischer Fichtes zentrale Leistung in der radikalen Subjektivierung der Erkenntnistheorie, erkennt aber zugleich deren Defizite hinsichtlich der ontologischen Fundierung der Realität. Hier setzt seine Auseinandersetzung mit Hegel an, dessen Logik als Versuch erscheint, die kantische Reflexion und die fichtesche Subjektivität in eine dialektische Struktur zu überführen. Dabei zeigt Fischer, dass die dialektische Struktur nicht bloß als synthetische Einheit, sondern als notwendige Bedingung der Begriffsbildung zu verstehen ist.

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das dritte Kapitel der *Kritik der kantischen Philosophie* (1883), dass die kantische Philosophie als

Entwicklungslehre betrachtet. Zentral sind dabei jene Passagen, in denen die grundlegenden Probleme Kants thematisiert werden: Die Sinnenobjekte erscheinen als Phänomene, deren Erklärung drei zentrale Fragen voraussetzt. Erstens bedarf es eines Subjekts, dem überhaupt etwas gegenständlich sein oder erscheinen kann, da ohne ein solches keine Erscheinung möglich wäre. Damit stellt sich die grundlegende Frage nach dem erkennenden Subjekt. Zweitens muss ein Wesen angenommen werden, das sowohl den Erscheinungen als auch dem erkennenden Subjekt selbst zugrunde liegt, wobei das erkennende Subjekt nicht einfach die vorgestellten Dinge vollständig aus sich selbst hervorbringt.

Wäre das erkennende Subjekt zugleich der Wesensgrund aller Erscheinungen, so entfiele die Notwendigkeit einer weiteren Analyse. Da dies jedoch nicht der Fall ist, stellt sich die Frage nach dem Substrat, das sowohl dem erkennenden Subjekt als auch den Erscheinungen insgesamt zugrunde liegt. Hinzu kommt die Notwendigkeit einer Verbindung zwischen diesen Wesensgründen und den darauf beruhenden Phänomenen, die sowohl die Erkenntnisformen als auch die Beschaffenheit der Erscheinungen selbst erklärt. Die drei Grundfragen – Wer? Was? Warum? – fassen diese Problemstellung prägnant zusammen. Die *Kritik der reinen Vernunft* beantwortet die Frage nach dem erkennenden Subjekt durch die Untersuchung der Erkenntnisvermögen und die Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt aus der Synthese materieller und formaler Elemente. Das Problem des Substrats klärt Kant durch die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, wobei sich Fischer in seiner Interpretation gegen eine idealistische Rekonstruktion positioniert. Die Frage nach dem Warum wird in der Kritik der praktischen Vernunft behandelt, indem Freiheit und moralische Ordnung als fundamentale Prinzipien eingeführt werden. Doch bleibt der Zusammenhang zwischen Dingen an sich und Erscheinungen für die Philosophen letztlich unauflösbar, womit das Rätsel der Welt ungelöst bleibt und sich in drei unerschöpfliche Problemkreise gliedert: das kosmologische, das psychologische und das moralische.

Die Analyse des Konzepts der Philosophiegeschichte bei Kuno Fischer offenbart eine grundlegende Spannung zwischen der chronologischen Abfolge historischer Ereignisse und der philosophischen Suche nach Wahrheit, die auf der Übereinstimmung von Idee und Objekt beruht. Diese Antinomie führt zu einer methodischen Trennung zwischen der erzählenden Perspektive der Geschichtsschreibung und der normativen

Dimension der Philosophie, da erstere im zeitlichen Werden verankert bleibt, während letztere eine transhistorische Erkenntnis anstrebt. Die Annahme, dass jede Wahrheit ihre eigene Geschichte besitzt, verweist zudem auf einen Erkenntnisprozess, der nicht allein im individuellen Lernen aufgeht, sondern als Moment eines umfassenden historischen Fortschritts verstanden werden muss, in dem Wissen und Geist sich gemeinsam entfalten. In diesem Zusammenhang erweisen sich Bildung und philosophische Selbstreflexion als zwei untrennbare Aspekte einer Bewegung, in der die Reflexion über sich selbst und die Welt den Aufstieg der Philosophie kennzeichnet und die existenziellen Probleme der Menschheit zunehmend erhellt. So erscheint die Philosophiegeschichte nicht nur als eine Chronik von Ereignissen, sondern als ein intellektueller Prozess, in dem der fortwährende Dialog zwischen historischer Entwicklung und Wahrheitsstreben eine immer tiefere Einsicht in die Grundfragen der menschlichen Existenz ermöglicht.

Kuno Fischer erweist sich als eine Schlüsselgestalt in der Entwicklung des Badischen Neukantianismus, indem er eine methodische Vermittlung zwischen Kant und Hegel entwickelt. Seine Philosophiegeschichtsschreibung ist nicht bloße Deskription, sondern eine systematische Reflexion über die Genese der Logik und die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Wissenschaft. In diesem Sinne sollte Fischer nicht als bloßer Historiker, sondern als eigenständiger Systematiker begriffen werden, dessen Werk eine kritische Brücke zwischen klassischem Idealismus und neukantianischer Wissenschaftsphilosophie schlägt. Diese Brückenfunktion erweist sich als entscheidend für die methodologische Orientierung der späteren Erkenntnistheorie, insbesondere im Hinblick auf die epistemische Strukturierung wissenschaftlicher Prinzipien und die Rolle der transzendentalen Reflexion in der Philosophie des späten 19. Jahrhunderts.

Die frühen Werke Wilhelm Windelbands

1. *Die Lehren vom Zufall*

Wilhelm Windelbands Dissertation *Die Lehren vom Zufall* (1870) stellt eine erste systematische Untersuchung der Begrifflichkeiten von Zufall und Notwendigkeit dar. Dabei zeigt sich bereits eine gewisse Autonomie des Denkens im Vergleich zu Lotze. Das erste Werk von Windelband entwickelt bereits eine Vorstellung von Kausalität, die sich vom starren Determinismus abhebt. In diesem Text ist Kausalität das Ergebnis der Intersektion vieler unabhängiger kausaler Reihen, die zu zufälligen Ereignissen führen können. Der „Zufall“ wird dabei nicht als bloße Verneinung des Kausalitätsprinzips verstanden, sondern als etwas, das die Komplexität der Beziehungen zwischen kausalen Reihen verkörpert, die, obwohl sie im Raum und in der Zeit zusammenfallen, nicht durch eine direkte Kausalbeziehung miteinander verbunden sind. In seiner ersten Abhandlung über die *Lehren vom Zufall* hatte Windelband bereits zwischen absolutem und relativem Zufall unterschieden, wobei er versuchte, die Starrheit der aristotelischen Logik und die Beschränkungen des Kantianismus zu überwinden, indem er die Notwendigkeit betonte, die Zufälligkeit in ihrem Verhältnis zur Kontingenz zu verstehen. Die Diskussion des Zufallsbegriffs steht in direktem Zusammenhang mit der Determinismusdebatte seiner Zeit, in der sich Windelband gegen eine streng mechanistische Auffassung der Naturgesetze positioniert.

Der Begriff des Zufalls wird nicht als absolute Willkür begriffen, sondern als epistemisches Konstrukt, das aus der begrenzten Erkenntnis des Subjekts resultiert. Diese Argumentation führt ihn zu einer frühen Reflexion über die Möglichkeit objektiver Gesetzmäßigkeiten und den Status wissenschaftlicher Erklärungen, die sich durch sein gesamtes Werk ziehen wird.

2. Frühe erkenntnistheoretische und psychologische Arbeiten

In seiner Habilitationsschrift *Über die Gewissheit der Erkenntnis* (1873) setzt sich Windelband mit den Bedingungen epistemischer Sicherheit auseinander. Zentral ist die Differenzierung zwischen psychologischer Notwendigkeit, als Ergebnis kognitiver

Prozesse, und logischer Notwendigkeit, die als normativer Maßstab der Erkenntnis fungiert. In Auseinandersetzung mit Lotzes Kritik am Psychologismus unterstreicht Windelband, dass logische Prinzipien nicht auf psychologische Prozesse reduzierbar sind, sondern unabhängig von ihnen gelten.

Diese Schrift bildet die Grundlage für seine spätere werttheoretische Orientierung. Windelband entwickelt eine Schichtung epistemischer Sicherheit, die von subjektiver Überzeugung bis hin zu objektiver Geltung reicht. Dieser Ansatz antizipiert sein späteres teleologisches Idealismusmodell, dass sich explizit mit der normativen Dimension der Erkenntnis befasst.

Besondere Aufmerksamkeit verdient seine Interpretation der kantischen Transzendentalphilosophie. Windelband versucht, die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nicht nur im apriorischen Bereich der Vernunft zu verankern, sondern sie zugleich als historisch gewachsene, teleologisch geformte Strukturen zu verstehen. Diese Position deutet bereits seine spätere Auseinandersetzung mit der idealistischen Tradition an und markiert einen wichtigen Schritt in seiner philosophischen Entwicklung.

Ein kurioser Beitrag ist Windelbands Artikel *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte* (1875), erschienen in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hier greift Windelband auf die von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal begründete Völkerpsychologie zurück, um die historische Bedingtheit logischer Prinzipien zu diskutieren.

Er postuliert, dass logische Gesetze nicht unabhängig von der kulturellen Entwicklung menschlichen Denkens bestehen, sondern als Produkte kognitiver Verdichtungsprozesse emergieren. Der Begriff der Verdichtung des Denkens beschreibt den Prozess, durch den individuelle Denkakte in kollektive Bewusstseinsstrukturen übergehen und sich zu überhistorischen Normen stabilisieren.

Dieser Aufsatz steht in engem Zusammenhang mit den logischen Untersuchungen von Christoph von Sigwart. Während Sigwart die Logik psychologisch begründet, nimmt Windelband eine kritisch-normative Position ein, indem er die Notwendigkeit einer überindividuellen, kulturbedingten Genese logischer Prinzipien betont. Dies markiert eine signifikante Entwicklung in seiner erkenntnistheoretischen Reflexion und verdeutlicht eine methodische Erweiterung seines Denkens.

Besonders wichtig ist hier seine Auseinandersetzung mit dem Konzept des „Volksgeistes“, das Windelband kritisch reflektiert und in einen methodologisch nuancierteren Rahmen einbindet. Er betrachtet die Entwicklung der logischen Prinzipien als kollektiven Prozess, der jedoch nicht zu einem bloßen Relativismus führt, sondern vielmehr als historische Vermittlung objektiver Erkenntnisstrukturen fungiert.

3. *Geschichte der neueren Philosophie*

Mit der *Geschichte der neueren Philosophie* (1878–1880) etabliert sich Windelband als führender Historiker der Philosophie. Das Werk rekonstruiert die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie aus der doppelten Perspektive kausaler und teleologischer Erklärungsmuster. Besonders hervorzuheben ist seine Auseinandersetzung mit Kant und Hegel.

Während er in Anlehnung an seinen Lehrer Kuno Fischer die systematische Geschlossenheit des deutschen Idealismus anerkennt, legt Windelband einen verstärkten Fokus auf die normative Fundierung Kants. Die Verbindung zwischen psychologischen und logischen Prozessen wird kritisch hinterfragt, insbesondere im Hinblick auf Hegels dialektische Methode. Windelband würdigt die hegelsche Logik als produktives Instrument, warnt jedoch vor der Gefahr, psychologische Gesetzmäßigkeiten mit logischer Gültigkeit zu verwechseln.

Parallel dazu entwickelt Windelband in diesem Werk seine teleologische Geschichtsauffassung, die Philosophie als einen kontinuierlichen Prozess der Klärung und Normierung erkenntnistheoretischer Prinzipien begreift. Diese Perspektive bildet eine Brücke zu seiner späteren Werttheorie und seinem teleologischen Idealismus.

Ein weiteres bemerkenswertes Merkmal von Windelbands Ansatz ist die hegelianische Dimension seiner Klassifikation der modernen Philosophie. Windelband stellt eine Verbindung zwischen Philosophie, Kultur und Wissenschaften her, was sich in seiner besonderen Sichtweise der Philosophiegeschichte widerspiegelt. Er betrachtet sie als integralen Bestandteil der historischen und kulturellen Bewegung, die die Staatsformationen prägt. Windelband ordnet jeder nationalen Kultur ihre eigene Philosophie zu: die Naturphilosophie gehört Italien, die Philosophie der Reformation Deutschland, der Empirismus England, der Rationalismus Frankreich und die

Niederlande (Spinoza), während der aufgeklärte Humanismus als ein Phänomen mit englischen, französischen und deutschen Komponenten erscheint. Ziel ist es, die geistigen Bewegungen im historischen und kulturellen Kontext ihrer Entstehung zu verstehen und einen engen Zusammenhang zwischen dem Lebenssystem einer Nation, sowohl politisch als auch kulturell, und ihrem Denken herzustellen. In dieser Hinsicht steht Windelband in der Tradition der Geschichtsschreibung, die ihren Ursprung bei Hegel hat, und die versucht, den spezifischen *Volksgeist* einer Nation zu rekonstruieren. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass dieses Element nur dann als „hegelianisch" betrachtet werden kann, wenn die Geschichte nicht als bloße Abfolge von Ereignissen, sondern in ihrer Rationalität anerkannt wird. Windelband versucht, einen Fortschritt der Vernunft in der Philosophiegeschichte aufzuzeigen, möchte jedoch gleichzeitig dieses heuristische Instrument von seinem metaphysischen Hintergrund trennen. Wie in den folgenden Abschnitten noch genauer untersucht werden soll, wird Windelbands Lösung auch durch die Völkerpsychologie beeinflusst, mit der er sich in seinen Überlegungen zur Verbindung von Erkenntnistheorie und Psychologie auseinandersetzte.

Die Darstellung von Kants Philosophie nimmt in diesem Werk die Hälfte des Abschnitts zur deutschen Philosophie im zweiten Band der *Geschichte der neuen Philosophie* ein. Diese Gewichtung folgt einer programmatischen Intention: Windelband sieht in Kants Denken den entscheidenden Wendepunkt, der die Geschichte der modernen Philosophie in eine vor- und eine nachkantische Epoche teilt. Seiner Auffassung nach vereint das gedankliche Universum Kants in konzentrierter Form alle grundlegenden Ideen der Moderne, die für das zeitgenössische Denken nach wie vor maßgeblich bleiben.

Windelbands Interpretation des kantischen Systems orientiert sich dabei eng an den Lehren seines akademischen Mentors Kuno Fischer. Fischer verstand Kant nicht nur als den kritischen Grundstein der modernen Philosophie, sondern auch als die endgültige Antwort auf die epistemologischen und moralischen Fragen seiner Vorgänger. Windelband, inspiriert von dieser Lesart, hebt die Bedeutung Kants für die Geschichte des deutschen Denkens hervor und betrachtet ihn als eine entscheidende Übergangsfigur, die die vorbestehenden philosophischen Traditionen im modernen Denken systematisiert. In dem ausschließlich dem Königsberger Denker gewidmeten Kapitel unterstreicht Windelband die einzigartige Stellung Kants: Kein Problem der neuzeitlichen Philosophie, so seine These, sei von diesem unberührt geblieben – keines, dessen Lösung er nicht,

selbst in flüchtiger Behandlung, mit dem unverwechselbaren Stempel seines Geistes geprägt hätte. Doch diese Universalität bilde nur den äußeren Rahmen, nicht das Wesen seiner Größe. Diese liege vielmehr in der bewundernswerten Kraft, mit der er die Fülle des Gedankenmaterials zu einer einheitlichen Synthese verdichtet und durchdrungen habe. In Kants Geist vereinten sich Weite und Tiefe in gleichem Maß; sein Blick umfasse ebenso die Gesamtheit der menschlichen Vorstellungswelt, wie er an jeder Einzelstelle bis ins Innerste vordringe. Gerade in dieser Verbindung sonst selten vereinter Qualitäten liege die faszinierende Wirkung, die von Kants Persönlichkeit und Werk stets ausgehe – eine Wirkung, die ihm unter den Philosophen für alle Zeit den ersten Rang sichere.

Kant verkörpere zugleich „die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung". In Anlehnung an Kuno Fischer betont Windelband, dass Kant die Erkenntnistheorie zum Fundament der Philosophie erhoben und das Konzept der kritischen Philosophie untrennbar mit dieser erkenntnistheoretischen Aufgabe verknüpft habe. Was Locke, Leibniz und Hume nicht gelang, habe Kant vollbracht: die Einheit von Philosophie und Wissenschaft durch eine kritische Analyse der Grundlagen der Erkenntnis herzustellen. Die *Kritik der reinen Vernunft* realisiere dieses epochale Ziel, indem sie die Prinzipien der Newtonschen Physik in die transzendentale Ästhetik integriere und das apriorische Urteil der Mathematik systematisch einbinde. Dadurch werde die Erkenntnistheorie zum eigentlichen Zentrum der Philosophie erhoben. Mit dieser Leistung, so Windelbands Resümee, hat Kant das moderne Denken zur Reife geführt, indem er die Erkenntnistheorie zum Angelpunkt der abendländischen Philosophie machte.

Windelband interpretiert Kants Denken in diesem Werk als einheitlich und hebt die Kohärenz zwischen den verschiedenen Teilen seiner Philosophie hervor. Diese Interpretation führt ihn dazu, den Philosophen des Kritizismus gegen die häufig vorgebrachte Anschuldigung des epistemologischen Subjektivismus zu verteidigen, die ihm von seinen Nachfolgern oft gemacht wurde.

Windelbands frühe Arbeiten zeichnen sich durch eine bemerkenswerte methodische Stringenz aus, die sich von der metaphysischen Untersuchung des Zufalls über erkenntnistheoretische und psychologische Analysen bis hin zur systematischen Geschichtsschreibung erstreckt. Eine sukzessive Verfeinerung seiner theoretischen Position wird insbesondere in der Auseinandersetzung mit der normativen Geltung logischer Prinzipien, der Integration völkerpsychologischer Ansätze in seine

Erkenntnistheorie und der zunehmenden Betonung der historischen Bedingtheit philosophischer Systeme sichtbar. Diese frühen Werke bilden das Fundament für seine spätere Neuausrichtung des Neukantianismus und seine Werttheorie, indem sie eine differenzierte Reflexion über die Bedingungen der Erkenntnis entwickeln, die sowohl psychologische als auch normative Elemente umfasst und zugleich eine historisch fundierte Perspektive auf das Denken integriert.

Kultur, Geschichte und die Logik des Historischen bei Windelband

Mit der Erstveröffentlichung der *Präludien* (1884) erreicht Windelbands Denken eine Phase struktureller Konsolidierung, die eine systematische Explikation seiner zentralen Kategorien erlaubt. Gleichwohl bleibt seine Philosophie methodisch offen, da sie nicht auf ein geschlossenes System abzielt, sondern als heuristisches Projekt konzipiert ist. Die Geschichte dient ihm dabei nicht nur als Gegenstand der Untersuchung, sondern auch als Reflexionsmedium für seine erkenntnistheoretischen und kulturphilosophischen Konzepte. Diese Reflexion eröffnet eine Brücke zwischen der wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte und der Frage nach der epistemischen Struktur des Wissens, die Windelbands gesamtes philosophisches Werk durchzieht.

Die Geschichtsphilosophie ist für Windelband untrennbar mit der Philosophie selbst verbunden: Sie bietet nicht bloß eine narrativ-historische Rekonstruktion vergangener Denkmuster, sondern fungiert als epistemisches Instrument zur Überprüfung der Gültigkeit philosophischer Begriffe und Methoden. Sein Denken bewegt sich dabei in einer kritischen Auseinandersetzung mit Kant und Hegel. Windelband sucht eine Vermittlung zwischen der kantischen transzendentalen Analyse und einer teleologisch orientierten Geschichtsphilosophie, vermeidet jedoch eine vollständige Hegelsche Identitätsmetaphysik. Diese Ablehnung einer absoluten teleologischen Struktur zugunsten eines normativen, aber offenen Geschichtsprozesses stellt eine seiner entscheidenden erkenntnistheoretischen Innovationen dar.

1. Geschichtsphilosophie und Wissenschaftstheorie

Windelbands Wissenschaftstheorie begründet die historischen Disziplinen epistemologisch durch die Unterscheidung von nomothetischen und idiographischen Methoden. Nomothetische Naturwissenschaften zielen auf allgemeine Gesetze, idiographische Geisteswissenschaften auf die Rekonstruktion singulärer Ereignisse – kein methodologischer Dualismus, sondern Ausdruck divergierender Erkenntnisziele innerhalb eines einheitlichen Wissenschaftsverständnisses. Zentral ist dabei die Objektivitätsfrage der Kulturwissenschaften: Windelband verwirft naturalistische

Reduktionen und verankert Objektivität nicht in Kausalgesetzen, sondern in der normativen *Geltung* von Werten als erkenntniskonstitutivem Rahmen. Diese Position, inspiriert von Lotzes Teleologie, formt er zu einer eigenständigen neukantianischen Wissenschaftslehre um, die logische Strenge mit historischer Kontingenz vermittelt. Vergangenheit wird hier stets relational zu Wertsetzungen gedacht – ein Schlüssel gegen den Relativismus des Historismus.

Kulturwissenschaftliche Erkenntnis basiert folglich auf einer normativen Werttheorie, die nicht bloße Deskription, sondern wertstrukturierte Sinnbildung darstellt. Die Philosophie hat hier die transzendentale Aufgabe, diese normativen Bedingungen zu analysieren und zu legitimieren. Windelbands Kritik am Historismus verdeutlicht dies: Während die Historie kulturelle Kontingenz dokumentiert, systematisiert die Philosophie deren normative Implikationen.

Kern dieser Theorie ist das *Normalbewusstsein* – eine transzendental fundierte Struktur, die Kants Apperzeption in eine Theorie historischer Urteilskraft überführt. Werte sind keine empirischen Daten, sondern Ermöglichungsbedingungen kultureller Erkenntnis. So erscheint historisches Bewusstsein nicht als zufälliges Zeitprodukt, sondern als Teil eines teleologisch geordneten Sinnkosmos.

Damit bleibt Windelbands Geschichtserkenntnis an normative Strukturen gebunden: Die Trennung von Faktizität und wertgeleiteter Erkenntnis sichert die Wissenschaftlichkeit der Historie. Doch Normen sind bei ihm keine starren Systeme, sondern dynamische Ordnungen – Resultate kultureller Evolution, die sich intellektuell weiterentwickeln. Diese Dialektik von Stabilität und Wandel kennzeichnet seinen Neukantianismus als Brücke zwischen Kritizismus und geschichtlicher Welt.

2. Kulturphilosophie und Wissenschaftsordnung

Windelbands philosophisches Projekt zielt auf eine Integration der Kulturphilosophie in ein kohärentes Wissenschaftssystem, wobei die Philosophie nicht nur als Metatheorie der Einzeldisziplinen, sondern als normative Reflexion über den epistemischen Gehalt kultureller Erkenntnis fungiert. In *Was ist Philosophie?* (1882) betont er den dynamischen Charakter der Philosophie: Sie ist kein statisches Wissenssystem, sondern entwickelt sich im Dialog mit dem historischen Wandel der

Wissenschaften und ihrer kulturellen Kontexte. Die kantische Wende zur Erkenntnistheorie markiert hier eine Zäsur – Philosophie wird nicht mehr als Metaphysik der „Dinge an sich“, sondern als kritische Analyse der Erkenntnisbedingungen verstanden.

Windelbands Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus verdeutlicht seine kulturphilosophische Stoßrichtung: Während er Hegels Synthese von Philosophie und Kulturgeschichte als historisches Phänomen würdigt, verwirft er deren immanente Notwendigkeitslogik. Für ihn bleibt Geschichte kontingent – normativ strukturiert, aber nicht teleologisch determiniert. Diese Spannung spiegelt sich in seiner Konzeption der Philosophie als „Durchschnittsbetrachtung“, die weder Absolutheitsansprüche erhebt noch sich auf reine Wissenschaftstheorie reduziert. Stattdessen vereint sie Welterkenntnis, ethische Reflexion und Methodenkritik in wechselnden historischen Konstellationen.

Zentral ist Windelbands Klassifikation der Wissenschaften in *nomothetische*(gesetzesorientierte) und *idiografische* (ereignisbezogene) Disziplinen (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894). Nomothetische Naturwissenschaften suchen allgemeine Gesetze, idiografische Geisteswissenschaften deuten singuläre Phänomene im Lichte normativer Werte. Diese Differenz ist methodisch, nicht ontologisch begründet: Dieselben Objekte können beide Zugänge zulassen. Entscheidend ist die erkenntnisleitende Fragestellung, die Windelband – inspiriert von Kants reflektierender Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* – als wertbezogenen Akt begreift. So wird Geschichte nicht zur bloßen Faktenchronik, sondern zur Interpretation von Ereignissen als „teleologische Ausdrucksformen“ innerhalb eines Sinnkosmos.

Gegen positivistische und historistische Reduktionismen betont Windelband die Objektivität kultureller Erkenntnis durch normative *Geltung*. Werte sind keine subjektiven Meinungen, sondern transzendentale Bedingungen, die historische Phänomene als sinnhaft interpretierbar machen. Dies zeigt sich im Konzept des *Normalbewusstseins*, das Kants Apperzeption in eine Theorie historischer Urteilskraft überführt: Kulturwissenschaftliche Erkenntnis rekonstruiert nicht nur Fakten, sondern erschließt deren Bedeutung im Wertkontext.

Windelbands Wissenschaftslehre verbindet so logische Strenge mit historischer Kontingenz. Die Psychologie etwa ordnet er – im Gegensatz zu Dilthey – als Naturwissenschaft ein, die allgemeine Gesetze mentaler Prozesse sucht. Gleichzeitig

bleibt die Geschichte privilegierter Ort der Wertentdeckung, die den Menschen als „Tier mit Geschichte“ definiert. Diese Dialektik von Natur- und Geisteswissenschaften unterstreicht seinen monistischen Erkenntnisansatz, der beide Disziplinen als komplementäre Zugänge zur menschlichen Erfahrungswelt begreift.

Sein Werk mündet in eine Kritik klassischer Dualismen (Natur/Geist, Tatsache/Wert) und plädiert für eine Philosophie, die als reflexive Instanz die kulturelle Evolution wissenschaftlicher und ethischer Normen begleitet – ein Erbe des Neukantianismus, das bis in die Debatten um die Einheit der Wissenschaften im 21. Jahrhundert wirkt.

3. Fazit: Windelbands Beitrag zur Kulturphilosophie

Windelbands Philosophie zeichnet sich durch ihre Synthese aus erkenntnistheoretischer Strenge und kulturphilosophischer Weite aus. Sein Hauptbeitrag zur Kulturphilosophie liegt in der Konzeption eines Modells, das die Geltung universeller Werte mit der Kontingenz historischer Phänomene verbindet. Indem er die Philosophie als kritische Wissenschaft der Werte und Normen etabliert, leistet er einen fundamentalen Beitrag zur methodologischen Fundierung der Geisteswissenschaften und bietet eine tragfähige Alternative zu reduktionistischen Wissenschaftsmodellen.

Seine Philosophie bleibt in gegenwärtigen Debatten hochrelevant, da sie eine epistemisch fundierte Verteidigung der Geisteswissenschaften bietet und zugleich eine Brücke zwischen erkenntnistheoretischer Strenge und kultureller Reflexion schlägt. Angesichts der wachsenden Herausforderungen für die Geisteswissenschaften erweist sich Windelbands Ansatz als ein Modell, das deren wissenschaftliche Legitimität und kulturelle Bedeutung auf methodisch tragfähige Weise artikuliert. Darüber hinaus stellt sein Denken eine epistemische Grundlegung bereit, die es ermöglicht, den Wert der historischen Reflexion in einer modernen Wissenschaftslandschaft zu verteidigen, ohne sich einem bloßen Relativismus zu unterwerfen.

Wilhelm Windelbands Geschichtsphilosophie: Werttheorie, Hegels Einfluss und die Kritik der kulturellen Vernunft

Wilhelm Windelbands historiografischer Ansatz begreift Philosophiegeschichte nicht als chronologische Systemabfolge, sondern als dynamisches Spannungsfeld, das sich durch kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit konstituiert. Diese *Problemgeschichte* verleiht der Historiografie eine heuristische Funktion: Sie rekonstruiert philosophische Entwicklungen als Transformation von Begriffen und Methoden, wodurch vergangene Debatten als lebendige Diskurse aktueller Relevanz erscheinen. Im Gegensatz zu linearen Fortschrittsnarrativen betont Windelband die *Akkumulation von Problemen* – ewige Fragen der Menschheit, die sich in wechselnden epistemischen und kulturellen Kontexten neu artikulieren.

Sein Hauptwerk *Einleitung in die Philosophie* (1889-1892) systematisiert diesen Ansatz: Philosophiegeschichte ist weder Faktenkatalog noch Theorienarchiv, sondern kritische Analyse sich wandelnder Problemkonstellationen. Jede Epoche wird durch ihre Leitfragen charakterisiert, die theoretische und praktische Dimensionen umfassen – etwa die Aufklärung als Schnittstelle von Erkenntniskritik und Kulturreflexion. Windelbands Fokus auf die „Vorrangstellung der praktischen Vernunft“ verankert dabei Normativität im historischen Prozess selbst.

Die Geschichtsschreibung vereint bei ihm philologische Präzision mit philosophischer Urteilskraft. Als Wissenschaft muss sie Quellen objektiv erfassen, als kritische Instanz aber auch wertend die „Entwicklung des Systems der Vernunft“ nachzeichnen – ein Prozess, den Windelband in Anlehnung an Kants Transzendentalphilosophie als *kulturelle Selbstverständigung* deutet. Diese Perspektive prägt seine Kritik an Hegel: Zwar würdigt er die dialektische Synthese von Philosophie und Kulturgeschichte, verwirft jedoch deren immanente Teleologie als „metaphysische Hypostasierung“. Statt notwendiger Geschichtslogik betont er die Kontingenz historischer Prozesse, die durch normative Werte strukturiert, aber nicht determiniert werden.

Windelbands Kulturphilosophie reformuliert Kants Universalgeschichte im Licht von Schillers Ästhetik. Indem Schiller die kantische Urteilskraft zur Grundlage ästhetischer Erziehung erweitert, wird Schönheit zum Medium einer harmonischen

Vernunftkultur – ein Gedanke, den Windelband als *Bildungsideal* neu fasst. Bildung erscheint hier nicht als Wissensvermittlung, sondern als Freiheitsprozess, der Rationalität und Sinnlichkeit durch kulturelle Praxis vermittelt. Der „ästhetische Staat" markiert dabei keinen utopischen Endpunkt, sondern die regulative Idee einer Gesellschaft, die ethische Prinzipien durch ästhetische Erfahrung internalisiert.

Im Gegensatz zu Hegels geschlossener Geschichtsteleologie (von Löwith als säkularisierte Eschatologie gedeutet) begreift Windelband Geschichte als offenes *Werteexperiment*. Während Hegel die Vernunft als immanente Gottheit im historischen Prozess verortet, bleibt für Windelband der Sinn der Geschichte eine kritisch-reflexive Aufgabe des Bewusstseins. Seine funktionalistische Kulturtheorie – verwandt mit Cassirers Symbolphilosophie – sieht Kultur als dynamisches „Kontinuum funktionaler Synthesen", das sich durch stete Selbstinterpretation erneuert.

Diesen Ansatz kontrastiert er scharf mit Diltheys Historismus: Wo Dilthey historisches Verstehen auf Erlebnis und Hermeneutik gründet, insistiert Windelband auf der *normativen Geltung* von Werten als transzendentaler Bedingung historischer Erkenntnis. Geschichte wird so weder zur positivistischen Faktenmasse noch zur empathischen Nacherlebnisübung, sondern zur kritischen Rekonstruktion von Sinnzusammenhängen, die Vergangenheit und Gegenwart in ein reflexives Spannungsverhältnis setzt.

Windelbands Erbe liegt in dieser Dialektik von Kontingenz und Normativität: Als „Tier mit Geschichte" ist der Mensch zugleich Produzent und Interpret kultureller Werte – ein Denkmodell, das bis in gegenwärtige Debatten um die Einheit der Wissenschaften ausstrahlt.

1. Windelbands Werttheorie und ihre historische Fundierung

Windelbands Axiologie basiert auf der Annahme, dass Werte nicht kontingent sind, sondern als überhistorische Normen fungieren, die sich jedoch in historischen Prozessen konkretisieren. Damit verbindet er normativ-teleologische Ansätze mit einer spezifischen Historizität der Wertmanifestationen. Dieser Ansatz ist besonders relevant im Kontext einer Philosophie der Kultur, die sich mit der Frage beschäftigt, wie Werte in spezifischen geschichtlichen Formationen Ausdruck finden.

Windelband distanziert sich sowohl vom Historismus (Ranke, Dilthey), der Werte als bloße kulturelle Konstrukte betrachtet, als auch von einer reinen Apriorität normativer Prinzipien. Seine Position oszilliert zwischen transhistorischer Universalität und geschichtlicher Kontextualisierung. Durch diese Perspektive kann die Geschichte der Philosophie als ein Feld verstanden werden, das nicht nur retrospektiv analysiert, sondern aktiv fortgeschrieben wird.

Die Funktion der Teleologie bei Windelband verweist hingegen auf ein klassisch kantianisches Schema, in dem sie dem Intellekt des Wissenschaftlers zukommt, der auf der Basis einer Analogie der Erfahrung legitim schließen kann, dass ein ähnliches Schema im Phänomen, das er rekonstruiert, wirksam war. Ebenso operativ bei Windelband (wie später bei Rickert) ist eine Konzeption von Rationalität und ein Universalismus, der auch in den ideografischen Wissenschaften auf eine durchaus eigentümliche Weise nachzuvollziehen ist. Dies zeigt sich auch in der Vorstellung von Geschichte als Verwirklichung transzendenter Werte, die einen ethisch-normativen Faden aufweist, der schwer mit dem Denken von Dilthey zu vereinbaren ist.

So betrachtet, ist es legitim, die Geschichte als ein Untersuchungsfeld zu sehen, dass, obwohl es wissenschaftlich (wissenschaftlich) ist, eng mit der moralischen und kulturellen Dimension der menschlichen Erfahrung verbunden ist. Hier geht es nicht um die Diskussion über praktische Probleme, die zuvor in Bezug auf die kantianische Unterscheidung, die von Windelband wieder aufgegriffen wurde, zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (wobei die Geschichte, auch die Geschichte der Philosophie, zum zweiten Bereich gehört) gemacht wurde. Es geht hier nicht um die ethische Betrachtung der Problemgeschichte, sondern um das ethische Element in der Geschichte, die Vernunft in der Geschichte, die das *Geschehen* zu einer *Geschichte* macht. Nur durch das Eingreifen der Vernunft können wir den Sinn der Geschichte erkennen. Die menschliche Geschichte, verstanden als philosophische Geschichte, wird so zum privilegierten Ort, um die Entwicklung der Kultur und der Bedeutungen zu verstehen, ein Prozess, der nicht nur die kognitive Dimension, sondern vor allem die ethische und soziale umfasst. Sie wird also, wie Windelband sagt, zum „Herd“ der Werte (*Über die Lage und Aufgabe der Philosophie*, 1907; *Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910).

Ein Vergleich zwischen Windelbands Denken und den Positionen von Giovanni Gentile erscheint an dieser Stelle besonders erhellend, da sich derselbe Gentile direkt mit

der historischen Synthese auseinandersetzt, die Windelband vorschlägt. Für Gentile ist die Philosophie keine bloße Geschichte der Ideen, sondern eine lebendige Tätigkeit der Interpretation und kritischen Neugestaltung der Vergangenheit. Die philosophische Geschichtsschreibung ist für Gentile selbst eine Form spekulativen Denkens, in dem jedes System der Vergangenheit in der Aktualität des interpretierenden Denkens aufgeht. Die Philosophie existiert nur in ihrer Geschichtlichkeit, das heißt, als „gedachte Geschichte".

In seinem Aufsatz von 1909 über den *Kreis der Philosophie und der Geschichte der Philosophie* erklärt Gentile, dass die wahre Philosophie ein historisches Verständnis der vergangenen Probleme ist und das philosophische Denken „im Kreis" mit seiner Geschichte steht, da die Philosophie die Geschichte der Philosophie informiert und umgekehrt. Die philosophische Geschichtsschreibung wird durch die Reflexion Gentiles in den dialektischen Bewegungsprozess des Geistes zwischen Vergangenheit und Gegenwart eingeordnet. Das Interesse an einer Verbindung zu diesem Text, der sich mit einer Reihe zeitgenössischer Reflexionen über verschiedene Historiker und historische Werke von Gentile beschäftigt, ist nicht zufällig, da er mit einer Würdigung der Windelband'schen Unterscheidung im *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* beginnt, die zwischen „philosophischer" Geschichte und bloßer „historischer" Geschichte der Philosophie unterscheidet, was analog zu der Unterscheidung zwischen spekulativer Geschichte und erudierter Geschichte ist, die Gentile ausgehend von seinem *Rosmini und Gioberti* (1898) entwickelt hatte.

Das war zentral für Gentile, wie im *Konzept der Geschichte der Philosophie* ausgedrückt – im Lichte der Debatten über die *Kulturgeschichte* – die entschiedene Ablehnung jeder scharfen Unterscheidung zwischen Philosophie und philosophischer Geschichtsschreibung, um den Zusammenhang zwischen Geschichte der Philosophie und Kulturgeschichte zu zeigen. Es sei darauf hingewiesen, dass Gentile hier mit Windelband übereinstimmen konntet, jedoch über Windelband und vielleicht auch über Hegel hinausging, indem er sagte, dass dem Stuttgarter Philosophen der Mut gefehlt habe, die Philosophie wirklich zum Dreh- und Angelpunkt der Weltgeschichte zu machen, da – obwohl er die Philosophie im Absoluten Geist einbezog – er dennoch die Sphären als getrennt und autonom behandelte. Die Philosophie jedoch, so Gentile, ist nicht nur mit ihrer Geschichte identisch, sondern mit der Geschichte überhaupt. Der sizilianische

Philosoph entwickelt daher eine „philosophische Geschichte der Philosophie“, das heißt, „die Geschichte der Philosophie im Akt des Philosophierens“.

Ein direkter Verweis auf den hegelianischen Text ist notwendig, um das Denken von Windelband und Gentile besser einzuordnen. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* unterscheidet Hegel „drei Arten“, die Geschichte zu behandeln:

a. *Geschichte als ursprüngliche Erzählung (ursprüngliche Geschichte):* Diese Art der Geschichte wird von denen geschrieben, die die Ereignisse selbst erlebt oder ihnen beigewohnt haben. Die „Chronisten“ oder ursprünglichen Historiker berichten, was passiert ist, und beschreiben die Ereignisse aus der Perspektive derjenigen, die daran beteiligt sind. Diese Form der Betrachtung der Geschichte konzentriert sich auf die direkte und unmittelbare Erzählung, die eine lebendige Darstellung der Ereignisse bietet, ohne eine umfassende Sichtweise zu bieten.

b. *Geschichte als reflektierte Art (reflektierte Geschichte):* Dieser Ansatz betrachtet die Geschichte aus einer Perspektive, die über die bloße Beschreibung der Ereignisse hinausgeht. Die reflektierenden Historiker reinterpretieren vergangene Ereignisse im Lichte nachfolgender Ideen und Konzepte, oft in dem Bestreben, Lehren daraus zu ziehen oder größere Zusammenhänge aufzuzeigen. Die reflektierte Geschichte kann auch Versuche beinhalten, historische Perioden zu kategorisieren, Epochen zu vergleichen oder allgemeine Schlussfolgerungen über die menschliche Entwicklung zu ziehen.

c. *Philosophische Geschichte (philosophische Geschichte):* Die philosophische Geschichte ist laut Hegel diejenige, die die Ereignisse als Manifestationen des Geistes interpretiert, der sich in einem dialektischen, rationalen Prozess entwickelt. Diese Art der Geschichte stellt den Höhepunkt des hegelianischen Ansatzes dar, da sie die Weltgeschichte als einen notwendigen Fortschritt der Freiheit sieht, geführt vom Geist, der sich durch verschiedene Epochen hindurch realisiert. Die philosophische Geschichte ist also nicht einfach eine Chronik der Ereignisse, sondern eine Erzählung, die darauf abzielt, den inneren und rationalen Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu enthüllen.

Windelband übernimmt von Hegel die dritte Konzeption, die der philosophischen Geschichte. Allerdings, inspiriert von Konzepten aus der klassischen deutschen Philosophie, distanziert er sich erheblich von der Teleologie im hegelianischen Sinne. Er

bietet eine Perspektive auf die Geschichte, die sich auf den Begriff der „Entwicklung“ in der Geschichte der Philosophie bezieht, ein Konzept, das von Kuno Fischer eingeführt wurde, der, wie im ersten Kapitel gezeigt, bereits eine evolutive Interpretation der kantischen Philosophie entwickelt hatte. Er gibt jedoch diesem Begriff eine andere Deutung: Für ihn ist die Geschichte eher ein kulturelles Laboratorium, in dem Werte ständig neu ausgearbeitet und interpretiert werden. Im Gegensatz zur philosophischen Geschichte Hegels geht Windelband keinen Weg, der zwangsläufig zu einer dialektischen Logik der Verwirklichung des Geistes führt, sondern sieht sie als einen Prozess der kontinuierlichen Verhandlung zwischen Werten und historischen Kontingenzen.

Durch die Linse seiner Wertphilosophie reinterpretiert Windelband den kantianischen Begriff des teleologischen Fortschritts. Kant begreift die menschliche Geschichte als einen teleologischen Prozess, der von der Vernunft geleitet wird und auf die Verwirklichung einer universellen Zivilgesellschaft abzielt, die auf Freiheit und Gerechtigkeit basiert. Diese Vision gründet sich auf der Idee einer Zweckmäßigkeit, die dem historischen Verlauf innewohnt, einem Finalismus, der nur im Rückblick verständlich ist. Der kosmopolitische Ansatz Kants, von normativer Natur, nimmt eine universelle Perspektive ein: Die Vernunft, als gemeinsames Element aller vernünftigen Wesen, transzendiert kulturelle und nationale Unterschiede und dient als Grundlage für eine globale moralische und rechtliche Ordnung. Für Windelband jedoch ist die Geschichte das Theater, in dem moralische und kulturelle Werte zum Ausdruck kommen, die aus der Interaktion zwischen verschiedenen Nationen und Kulturen hervorgehen. Diese Konzeption ist jedoch in den historischen und kulturellen Kontext des deutschen Kaiserreichs eingebettet, was die Gefahr birgt, die historische Dialektik mit einer eurozentrischen Perspektive zu verbinden. Windelband betont wiederholt seine Ablehnung des aufklärerischen Kosmopolitismus und möchte die Rolle der Nationen als Hüter und Interpreten der Werte hervorheben, indem er versucht, die Universalität der Werte mit ihrer historischen und kulturellen Besonderheit in Einklang zu bringen. Diese Dynamik führt zu einer dialektischen Beziehung zwischen Universalität und Partikularität, die im Rückblick kritische Fragen zu ihrer praktischen Anwendung und ihrem potenziellen Eurozentrismus aufwirft.

In der Einleitung zum *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von 1892 skizziert Windelband eine kulturelle Teleologie, in der die Geschichte der Philosophie als

das fortschreitende Entfalten westlicher Rationalität erscheint. Diese Überlegungen sind eine direkte Folgerung der Philosophieauffassung, die wir im vorherigen Kapitel betrachtet haben, wenn es um den griechischen Ursprung des philosophischen Denkens und die platonische Interpretation ging. Angesichts der immer größer werdenden Sensibilität, die durch postkoloniale Diskurse in der historischen und philosophischen Forschung eingeführt wurde, ist es wichtig, eine Annahme der *Problemgeschichte* von Windelband zu thematisieren, die sonst unbeachtet bleiben könnte: Windelband hat von der ersten Ausgabe der *Geschichte der Philosophie* an die Geschichte der westlichen Philosophie im Blick, den Typ der westlichen Rationalität. Wie entscheidend dies ist, wird besonders deutlich in seiner *Kriegsvorlesung*, die posthum 1916 veröffentlicht wurde. In diesem Text, der sicherlich durch die Bezugnahme auf den laufenden Weltkrieg beeinflusst ist, zeigt Windelband jedoch einige Grenzen der Anwendung des kantischen philosophisch-historischen Schemas, das von seinem untrennbaren kosmopolitischen Korollar befreit wurde, wenn der historische Trend zur Vereinigung der Menschheit in einem immer umfassenderen Verständnis ihrer kulturellen Ziele impliziert, dass die implizite Akzeptanz der vorherrschenden kulturellen Logik, nämlich der idealistisch-transzendentalen Herkunft, notwendig ist. Die *Problemgeschichte* ist letztlich eine Geschichte der Probleme der westlichen Philosophie, was Windelband ausdrücklich im Vorwort zu den *Präludien* erklärt, jedoch die westliche Tradition zum normativen Paradigma erhebt.

2. *Der Wille zur Wahrheit* und seine epistemologische Bedeutung

Windelbands Philosophie verankert die Wahrheit als regulatives Prinzip, das nicht bloß epistemisch, sondern primär ethisch fundiert ist. In seiner Schrift *Der Wille zur Wahrheit* (1909) bestimmt er Wahrheit als unverzichtbare normative Verpflichtung, die Erkenntnis und Moral untrennbar verbindet. Wahrheit wird hier nicht als relativer oder funktionaler Begriff verstanden, sondern als autonomer Wert, dessen Geltung an eine Logik der Begründbarkeit gebunden bleibt. Diese Logik sichert die soziale und wissenschaftliche Verankerung der Wahrheitssuche, die zugleich eine ethische Haltung erfordert: Die Verantwortung gegenüber der Vernunft verlangt die Unterordnung subjektiver Präferenzen unter objektive Gültigkeitskriterien. Windelband positioniert sich

zwischen Kantischem Transzendentalismus und Hegelscher Geschichtsphilosophie, indem er einerseits die transzendentale Notwendigkeit einer Wahrheitsnorm betont, andererseits die historische Dynamik epistemischer Strukturen anerkennt. Wahrheit ist somit weder starre Idee noch bloßes Konstrukt, sondern eine fortwährende Aufgabe, die Wissenschaft und Philosophie zur kritischen Reflexion und Praxis anhält.

Philosophie wird bei Windelband zur lebendigen, moralisch verpflichteten Disziplin, die Denken in Handeln übersetzt. Die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte sind keine rein akademischen Projekte, sondern moralische Imperative: Erstere rekonstruiert die Menschheitsbemühungen um Weltverständnis, Letztere deutet die teleologischen Sinnstrukturen historischer Erfahrungen. Beide zeigen, dass Wahrheit nie abschließend errungen, sondern stets als dynamische Aufgabe zu verwirklichen ist. Der Philosoph wird zum Akteur, der Wahrheit nicht nur kontemplativ erforscht, sondern sie als „Motor seiner Epoche“ verkörpert. Dies verleiht der Philosophie eine vermittelnde Rolle – sie sichert die Einheit des Wissens gegen relativistische Fragmentierung und integriert epistemische, ethische und kulturelle Dimensionen in ein kohärentes Projekt.

Zentral ist dabei die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft: Die Spannung zwischen Partikularem und Allgemeinem fordert eine Synthese, die menschliche Erfahrung in ihrer Komplexität respektiert. Windelbands Logikkonzeption unterstreicht diese Normativität, indem sie nicht deskriptiv bleibt, sondern Bedingungen für wahrhaftiges Denken setzt. Logik wird so zur ethischen Disziplin, die Objektivität und universelle Vernunftprinzipien einfordert. Diese Ausrichtung spiegelt sich in der gesellschaftlichen Verantwortung des Philosophen wider, der Wissensziele an kulturellen und spirituellen Fortschritt bindet.

Letztlich ist Wahrheit für Windelband ein Wert, der sich nur durch aktives menschliches Handeln realisieren lässt – als unablässige Herausforderung, die intellektuelle Disziplin, historische Reflexion und moralisches Engagement vereint. Die Philosophie wird damit zur Praxis, die fragmentierte Erkenntnis in eine sinnstiftende Einheit überführt und so der Moderne ein Gegenmodell zur Wissenszersplitterung bietet.

3. Die Kritik der historischen Vernunft und das Verhältnis zu Hegel

Die windelbandianische Analyse der Kultur offenbart so eine Spannung zwischen dem Transzendentalen und dem Historischen. Obwohl in der kritischen Methode Kants verankert, geht seine Reflexion weiter, indem sie anerkennt, dass die Kultur nicht auf einen rein transzendentalen Bereich beschränkt werden kann: Sie ist der Ort, an dem das geistige Leben sich objektiviert, aber auch das Feld einer immanenten Kritik, die die Spannung zwischen Freiheit und der Realisierung von Werten im historischen Werden verbindet. Dies macht Windelbands Nähe/Distanz zu Hegel nicht zu einem widersprüchlichen Element, sondern zu einer intermediären Position: Das Subjekt ist Nähe/Distanz kann nicht intermediär gegenüber sich selbst und dem Original sein, sondern versucht, den Hegelianismus zu erneuern, ohne auf das kritische Fundament zu verzichten.

Die Geschichtsphilosophie Windelbands widerspricht der hegelschen Annahme einer notwendigen Selbstverwirklichung des Geistes in der Geschichte. Während Hegel die Geschichte als organische Entwicklung begreift, in der sich die Vernunft dialektisch entfaltet, sieht Windelband die Geschichte als einen offenen Prozess der Werteverwirklichung, ohne dass eine absolute Synthese oder finale Teleologie postuliert wird. Diese Offenheit erlaubt eine pluralistische Lesart historischer Entwicklungen.

Hegel: Die Geschichte ist das Tribunal der Vernunft (Die Weltgeschichte ist das Weltgericht); der Geist manifestiert sich notwendig in ihr.

Windelband: Die Geschichte ist ein Medium der Konkretisierung universeller Werte, jedoch ohne deterministische Notwendigkeit oder abschließende Synthese.

Wir haben bereits die „asymptotische“ Natur der Realisierung von Werten in der Geschichte der Menschheit betrachtet. Diese stellt, aus den bereits genannten Gründen, einen deutlichen Unterschied zur hegelschen Geschichtsphilosophie dar. Es geht nun darum, das Verhältnis zwischen Philosophie und ihrer Geschichte im Denken Windelbands zu verstehen. Dies betrifft im Wesentlichen zwei Fragen: Erstens, nachdem die Geschichte der Philosophie bereits als Problemgeschichte ein integraler Bestandteil der Philosophie ist – und diese Betrachtung sich verstärkt, wenn sie auf Kulturgeschichte ausgeweitet wird – bleibt zu reflektieren: 1) Welchen Anteil nimmt sie daran? 2) Welches

Verhältnis hat die Geschichte der Philosophie, neben der Philosophie, zur Philosophie der Geschichte, verstanden als Weltgeschichte?

Einige Überlegungen, die das Verhältnis zwischen der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte im Rahmen von Windelbands Denken aufwerfen, wurden bereits behandelt. Wenn die Geschichte – und umso mehr die Geschichte der Philosophie – der Prüfstand und die Manifestation von Werten, der Weltvernunft im Weltgeschehen ist, was selbstverständlich nur von einem Intellekt verstanden werden kann, der auf diese Werte vorbereitet ist (also von einem Kulturmenschen), wenn dies zutrifft, dann hat ihre Realisierung auch einen philosophisch-historischen Charakter. Es ist zu beachten, dass dies nicht impliziert, dass Windelband den historischen Verlauf als eine von Anfang an vorbestimmte Entfaltung von etwas versteht, das einer inneren Notwendigkeit folgt.

Welches ist also das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte? Das Verhältnis zwischen Menschen und Geschichte wird in der Kontinuität des kulturellen Lebens definiert, das sich als eine Spannung zu einem Entwicklungspotential manifestiert, das nicht durch eine natürliche oder faktische Notwendigkeit bestimmt wird, sondern von einem Sollen orientiert ist. Dieses Sollen ist in der Teilnahme des Menschen am gemeinsamen Erbe der Menschheit verwurzelt und verbindet Vergangenheit und Gegenwart durch die Bindung an Werte, die das geistige Fundament des historischen Lebens bilden. In dieser Perspektive reduziert sich die Geschichte nicht auf ein bloßes Aneinanderreihen von Ereignissen, sondern wird zum Feld, in dem die signifikante Individualität der Geschehnisse Ausdruck findet. Es geht Windelband also nicht um das Entfalten von logischen Kategorien, sondern um die Darstellung der Geschichte der Menschheit im Streben nach der Einheit der Kultur.

Windelbands Position zur historischen Zeit und Teleologie spiegelt seine Nähe zu Kuno Fischer und damit indirekt zu Hegel wider, besonders im Hinblick auf die Betrachtung der Geschichte als den Prozess der Objektivierung des geistigen Lebens. Windelband akzeptiert jedoch nicht vollständig die Systematik Hegels und behält den Wert der Individualität als unantastbar und nicht reduzierbar auf die Totalität bei.

Die Philosophie schreitet durch eine „immanente kritische Kontinuität“ voran, einen Prozess, in dem jede neue Generation die Probleme der Vergangenheit kritisch überdenkt und neugestaltet, um sie zu überwinden. In diesem Bestreben, sie zu lösen,

wird das Selbstverständnis der Menschheit weiterentwickelt. Wie Windelband in seinem Beitrag zur Geschichte der Philosophie in der Festschrift für Fischer schreibt:

„So ist der ‚objektive Geist', die historische Entwicklung der menschlichen Gattungsvernunft, das Zwischenreich zwischen dem naturnotwendigen Seelenleben und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft, die darin eintreten soll. Deshalb ist die Geschichte als Organon der Philosophie, deshalb bildet dieser ‚objektive Geist', das heißt der gesamte Tatbestand des historischen Lebens der Menschheit, das empirische Material, an dem sich die Besinnung auf die reine Vernunftwahrheit in der Philosophie entwickelt."

Das geistige Reich ist also das „Zwischenreich" zwischen der natürlichen Notwendigkeit des seelischen Lebens und der ewigen Wahrheit der reinen Vernunft. Dieses Reich ist der Raum, in dem sich das fortschreitende Ausformen der Gattungsvernunft der Menschheit manifestiert. Dieser „objektive Geist" liefert das empirische Material, mit dem sich die Philosophie der reinen Vernunftwahrheit nähert.

4.. Die Rolle der Kulturphilosophie

Windelbands Kulturphilosophie positioniert sich als kritische Alternative zur hegelschen Geschichtsmetaphysik, indem sie Geschichte nicht als linearen, rational determinierten Prozess, sondern als dynamisches Geflecht symbolischer Prozesse begreift, die durch narrative Strukturen und soziale Institutionen vermittelt werden. Diese Perspektive, die Parallelen zu Ernst Cassirers Kulturverständnis als System symbolischer Formen aufweist, betont das Wechselspiel von Philosophie, Geschichte und Kultur. Für Windelband ist die Philosophiegeschichte kein bloßes Archiv vergangener Theorien, sondern ein reflexiver Raum, in dem grundlegende Problemstellungen transformiert und Werte aktiv verhandelt werden. Kultur wird hierbei als dynamisches Feld verstanden, dessen Einheit nicht in hegelscher Totalität, sondern in der kritischen Reflexion über einheitsstiftende Prinzipien liegt, die das geistige Leben einer Gesellschaft prägen.

Windelband entwickelt die Philosophie zur „Theorie der Werte", die historische Forschung erst durch die Deutung von Geschichte als fortschreitende Verwirklichung rationaler Werte legitimiert. Dabei verbindet er die Transzendentalphilosophie Kants mit einer historisch sensibilisierten Perspektive: Philosophie ist keine isolierte Spekulation, sondern integraler Bestandteil kultureller Praxis, die praktische, moralische und soziale

Fragen addressiert. Obwohl er Hegels Ansatz, Kultur als zusammenhängendes Ganzes zu denken, anerkennt, kritisiert er dessen dialektische Starrheit und plädiert für eine offene, empirisch-historische Teleologie. Geschichte wird nicht als ontologischer, sondern als axiologischer Prozess gedeutet, in dem sich Werte kontingent realisieren, ohne transzendentale Garantie.

Als „Organon" der Geschichte interpretiert die Philosophie vergangene Ereignisse durch den normativen Rahmen rationaler Werte und dient zugleich als Leitfaden für zukünftiges Handeln. Windelband vermittelt hier zwischen Kantischem Transzendentalismus und Hegels Geschichtsdialektik: Während er die transzendentalen Bedingungen historischen Wissens betont, anerkennt er die Geschichtlichkeit der Vernunft. Diese vermeidet sowohl deterministischen Reduktionismus als auch metaphysische Überhöhung, indem sie Geschichte als Ort begreift, an dem transzendentale Werte in empirischen Prozessen – mit all ihren Widersprüchen und Kontingenzen – konkret werden.

In seiner Spätphase rückt Windelband die Philosophiegeschichte ins Zentrum, die er als Geschichte der „Weltvernunft" reinterpretiert. Anders als Hegel, der Geschichte als notwendige Selbstentfaltung des absoluten Geistes deutet, betont Windelband die kritische Distanz: Historische Teleologie ist kein ontologisches Faktum, sondern ein normativer Interpretament, das empirische Ereignisse an transzendentalen Werten misst. Diese Sichtweise ermöglicht es, Fortschritt als kulturelle Verwirklichung rationaler Werte zu denken, ohne ihn naturalistisch oder metaphysisch zu fundieren.

Windelbands Neubewertung Hegels in *Die Erneuerung des Hegelianismus* (1910) zeigt seine ambivalente Haltung: Einerseits würdigt er Hegels dynamisches Vernunftverständnis und die Integration historischer Entwicklung, andererseits verwirft er den dialektischen Panlogismus zugunsten einer kritisch-transzendentalen Methode. Die Vernunft manifestiert sich historisch nicht durch notwendige Synthesen, sondern durch interpretative Vermittlung, die kulturelle Werte in ihrer empirischen Vielfalt reflektiert. Dies erfordert eine „prozessuale Ontologie", die Werte als emergente Momente historischen Werdens begreift, ohne sie in Kontingenz aufzulösen.

Kern von Windelbands Kulturphilosophie ist die Unterscheidung zwischen empirischer Genese und normativer Geltung. Während die Geschichte der Philosophie das Material für kritische Reflexion liefert, sichert die Transzendentalphilosophie die

universelle Gültigkeit von Werten gegen historistischen Relativismus. Diese Dialektik prägt auch sein Verständnis des „objektiven Geistes“ als Vermittlungsinstanz zwischen natürlicher Psyche und reiner Vernunft, der kulturelle Werte in institutionellen Strukturen verkörpert.

Windelband betont die dreifache Aufgabe der Philosophiegeschichte: historische Rekonstruktion, literarische Vermittlung und philosophische Kritik. Nur durch die Trennung historischer Kontingenz von universeller Gültigkeit bewahrt die Philosophie ihre Wissenschaftlichkeit, während sie gleichzeitig im Dialog mit der Geschichte steht. In dieser Synthese aus kritischem Kantianismus und hegelscher Geschichtlichkeit gelingt Windelband eine Kulturphilosophie, die sowohl der Komplexität historischer Prozesse als auch der Normativität rationaler Werte gerecht wird, ohne in Metaphysik oder Positivismus zu verfallen.

5. Fazit

Windelbands Geschichtsphilosophie vereint kantianische Transzendentalphilosophie mit einem teleologischen Pluralismus, der weder der deterministischen Logik hegelscher Dialektik noch dem Relativismus des historistischen Paradigmas verfällt. Zwar übernimmt er von Hegel die Vorstellung einer rational strukturierten Geschichtsentwicklung, verwirft jedoch deren notwendige dialektische Progression zugunsten einer offenen, empirisch fundierten Teleologie. Geschichte wird nicht als autonome Selbstentfaltung der Vernunft im Sinne eines metaphysischen Tribunals verstanden, sondern als dynamisches Feld der Realisierung von Werten, die sich in symbolischen, narrativen und institutionellen Prozessen materialisieren. In dieser Perspektive fungiert Kultur als Vermittlungsinstanz zwischen normativen Ansprüchen und historischer Kontingenz – eine Struktur, in der sich rationale Zielsetzungen mit der Vielgestaltigkeit empirischer Phänomene verbinden. Windelbands Kritik der historischen Vernunft betont somit die Eigenlogik kultureller Symbolsysteme, ohne deren Einbettung in transzendentale Wertkategorien zu negieren. Dieser Ansatz markiert einen vermittelnden Beitrag zur Debatte um historische Rationalität, indem er die Spannung zwischen idealistischem Systemanspruch und historistischer Kontextualisierung produktiv aufnimmt, ohne sie dialektisch aufzulösen.

Einige Themen des Heidelberger Hegelianismus

Die Heidelberger Philosophietradition, geprägt durch ihre intensive Auseinandersetzung mit Hegel und dem Neukantianismus, verkörpert eine Synthese aus systematischer Methodenreflexion und historischer Tiefenschärfe. Heinrich Rickert, der in seiner retrospektiven Analyse *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie* (1931) die identitätsstiftende Eigenart dieser Schule herausstellt, betont deren kritischen Dialog mit dem hegelschen Erbe. Zwar wurzelt die Tradition in der transzendentalphilosophischen Strenge des Neukantianismus, doch zeigt sie zugleich eine bemerkenswerte Offenheit für die Integration heterogener Denkansätze – exemplarisch verdeutlicht durch Emil Lasks Kategorienlehre oder Eugen Herrigels interkulturelle Studien zum Zen-Buddhismus. Diese Spannung zwischen epistemologischer Fundierung und assimilativer Vielfalt kennzeichnet die Heidelberger Schule als dynamisches Geflecht, das sich sowohl gegen spekulative Metaphysik als auch gegen empiristische Reduktionen abgrenzt.

Hermann Glockner, ein prominenter Vertreter dieser Tradition, interpretiert den Neukantianismus als notwendige Entwicklungsstufe des deutschen Idealismus. In seiner geschichtsphilosophischen Perspektive kritisiert er jedoch dessen systemische Erstarrung, die er als „dogmatischen Kant-Fetischismus“ charakterisiert. Stattdessen plädiert er für eine Rückbesinnung auf Hegels konkrete Dialektik, die abstrakte Begriffe in historischer Realität verankert. Dies zeigt sich etwa in Hegels Geschichtsphilosophie, die Ereignisse als Manifestationen des sich entfaltenden Geistes deutet, oder in seiner Ästhetik, die Kunst als sinnliche Vernunftform begreift. Julius Ebbinghaus ergänzt diese Kritik durch eine Analyse des postkantischen Idealismus: Während er Kants „relativen Idealismus“ für dessen ungelöste Dualismen (Phänomen/Noumenon, Endlich/Unendlich) kritisiert, würdigt er Hegels absolute Synthese, die eine Überwindung der kantischen Begrenzungen ermögliche – auch wenn er die logische Kohärenz der hegelschen Dialektik später zugunsten einer Rückkehr zu Kant infrage stellt.

Die Zeitschrift *Logos*, maßgeblich von Richard Kroner geprägt, fungiert als zentrale Plattform für die Auseinandersetzung mit den Grenzen des Neukantianismus. Kroner betont den Primat der praktischen Vernunft bei Kant und interpretiert den deutschen Idealismus als organische Entwicklung, die kritische Selbstkorrektur mit

spekulativer Innovation verbindet. In diesem Rahmen entfalten Bruno Bauch und Walther Schulze-Soelde konträre erkenntnistheoretische Positionen: Bauch entwickelt eine normative Wahrheitskonzeption, die transzendentale Geltungsprinzipien gegen historischen Relativismus verteidigt, während Schulze-Soelde eine dialektische Vermittlung von Subjektivität und historischer Struktur propagiert, die sich an Hegels Geschichtsphilosophie orientiert.

Zusammenfassend lässt sich die Heidelberger Tradition als Versuch charakterisieren, den deutschen Idealismus durch kritische Rezeption fortzuschreiben. Rickerts methodologische Grundlegung, Glockners geschichtsphilosophische Systemkritik und Kroners ethisch-dialektische Synthese bilden hierbei komplementäre Pole. Windelbands Differenzierung zwischen nomothetischen und idiografischen Wissenschaften markiert eine Schlüsselstelle, indem sie die Kulturwissenschaften epistemologisch verankert und zugleich eine implizite Affinität zur hegelschen Dialektik offenbart. Die spätere Hinwendung zur Kulturphilosophie – etwa bei Lask oder Schulze-Soelde – unterstreicht den inneren Pluralismus der Schule, die sich weder auf Kant noch Hegel reduzieren lässt, sondern deren produktive Spannung nutzt.

Der badische Neukantianismus erweist sich somit als diskursiver Prozess, der zwischen transzendentaler Kritik und geschichtlicher Vermittlung oszilliert. Windelbands Werk, das universalistische Geltungsansprüche mit historischer Kontingenz vermittelt, fungiert nicht nur als Höhepunkt dieser Tradition, sondern auch als Brücke zur hegelschen Renaissance des 20. Jahrhunderts. Letztlich verdeutlicht die Heidelberger Schule, das philosophische Geltung stets in historischer Reflexion gründet – ein Erbe, das die Moderne vor die Aufgabe stellt, systematische Stringenz und geschichtliche Dynamik in ein produktives Gleichgewicht zu bringen.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 2015. *La Questione Stirner*. A cura di Marcello Montalto. Milano - Udine: Mimesis.

Abbagnano, Nicola. 1971. *Dizionario di filosofia*. 2. Torino: UTET.

Amrhein, Hans. 1909. *Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*. Berlin: Reuther & Richard.

Anderson, Lanier R. 2005. "Neo-Kantianism and the roots of anti-psychologism" in *British Journal for the History of Philosophy*, 13.2: 287-323.

Aristotele. 1955. *Organon*. A cura di Giorgio Colli. Torino: Einaudi.

Arndt, Andreas. 2023. *Die Sache der Logik: Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg: Meiner.

Baker, David B., ed. 2012. *The Oxford Handbook of the History of Psychology. Global Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Bailey, Tom. 2013. "Nietzsche the Kantian?" In Gemes, Ken e Richardson, John, 2013. *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 134-159. Oxford: Oxford University Press.

Bain, Alexander. 1855. *The Senses and The Intellect.* London: J.W. Parker.

Bauch, Bruno. 1915a. „Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus" in *Kant-Studien*, 20: 97-116.

———. 1915b. "Wilhelm Windelband." *Kant-Studien* 20:VII–XIV.

———. 1923. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Meiner.

———. 1927. *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*. Langensalza: Beyer.

Beiser, Frederick C. 2014a. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, Princeton: Princeton University Press 2014.

———. 2014b. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.

Bernstein, Eduard. 1974. [1899] *I presupposti del socialismo e i compiti della Socialdemocrazia*. A cura di Enzo Grillo. Bari: Laterza.

Beyer, Christian. 2011. *Von Bolzano Zu Husserl: Eine Untersuchung Über Den Ursprung Der Phänomenologischen Bedeutungslehre*. Berlin: Springer(reprint).

Bird, Graham. 2007. "The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant." In *A Companion to Kant*, 486-499. John Wiley and Sons. https://doi.org/10.1002/9780470996287.ch32.

Block, N. J., e Fodor. J.A.1972. "What Psychological States Are Not." *The Philosophical Review* 81 (2): 159. https://doi.org/10.2307/2183991.

Bloor, David. 1978. "Polyhedra and the Abominations of Leviticus." *The British Journal for the History of Science*, 11 (3): 245–72. https://www.jstor.org/stable/4025779?seq=1&cid=pdf-.

Bohr, Jörn, e Gerald Hartung. 2020. *Forschungsgrundlagen Wilhelm Windelbands*. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.

Bondì, Davide. 2021. "La Psychologie Des Peuples, Entre Histoire, Langue et Culture : La Pensée et l'œuvre de Heymann Steinthal." *Bérose - Encyclopédie Internationale Des Histoires de l'anthropologie*.

Bonifaci, Jacinto Páez. "History as the organon of philosophy: A link between the critical method and the philosophy of history" in *Idealistic-Studies*, 50: 185-209.

———. 2023. *Wilhelm Windelband's Historical Philosophy. The Path from Neo-Kantianism to Neo-Hegelianism*. Baden Baden: Georg Olms.

Bonito Oliva, Rossella. 1990. *Il compito della filosofia. Saggio su Windelband*. Napoli: Morano.

Brandom, Robert B. 2015. *Wiedererinnert Idealismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brunner, Otto, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, eds. 2004. *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon Zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland.* 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Cacciatore, Giuseppe. 1976a. *Scienza e filosofia in Dilthey*. Vol. 1. Napoli: Guida.

———. 1976b. *Scienza e filosofia in Dilthey*. Vol. 2. Napoli: Guida.

———. 1994. *La lancia di Odino: Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*. Milano: Guerini e associati.

Carr, Godfrey. 1972. "Goethe or Jaspers?" in *Publications of the English Goethe Society*, 42.1: 37-64.

Cassirer, Ernst. 1912. "Hermann Cohen Und Die Erneuerung Der Kantischen Philosophie." *Kantstudien*, 17:252–73.

———. 1958. [1950] *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna*. Vol. 4. Torino: Einaudi.

———. 2008. [1916] *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch* in id. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Band. 8: 29-60.

978-3-7873-1255-9. Leinen

———. 2010. *Philosophie Der Symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Meiner.

———. 2019. [1932] *La filosofia dell'illuminismo*. Ghibli: Milano.

Cassirer, Ernst e Heidegger, Martin. 1990. *Disputa sull'eredità kantiana.* A cura di Riccardo Lazzari. Milano: Unicopli.

Cesa, Claudio. 1972. *Studi sulla sinistra hegeliana*. Urbino: Argalìa.

———. 1984. "Kuno Fischer e le sue introduzioni alla storia della filosofia moderna." In *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, a cura di AA.VV., 684–700. Milano: Franco Angeli.

———. 1989. "Eduard Zeller e la storia della filosofia moderna" in *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*. Serie III, 19: 1067-1086.

Chang, Tsun-Hwa. 2012. *Wert Und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Chiereghin, Franco. 1984. "Il doppio volto di Kant in Hegel." *Rivista di storia della filosofia*, 61 (4): 63–76.

Coggburn, Jerrell D., and Stephen R. Neely. 2015. "Publish or Perish? Examining Academic Tenure Standards in Public Affairs and Administration Programs." *Journal of Public Affairs Education* 21 (2): 199–214.

Cohen, Hermann. 1922. *Logik Der Reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.

———. 1928. [1871] "Zur Kontroverse zwischen Adolf Trendelenburg Und Kuno Fischer." In *Schriften Zur Philosophie Und Zeitgeschichte*, 229–75. Berlin: Akademie-Verlag.

Cohn, Jonas. 1923. *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter.

Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.

Cooper, Terry D.; Browning, Don S. 2006. "Psychology, Religion, and Critical Hermeneutics: Comments on Reber, Slife and Whoolery, Nelson, and Richardson" in *Journal of Psychology and Theology* 34.3: 246-251.

Croce, Benedetto. 1967. [1913] *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*. 5. Bari: Laterza.

———. 2007. [it. 1917; ted. 1915] *Teoria e storia della storiografia*. A cura di Edoardo Massimilla e Teodoro Tagliaferri. Napoli: Bibliopolis.

———. 2017. [1893] *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano: Adelphi.

Damböck, Christian. 2017. *<Deutscher Empirismus>. Studien Zur Philosophie Im Deutschsprachigen Raum 1830-1930*. Berlin: Springer. http://www.springer.com/series/3410.

———, 2018. *Philosophie Und Wissenschaft Bei Hermann Cohen/ Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Berlin: Springer. http://www.springer.com/series/3410.

Danziger, Kurt. 1979. "The Positivist Repudiation of Wundt." *The History of the Behavioral Sciences* 15 (3): 205–30.

Danzilli, Sabato. 2023. "Teoria dei valori e storia. La guerra mondiale di Wilhelm Windelband" in *Filosofia* 68: 91-103.

Dilthey, Wilhelm. 1954, *Critica della ragione storica.* A cura di Pietro Rossi. Torino: Einaudi.

———. 1970. [1900] "Das Hegel-Buch Kuno Fischers." In *Gesammelte Schriften,* a cura di Karlfried Gründer, XV.:343–55. Göttingen: Vandenhoek u. Ruprecht.

———. 1977. [1901] *Il secolo XVIII e il mondo storico*. Milano: Edizioni di Comunità.

———. 1993. [1910] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

———. 1997. [1931] *La dottrina delle visioni del mondo*. A cura di Giancarlo Magnano San Lio. Catania: Aesse.
———. 2007. [=1883] *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
Ebbinghaus, Julius. 1910. *Relativer und absoluter Idealismus*. Leipzig: Veit.
———. 1911. „Benedetto Croces Hegel“ in *Kant-Studien*, 16:54-84.
Eisler, Rudolf. 2008 [=1930], *Kant-Lexicon*, Hildesheim: Georg Olms.
Ehrenberg, Hans Philip. 1911. *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Heidelberg: Carl Winter.
Elsenhans, Theodor (hrsg.). 1909. *Bericht über den III. Internationaler Kongress für Philosophie*, zu Heidelberg 1. bis. 5. September 1908. Heidelberg: Carl Winter.
Erdmann, Johann Eduard. 1866. *Grundriss Der Geschichte Der Philosophie I*. Berlin: Wilhelm Hertz.
Favenza, Salvatore. 2023. *Morte e trasfigurazione della filosofia della storia. Il giovane Georg Simmel tra Völkerpsychologie, Historismus e neokantismo*. Napoli: FedOA - “Federico II” University Press. https://doi.org/10.6093/978-88-6887-188-8.
Ferrari, Massimo. 1998. “Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 103:367–88.
———. 2006. “Il Kant degli scienziati: immagini della filosofia kantiana nel tardo Ottocento tedesco.” *Rivista di storia della filosofia.* Supplemento al fascicolo 61.4: 183-201
Ferrarin, Alfredo. 2001. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
———. 2015. *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago - London: University of Chicago Press.
Fichte, Johann Gottlieb. 1987. [1794] *Dottrina della scienza*. A cura di Filippo Costa. Roma-Bari: Laterza.
———. 1999. [1795] *Scritti sulla dottrina della scienza*. Torino:UTET.
Fischer, Kuno. 1847. “Ludwig Feuerbach Und Die Philosophie Unserer Zeit.” In *Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch*, a cura di Arnold Ruge, 128–90. Leipzig.
———. 1852. *Vorlesungen Über Geschichte Der Neueren Philosophie*. Stuttgart: C. B. Scheitlin.
———. 1860. *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Mannheim: Carl Winter.
———. 1865. *System Der Logik Und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre 2. Aufl.* Heidelberg: Bassermann.
———. 1870. *Anti-Trendelenburg. Eine Duplik.* Jena: Hermann Dabis (Otto Deistung)
———. 1906. *Kant’s Leben Und Die Grundlagen Seiner Lehre*. 2. Vol. 4. Heidelberg: Carl Winter.

———. 1909a. *Geschichte Der Neueren Philosophie. Immanuel Kant Und Seine Lehre. I.Teil*. 5.ed. Vol. 4. Carl Winter.
———. 1909b. *System Der Logik Und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre 3. Aufl.* A cura di Hugo Falkenheim. Heidelberg: Carl Winter.
———. 1998. *Logik Und Metaphysik, Oder Wissenschaftslehre*. A cura di Hans-Georg Gadamer. Heidelberg: Manutius.
Flach, Werner. 1980. "Die Südwestdeutsche Schule Des Neukantianism." In *Erkenntnistheorie Und Logik Im Neukantianismus. Eine Textauswahl*, a cura di Werner Flach and Helmut Holzhey, 34–61. Hildesheim: Gersterberg.
Fleischmann, Eugene. 1975. [1968] *La logica di Hegel*. A cura di Anna Solmi. Torino: Einaudi.
Fodor, J. A. 1974. "Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)." *Synthese* 28 (2): 97–115. https://doi.org/10.1007/BF00485230.
Förster, Eckhart. 2018. [2011] *Die 25 Jahre Der Philosophie: Eine Systematische Rekonstruktion*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann.
Fulda, Hans Friedrich. 1975. *Das Problem Einer Einleitung in Hegels Wissenschaft Der Logik*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann.
Gadamer, Hans-Georg. 1985. "Die Idee Der Hegelschen Logik." In *Gesammelte Werke*, 3:65–86. Tübingen: Mohr Siebeck.
———. 2000. [1960] *Verità e metodo*. A cura di Gianni Vattimo. Milano: Bompiani.
Garin, Eugenio. 1959. *La filosofia come sapere storico*. Bari: Laterza.
Gentile, Giovanni. 1898. *Rosmini e Gioberti*. Pisa: Nistri.
———.1913. *La riforma della dialettica hegeliana*. Firenze: Le Lettere.
———.2014. *L'attualismo*. A cura di Emanuele Severino. Milano: Bompiani.
Geier, Manfred. 2023, "Vorwort" in vd. Kant 2023.
Gigliotti, Gianna. 2010. "Neokantismo" in *Universo kantiano: filosofia, scienze, sapere*. A cura di Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli. Macerata: Quodlibet, 709-744.
———. 2019. *Riflessione trascendentale ed esperienza storica: studi su Kant e il Neokantismo*. A cura di Anselmo Aportone, Lorenzo Perilli, and Beatrice Centi. Hildesheim: Georg Olms.
Glockner, Hermann. 1977. "Einführung in Johann Eduard Erdmanns Leben Und Werke", 1-200. In Erdmann, Johann Eduard.1977. [1834-1853] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog.
———. 2016. *Beiträge Zum Verständnis Und Zur Kritik Hegels Sowie Zur Umgestaltung Seiner Geisteswelt (Hegel-Studien Beiheft 2)*. 3. Hamburg: Felix Meiner.
Goldstein, Leon J. 1970. "Collingwood's Theory of Historical Knowing." *History and Theory* 9 (1): 3–36. https://doi.org/10.2307/2504500.

Grant, Ian Hamilton. 2005. *Philosophie of Nature After Schelling*. London: Bloomsbury
Gundlach, Horst. 2017. *Wilhelm Windelband Und Die Psychogie. Das Fach Philosophie Und Die Wissenschaft Psychologie Im Deutschen Kaiserreich*. Heidelberg: Heidelberg University Press.
Guyer, Paul. 2000. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173339.
Habermas, Jürgen. 1990 [1968] *Conoscenza e interesse*. A cura di Gian Enrico Rusconi. Roma-Bari: Laterza.
Hamilton, William. 1859. *Lectures On Metaphysic And Logic*. London: W. Blackwood.
Harrelson, Kevin J. 2015. "The priority of epistemology in early Neo-Kantianism." In *History of Philosophy Quarterly*, 32: 57-77.
Hartmann, Nicolai. 1910. „Zur Methode der Philosophiegeschichte" in *Kant-Studien*, 15: 459-485.
———.1943. Filosofia sistematica. Milano:Bompiani.
Hartung, Gerald, e Valentin Pluder. 2015. *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlin - Boston: De Gruyter.
Haym, Rudolf. 1962. [1857]. *Hegel und Seine Zeit: Vorlesungen Über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Hildesheim: Georg Olms.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963. [1841-1845] *Estetica*. A cura di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro. Torino: Einaudi.
———.1999. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. A cura di Giuliano Marini. Roma-Bari: Laterza.
———. 2003. [1837]. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.
———. 2004. [1831] *Scienza della logica.* A cura di Arturo Moni, Claudio Cesa, and Leo Lugarini. Roma-Bari: Laterza.
———. 2008. [1807] *La Fenomenologia Dello Spirito. Sistema Della Scienza*. A cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
Heidegger, Martin. 1989. *Kant e il problema della metafisica*. Roma - Bari: Laterza.
———. 2002. [1987]. *Per la determinazione della filosofia.* A cura di Gennaro Auletta. Napoli: Guida.
———. 2005. "Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica." Trad. di Adriano Ardovino and Andrea Le Moli. *Fieri. Annali del dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 165–98.
———. 2007. [1928] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz: Marburger Vorlesung Sommersemester 1928.* Heideggers Gesamtsausgabe 26.
Heinz, Marion. 1994. "Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus" in *Fichte im 20. Jahrhundert. Fichte-Studien. Beiträge zur*

Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie 13, a cura di Wolfgang H.Schrader, , 109-129.

———. 2002. "Fichte und die philosophische Methode bei Windelband" in Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode, a cura di Detlev Pätzold, Christian Krijnen. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Hempel, Carl G. 1966. *Philosophy of Natural Science*. New Jersey: Prentice Hall.

Henrich, Dieter. 1963. „Anfang und Methode der Logik". In *Hegelstudien*, Beiheft I, 1963, S. 19-35

———.1970. In *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*. Band 1. Mohr, Tübingen 1970, S. 257–284.

———. 2007. [1971] „Selbstsein und Bewusstsein". In *E-Journal Philosophie der Psychologie*.

Herder, Johann Gottfried. 1877. *Ideen zur Geschichte der Menschheit* in Sämtliche Werke XIII, a cura di Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann.

Hill, R. Kevin. 2005. *Nietzsche's Critiques*. Oxford: Oxford University Press.

Hintze, Otto. 1990 [1930] "Johann Gustav Droysen e l'idea di Stato tedesco nel secolo XIX" in *Storia, sociologia e istituzioni*. A cura di Giuseppe Di Costanzo. Napoli: Morano, 43-64.

Honigsheim, Paul. 1963. "Zur Hegelrenaissance in Vorkriegs Heidelberg. Erkenntnissoziologische Beobachtungen." *Hegel-Studien* 2:291–301.

Hossain, F.M. Anayet. 2014. "A Critical Analysis of Empiricism". *Open Journal of Philosophy*, 4: 225-230.

Houlgate, Stephen. 2005. *The Opening of Hegel's Logic*. West Lafayette (IN): Purdue University Press.

Hove, Thomas. 2009. "Communicative Implications of Kant's Aesthetic Theory" in *Philosophy & Rhetoric*, 42.2: 103-114.

Hülsewiesche, Reinhold. 1989. *System Und Geschichte: Leben Und Werke Kuno Fischers*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Humboldt, Wilhelm von. 2007 [1822]. *Scritti Filosofici*. A cura di Fulvio Tessitore e Giovanni Moretto. Torino: UTET.

Husserl, Edmund. 1965. [1913-1915] *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* Trad. di E. Filippini. Torino: Einaudi.

———. 2015. [1901] *Ricerche logiche*. A cura di Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore.

Jalbert, John. 1988. "Husserls Positions Between Dilthey and the Windelband-Rickert School of Neo-Kantianism" in *Journal of the History of Philosophy*, 26.2: 279-296.

Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking. Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Kant, Immanuel. 1995. [1784] *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In *Scritti politici*. A cura di Norberto, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu. Torino:UTET.

———. 1997. [1790] *Critica del Giudizio*. Trad. di Alfredo Gargiulo e Valerio Verra. Roma-Bari: Laterza.

———. 2005. [1787] *Critica della ragion pura*. A cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice. Roma-Bari: Laterza.

———. 2023. *Über Pädagogik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kanterian, Edward. 2013. "The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer and Bird", *Kantian-Review*,18:263-288.

Kavoulakos, Kostantinos. 2015. "The Drama in an Age of Fragmentation: Toward a New Reading of Georg Lukács's Evolutionary History of the Modern Drama" in *New German Critique*, 42:23-44.

Kemper, M. 2006. *Geltung Und Problem. Theorie Und Geschichte Im Kontext Des Bildungsgedankens Bei Wilhelm Windelband*. Würzburg: Königsmann & Neumann.

Kim, Alan. 2015. "Neo-Kantian Ideas of History." In *New Approaches to Neo-Kantianism*, a cura di Nicolas de Warren and Andrea Staiti, 39–58. Cambridge: Cambridge University Press.

Kinzel, Katherina. 2017. "Wilhelm Windelband and the Problem of Relativism." *British Journal for the History of Philosophy* 25 (1): 84–107. https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1228602.

Kynast, Reinhard. 1928. *Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*. München: Ernst Reinhard.

Klautke, Egbert. 2010. "The Mind of the Nation: The Debate about Völkerpsychologie, 1851-1900." *Central Europe* 8 (1): 1–19. https://doi.org/10.1179/174582110X12676382921428.

Kleingeld, Pauline. 2017. "Contradiction and Kant's Formula of Universal Law." *Kant-Studien* 108 (1). https://doi.org/10.1515/kant-2017-0006.

Köhnke, Klaus Christian. 1993. [1986] *Entstehung Und Aufstieg Des Neukantianismus. Die Deutsche Universitätsphilosophie Zwischen Idealismus Und Positivismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

König, Peter. 2018. "Teleologie Und Geschichte Bei Wilhelm Windelband." In *Wilhelm Windelband (1848-1915)*, a cura di Peter König and Peter Schlaudt. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Kriegel, Uriah, ed. 2017. *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. NewYork-London: Routledge.

Krijnen, Christian H. 2000. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine Problemgeschichtliche Und Systematische Studie Zu Den Prinzipien Der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

———. 2022a. “Rickert’s Heterology in the Mirror of Hegel’s Logic: External Reflection”. *Studia Kantiana* 20:2, 21-33.
———. 2022b. “The concept as a function.” *Geltung, Revista De Estudos Das Origens Da Filosofia contemporânea*, 2:2, 1-30. https://doi.org/10.23925/2764-0892.2024.v2.n2.e66192
Kroner, Richard, Nicolai von Bubnoff, Georg Mehlis, Sergej Hessen, and Fëdor Stepun. 1909. *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays* . Leipzig: Engelmann.
———. 1914. *Kants Weltanschauung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
———. 1961. “Hegel-Heute.” *Hegel-Studien*, 1, 135-153.
———. 2020-2021. [1921-1924] *Da Kant a Hegel.* A cura di Renato Pettoello. Brescia: Morcelliana.
Kuhn, Thomas S. 1979. [1962] *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. A cura di Adriano Carugo. Torino: Einaudi.
Kusch, Martin. 1995. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.
Laas, Ernst. 1876. *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin: Weidmann.
———. 1879-1884. *Idealismus und Positivismus: eine kritische Auseinandersetzung*. Berlin: Weidmann.
———. 1884. „Rezension: *Präludien* von Wilhelm Windelband“ in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 8: 1-17.
Lange, Friedrich Albert. 1865. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Leipzig: Iserlohn.
Lask, Emil. 1902. *Fichtes Idealismus und die Geschischte*. Tübingen u. Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
———.1984 [1904] *Filosofia giuridica*. A cura di Agostino Carrino. Napoli: ESI.
———.2016. [1911] *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie*. A cura di Felice Masi. Macerata: Quodlibet.
———. 2024. [1912] *Dottrina del giudizio*. A cura di Giacomo Gambaro. Milano-Udine: Mimesis.
Lazarus, Moritz. 2003. [1862] “Verdichtung Des Denkens in Der Geschichte: Ein Fragment.” In *Grundzüge Der Völkepsychologie Und Kulturwissenschaft*, 27–38. Hamburg: Meiner.
Lazarus, Moritz, e Hermann Steinthal. 1860. “Einleitenden Gedanken Über Völkepsychologie, Als Einleitung Zu Einer Zeitschrift Für Völkerpsychologie Und Sprachwissenschaft.” *Zeitschrift Für Völkerpsychologie Und Sprachwissenschaft* 1:1–73.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2011. [1720] *Monadologia*. A cura di S. Cariati. Milano: Bompiani.

Levy, Heinrich. 1927. *Die Hegel-Renaissance in Der Deutschen Philosophie*. Vol. 30. Charlottenburg: Rolf Heise.

Liebmann, Otto. 1865. *Kant Und Die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober.

Liebmann, Otto, Wilhelm Wundt, Theodor Lipps, Bruno Bauch, Emil Lask, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, and Karl Groos. 1907. *Die Philosophie Im Beginn Des Zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift Für Kuno Fischer*. A cura di Wilhelm Windelband. 2. Heidelberg: Carl Winter.

Longo, Mario. 2006. "Il Kant di Kuno Fischer." *Rivista Di Storia Della Filosofia*, 61.4: 165–81.

Losurdo, Domenico. 1983. *Compromesso e autocensura nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis.

Lotze, Hermann. 1841. *Metaphysik*. Leipzig: Weidmann.

Lotze, Rudolph Hermann. 2010. [1874] *Logica*. A cura di Franco De Vincenzis. Milano: Bompiani.

Lovejoy, Arthur Onkel. 1940. "Reflections on the History of Ideas." In *Journal of History of Ideas*, 1: 3–23.

———. 1966. *The Great Chain of Being. A Study of the History at an Idea*. 2. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Löwith, Karl. 1982. [1962] *La Sinistra Hegeliana*. A cura di Karl Löwith. Roma-Bari: Laterza.

———. 2000. [1941] *Da Hegel a Nietzsche*. Einaudi: Torino.

Luft, Sebastian, ed. 2015. *The Neo-Kantian Reader*. London-New York: Routledge.

Lukács, Györgyi. 1999. [1920] *Teoria del romanzo*. A cura di Giuseppe Raciti. Milano:SE.

———. 2011. [1954] *La distruzione della ragione*. Introduzione di Elio Matassi. Milano-Udine: Mimesis.

Magnano San Lio, Giancarlo. 1997. "Introduzione" a vd. Dilthey 1997.

———. 2020. "Dilthey e la filosofia della cultura." In *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, a cura di Riccardo De Biase and Giovanni Morrone, 45–71. Napoli: FedOA - "Federico II" University Press.

Marck, Siegfried. 1931. *Die Dialektik in Der Philosophie Der Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Marcuse, Herbert. 2020. [1941] *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale."* Bologna: Il Mulino.

McDowell, John H. 1994. *Mind And World*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

———. 1998. *Meaning, Knowledge And Reality*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Mehlich, Julia B. 2016. “The Ontological and Aesthetic Overcoming of the Philosophy of Wilhelm Windelband in the Silver Age” in *Russian Studies in Philosophy* 54.5: 422-438.

Morani, Roberto. 2015. *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*. Milano-Udine: Mimesis.

Morrone, Giovanni. 2013. *Valore e Realtà. Studi Intorno Alla Logica Della Storia Di Windelband, Rickert e Lask*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

———. 2017a. “Cultura e Storia. La Geschichtsphilosophie Di Wilhelm Windelband.” *Laboratorio Dell’ISPF*, 1–30.

———. 2017b. “Intuizione e interesse nella conoscenza storica. Il ‘primo’ Croce e Windelband.” *Archivio di Storia della Cultura* 30:97-135.

———. 2017c. “La filosofia della cultura di Wilhelm Windelband.” In *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*. Napoli.

———. 2017d. “La forma infranta. La ‘Lezione di Guerra’ di Wilhelm Windelband” in *Si vis pacem para bellum. La memoria delle armi*, a cura di M. Rotili e G. Pignatelli, Napoli: Giannini, 67-72.

Morrone, Giovanni, e Redaelli, Roberto eds. 2022. *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*. Napoli: FedOA - Federico II University Press. https://doi.org/10.6093/978-88-6887-102-4.

Munk, Reinier, ed. 2005. *Hermann Cohen’s Critical Idealism*. Berlin: Springer.

Natorp, Paul. 1910. *Die Logischen Grundlagen Der Exakten Wissenschaften*. Leipzig - Berlin: B. G. Teubner.

Ollig, Hans-Ludwig. 1979. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Pinkard, Terry. 1994 *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2002. *German philosophy, 1760-1860: the legacy of idealism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pinto, Valeria. 2019. *Valutare e punire*. 2. ampliata. Napoli: Cronopio.

Piovani, Pietro. 1965. *Filosofia e storia delle idee*. Bari: Laterza.

Pippin, Robert. 2018. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in “The Science of Logic”*. Chicago: University of Chicago Press.

Pisano, Francesco. 2023. *Logica vivente. Studio sulla Logik di Christoph Sigwart*. Napoli: FedOA - “Federico II” University Press.

Platone. 2007. *Repubblica*. A cura di Mario Vegetti. Milano:BUR.

Pozzo, Riccardo e Sgarbi, Marco. 2011. *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte in 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harossowitz.

Quine, Willard V.O. 1951. “Two Dogmas of Empiricism” in *Philosophical Review* 60.1: 20-43.

Rambaldi, Enrico. 1966. *Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*. Firenze: La Nuova Italia.

Ranke, Leopold von. 1906. *Über Die Epochen Der Neueren Geschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
Ravà, Alfredo Marco. 1909. *Il valore della Storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*. Roma: Loescher.
Redaelli, Roberto. 2021. *Per una logica dell'umano. Antropologia filosofica e "Wertlehre" in Windelband, Rickert e Lask*. Macerata: Quodlibet.
Richards, Robert S. 2002. *The Romantic Conception of Life, Science and Philosophy in the Age of Goethe*. London-Chicago: University of Chicago Press.
Rickert, Heinrich. 1914. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
———. 1915. *Wilhelm Windelband*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
———. 1920. *Die Philosophie Des Lebens. Darstellung Und Kritik Der Philosophischen Modeströmungen Unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
———. 1924. *Kant als Philosoph der modernen Kultur: ein geschichtsphilosophischer Versuch*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
———. 1931. *Die Heidelberger Tradition in Der Deutschen Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
———. 2002. [1896-1902] *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche.* A cura di Marcello Catarzi. Napoli: Liguori.
———. 2007. [1901] " I quattro modi del 'Generale' nella storia." Trad. di Edoardo Massimilla, in *Archivio di Storia della Cultura*, 20:577–94.
Rollinger, Robin. 1999. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Berlin: Springer (reprint).
Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
Rosenzweig, Frank. 1917. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: ein handschriftlicher Fund*. Heidelberg: Carl Winter.
Ruge, Arnold. 1916. "Wilhelm Windelband." in *Zeitschrift Für Philosophie Und Philosophische Kritik* 162 (1.-2.): 54-71;188-221.
Sandkühler, Hans Jörg. 2010. "Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer." *Rivista Internazionale Di Filosofia e Pedagogia* 1. (1–2): 1–13. https://doi.org/10.4453/rifp.2010.0001.
Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Schelling, Friedrich 2019. [1856-1861]. *Lezioni monachesi*. A cura di Carlo Tatasciore. Napoli-Salerno: Orthotes.
Schelling, Friedrich e Cousin, Victor. 2021 [1834]. *Per una nuova filosofia*. A cura di Francesca Botticchio e Renato Pettoello. Brescia: Morcelliana.

Schiera, Pierangelo. 1987. *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.
Schopenhauer, Arthur. 2013. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. di Giorgio Brianese. Torino: Einaudi.
———. 2013. *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione."* Trad. di Giorgio Brianese. Torino: Einaudi.
Schulze-Soelde, Walter. 1917. *Geschichte als Wissenschaft*. Berlin: Reuther & Reichard.
Severino, Emanuele. 2009. *Gli abitatori del tempo*. Milano: BUR.
Siep, Ludwig. 2015. *Der Staat Als Irdischer Gott:Genese Und Relevanz Einer Hegelschen Idee*. Tübingen: Mohr Siebeck.
Sigwart, Christoph. 1873. *Logik*. Vol. 1. Tübingen: Laupp.
Simmel, Georg. 2001 [1905-07]. *I problemi della filosofia della storia*. A cura di Vittorio D'Anna. Torino: Marietti 1920.
Skagestad, Peter. 2021. *Exploring the Philosophy of R. G. Collingwood: From History and Method to Art and Politics*. London: Bloomsbury.
Sorensen, Michael Kuur. 2011. *Young Hegelians before and after 1848: When Theory Meets Reality*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Spaventa, Bertrardo. 2014. *Opere.* A cura di Francesco Valagussa. Milano: Bompiani.
Stein, Jay W. 1961. "A Scholarly Temple from National to Napoleonic." *History of Education Quarterly* 1 (4): 7–15. https://doi.org/10.2307/367484.
Steinthal, Heymann. 1875. "Zusatz Zum Vorstehenden Artikel." *Zeitschrift Für Völkerpsychologie Und Sprachwissenschaft*, no. 8, 178–89.
Stepun, Fedor. 1947. *Vergangenes und Unvergängliche. 1. 1884-1914*. München: Kösel.
Tenbruck, Friedrich H. 1990. *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Tessitore, Fulvio. 1991. *Introduzione a "Lo storicismo"*. Roma-Bari: Laterza.
Theunissen, Michael. 1978. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Tibbetts, Paul. 1982. "The Positivism-Humanism Debate in Sociology: A Reconsideration*." *Sociological Inquiry* 52 (3): 184–99. https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1982.tb01249.x.
Tiemann, Kuno. 1925. „Kuno Fischers Kampf gegen die Reaktion", in: *Deutsche Rundschau*, 52ff.
Trendelenburg, Friedrich Adolf. 1843. *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*. (mit Friedrich Altenstein) Leipzig: F. A. Brockha
———. 1869. *Kuno Fischer Und Sein Kant. Eine Entgegnung*. Leipzig: S. Hirzel.
———. 1994 [1844]. *La Dottrina delle categorie in Aristotele*. A cura di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e pensiero.
Troeltsch, Ernst. 1919 „Über den Begriff einer historischen Dialektik", in *Historische Zeitschrift*, 119.1: 373-426.

———. 1922. „Die Logik des historischen Entwickelungsbegriffes“ in *Kant-Studien*, 27: 265ff.
———. 1991 [1922]. *Lo storicismo e i suoi problemi*. 3 voll. A cura di Giuseppe Cantillo e Fulvio Tessitore. Napoli: Guida.
Tuozzolo, Claudio. 2004. *Emil Lask e la logica della storia*. Milano: Franco Angeli
———. 2022. “Emil Lask 1905. Hegel illuminista, liberale, realista della Ragione, contemplatore del vero.” *Archivio di Storia della Cultura* 35:89–118.
Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. 1974. “Judgement under Uncertainty.” *Science. New Series* 185 (4157): 1124–31.
Vaihinger, Hans. 1922. [1881-1892] *Kommentar Zu Kants Kritik Der Reinen Vernunft*. A cura di Raymund Schmidt. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft.
Vanheeswijck, Guido. 2025. *Collingwood's Metaphysics: A Unique Position*. New York: Routledge.
van Riel, Aert. 2021. Die Schwarze Internationale. Wie CDU und CSU Weltpolitik machen. Köln: PapyRossa.
Vegetti, Mario. 2007. “Introduzione” in vd. Platone 2007
Vidal-Naquet, Pierre e Vernant, Jean-Pierre. 1976. [1972] Mito e tragedia nell’antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico. Torino: Einaudi.
Weber, Max 2001. [1922] *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. A cura di Pietro Rossi. Torino: Edizioni di Comunità.
Weisser-Lohmann, Elisabeth. 1991. „Georg Lukács in Heidelberg“ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39.11: 1253-1265.
Whistler, Daniel. 2018. “The Eclectic System in Cousin and Schelling” in *Kabiri*, 1: 115-136.
Windelband, Wilhelm. 1870. *Die Lehren von Zufall*. Berlin: F. Henschel.
———. 1873. *Ueber Die Gewissheit Der Erkenntniss: Eine Psychologisch-Erkenntnisstheoretische Studie*. Berlin: F. Henschel.
———. 1874. “Zur Logik. Rezension von Chr. Sigwart: Logik, Tübingen 1873.” *Philosophische Monatshefte*, no. 10, 33–42.
———. 1875. „Die Erkenntnisslehre unter dem völker-psychologischen Gesichtspunkte“ in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 8: 166-178.
———. 1876. *Über Den Gegenwärtigen Stand Der Psychologischen Forschung: Rede Zum Antritt Der Ordentlichen Professur Der Philosophie an Der Hochschule Zu Zürich Am 20. Mai 1876 Gehalten*. Leipzig: Breitkopf und Härtung.
———. 1877. “Ueber Die Verschiedenen Phasen Der Kantischen Lehre.” *Zeitschrift Für Wissenschaftliche Philosophie*, no. 1, 224–66.
———. 1878. *Die Geschichte Der Neueren Philosophie*. Vol. 1. Leipzig: Breitkopf und Härtel.

———. 1880. *Die Geschichte Der Neueren Philosophie.* Vol. 2. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
———. 1884. *Ueber den teleologischen Kritizismus. Zur Abwehr*. in *Philosophische Monatshefte* 8: 161-169.
———. 1897. “Kuno Fischer Und Sein Kant.” *Kantstudien* Festschrift.
———. 1900a. *Platon*. 1. Stuttgart: Fromann (E. Hauff). http://books.google.com.
———. 1900b. “Vom System Der Kategorien.” In *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart Zu Seinem 70. Geburtstage, 28. März 1900*, a cura di Benno Erdmann, 41–58. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
———. 1907. *Kuno Fischer: Gedächtnisrede Bei Der Trauerfeier Der Universität in Der Stadthalle Zu Heidelberg Am 23. Juli 1907*. Heidelberg: Carl Winter.
———. 1908. “Kritik Der Urtheilskraft.” In *Kants Kritik Der Urtheilskraft*. Berlin: Reimer.
———. 1909a. “Der Wille Zur Wahrheit.” In . Heidelberg: Carl Winter.
———. 1909b. *Die Philosophie Im Deutschen Geistesleben Des XIX. Jahrhunderts: Fünf Vorlesungen*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
———. 1909c. “Geschichte Und System Der Erkenntnistheorie.” Heidelberg.
———. 1912a. *Die Prinzipien Der Logik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
———. 1912b. “Über Sinn Und Wert Des Phänomenalismus.” In . Heidelberg: Carl Winter.
———. 1920. [1914] *Einleitung in Die Philosophie*. 2. Heidelberg: Carl Winter.
———. 1937a. *Storia Della Filosofia 1.* A cura di Cecilia Motzo Dentice d’Accadia. Palermo: Sandron.
———. 1937b. *Storia Della Filosofia. 2.* A cura di Cecilia Motzo Dentice d’Accadia. Vol. 2. Palermo: Sandron.
———. 1990. [1916]. *Lezione di guerra. Filosofia della storia*. A cura di Rossella Bonito Oliva. Salerno: Edizioni 10/17.
———. 2021. *Präludien. Aufsätze Und Reden Zur Philosophie Und Ihrer Geschichte*. A cura di Jörn Bohr and Sebastian Luft. Hamburg: Meiner.

Contiene, basato sulla 5. Ed. 1915:

[1882] *Was ist Philosophie?*
[1880] *Über Sokrates*
[1877] *Zum Gedächtnis Spinozas*
[1884] *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*
[1904] *Nach Hundert Jahren*
[1899] *Aus Goethes Philosophie*
[1904] *Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance*
[1905] *Schillers transzentaler Idealismus*

[1878] *Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick*
[1908] *Fichtes Geschichtsphilosophie*
[1910] *Die Erneuerung des Hegelianismus*
[1912] *Vom Mystik unserer Zeit*
[1907] *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*
[1877] *Über Denken und Nachdenken*
[1882] *Normen und Naturgesetze*
[1883] *Kritische oder genetische Methode?*
[1894] *Geschichte und Naturwissenschaft*
[1883] *Vom Prinzip der Moral*
[1911] *Über Mitleid und Mitfreude*
[1876] *Pessimismus und Wissenschaft*
[1908] *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*
[1908] *Bildungsschichten und Kultureinheit*
[1910] *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*
[1902] *Das Heilige*
[1883] *Sub specie eternitatis*

Wolandt, Gerd. 1971. *Idealismus und Faktizität*. New York-Berlin: de Gruyter.
Zeller, Eduard. 1877. *Vorträge Und Abhandlungen 2. Sammlung*. 2. Leipzig: Fues (R.Reisland).
Ziglioli, Lucia. 2014. "Linguaggio e oggettività in Hegel" in *Rivista di filosofia*, 2: 224-245.

ABSTRACT

Between criticism and dialectics: Essay on the logic of the historical knowledge in Wilhelm Windelband's Neokantianism

This study investigates the intricate relationship between Neo-Kantianism and Hegelian dialectics within the Southwest German Neokantian School, focusing particularly on Wilhelm Windelband's philosophy of history and epistemology. It challenges the prevailing historiographical narrative that characterizes the Baden School's Neo-Kantianism as fundamentally anti-Hegelian, arguing instead that Hegelian conceptual structures - though often unacknowledged - played a significant role in shaping its epistemological and methodological foundations.

The research begins with an examination of Kuno Fischer's dual role as both a historian and a philosopher, whose synthesis of Kantian and Hegelian thought laid crucial groundwork for later developments within the Baden School. It then traces Windelband's intellectual trajectory, from his early engagement to his later formulation of a logic of history and a philosophy of values. This study demonstrates how Windelband's attempt to establish a rigorous epistemological foundation for the historical sciences drew, albeit implicitly, on forms of reasoning inherited from the German idealist tradition.

A central argument of the dissertation is that the Baden Neo-Kantians, despite their explicit rejection of speculative metaphysics, could not fully extricate themselves from Hegelian problematics. Windelband's historical teleology - while formally grounded in Kantian critical philosophy - echoes the self-unfolding of reason that characterizes Hegel's phenomenological approach. This reinterpretation is reinforced by an analysis of Windelband's reception in early 20th-century Neo-Hegelian circles, particularly in the works of György Lukács and Richard Kroner.

Methodologically, the study employs a combination of historical-philosophical reconstruction and systematic analysis. Drawing on recent scholarship in post-Kantian studies, the dissertation engages with contemporary interpretations of the Baden School's relationship to transcendental idealism and its influence on later developments in the philosophy of culture.

Ultimately, this research offers a reassessment of the Baden School's legacy by demonstrating that its Neo-Kantianism was not a rigidly anti-Hegelian project, but rather a site of theoretical negotiation where elements of dialectical thought were reworked within a critical-epistemological framework. By uncovering these latent idealist structures, the dissertation contributes to a deeper understanding of the complex intellectual landscape of late 19th and early 20th-century German philosophy, shedding new light on the historiographical and methodological debates that shaped the trajectory of post-Kantian thought.