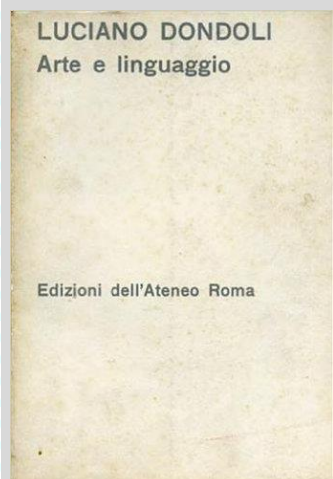
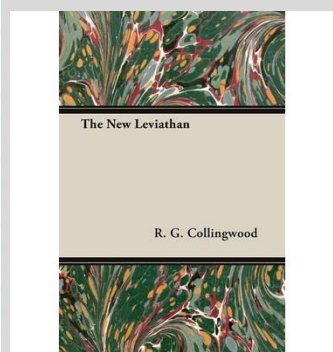


Robin George Collingwood e la Rivista “Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio”

di Sonia Giusti



Quando nel 1971 uscì in Italia la traduzione di *The New Leviathan*¹

Luciano Dondoli la presentava ricordando i versi di W. H. Auden per mettere in evidenza il senso di disperazione e di speranza, ugualmente presenti nel libro, “per un mondo che scompare e nello stesso tempo per un esile ma saldo filo di ottimismo... con la fede nei valori superiori della civiltà”:

Nell’incubo della notte
ululano i cani d’Europa,
e le nazioni ancora vive aspettano,
ciascuna rinchiusa nel suo odio;
l’avvilimento del pensiero
si legge sul volto della gente
e gli oceani della pietà sono bloccati,
fatti di ghiaccio, negli occhi di tutti.
Va avanti poeta, va avanti
Fino al cuore della notte,
e con il consiglio della tua voce
persuadici ancora ad essere lieti. (...)
Nei deserti del cuore
Fa che sgorghino le fontane salutari.
Insegna ad esaltare l’uomo libero,
anche nella prigione dei suoi giorni.

Quest’opera di Collingwood si concluse nel 1942. Lui moriva nel 1943.

Il nuovo Leviatano che, scrive Dondoli, è un libro di filosofia politica, intessuto di politica militante, denso di insegnamenti su guerra, fascismo, barbarie, e impregnato dell’elemento hobbesiano della funzione della vita istintuale, del “vitale”, nel momento politico-economico, ma anche ricco di un dibattito fervido di partecipazione alla vita democratica.

Della difficile traducibilità del pensiero altrui, Dondoli si rendeva conto, conscio che tradurre, significa includere il pensiero altrui nel nostro.

E’ da notare l’accostamento del filosofo inglese a Luigi Scaravelli², sottolineato da Dondoli per mettere in luce la comune intenzione di occuparsi

¹ R. G. Collingwood, *Il Nuovo Leviatano o uomo, società, civiltà e barbarie*, tradotto e curato da L. Dondoli, Giuffrè, Milano, 1971.

² L. Scaravelli, *Critica del capire*, in *Opere*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

dell'uomo concreto, non immerso in una vitalità universale, ma fatto di carne e sangue in una storia diversa da quella del Croce: una storia, "originale", parte non di un "universo, ma di un multiversum non prevedibile".³

La concezione collingwoodiana della storia, scrive Dondoli, somiglia molto a quella del Croce specialmente a quella espressa nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari 1928); eppure i due studiosi si sono citati scarsamente; e si deve anche a questo, commenta Dondoli, la loro scarsa fortuna bibliografica. Una riflessione del Croce ci aiuta a capire perché il filosofo napoletano, che ospitava numerose recensioni e critiche sulla "Critica" abbia così scarsamente dedicato un po' di spazio al Collingwood: in *Multiversum...* si legge: "sarebbe poco cortese e poco intelligente ... attaccare una disputa, con chi abbia a lungo meditato sui nostri libri e che venga fiduciosamente a versar(ci) nell'animo e nella mente le conclusioni del suo travaglio di molti anni". "Ma sorge anche il dubbio, continua Dondoli, che si tratti di quello che Collingwood chiama *absolute presupposition*, cioè di quella tendenza di ogni filosofo a non rimettere mai in discussione i *presupposti*, le basi stesse, qualche volta, le categorie non confessate, sulle quali si basa tutto l'edificio della sua filosofia".⁴

Nel centenario della nascita di Collingwood, Dondoli gli riconosceva un grande merito, quello di avere rotto "il cerchio magico che impediva alla filosofia – di radici idealistico-romantiche – di divenire una scienza storica, uscendo definitivamente dalla teologia della storia"⁵. Quel saggio

si concludeva in attesa di quello che sarebbe stato il primo convegno sul Collingwood per commemorare, in Italia, il centenario della sua nascita.

E ciò avvenne l'anno seguente.

* * * * *

Negli anni novanta, dopo il Convegno Internazionale di Studi su "**R. G. Collingwood e la filosofia italiana**" – 18-20 maggio 1990 – organizzato da Luciano Dondoli e promosso dall'Università di Cassino, la Rivista "Storia Antropologia e Scienze del linguaggio" ha pubblicato diversi articoli su R. George Collingwood, alcuni dei quali presentati al suddetto Convegno di Cassino⁶.

³ L. Dondoli, *Multiversum e universum. Storie e storia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983.

⁴ *Ibidem*.

⁵ L. Dondoli, *Robin George Collingwood: un centenario*, in "Rivista di Studi Politici", a. I, n. 3, 1989, p.65.

⁶ La Rivista "Storia Antropologia e Scienze del linguaggio" (d'ora in avanti "SASL") - che è arrivata al suo XXVIII anno - è stata fondata da Luciano Dondoli nel 1986. Riportiamo le pubblicazioni relative a R. G. Collingwood pubblicate in "SASL": David Boucher, *Overlap and Autonomy: the different Worlds of Collingwood and Oakeshott*, in "SASL" a. IV, fasc. 2-3, 1989,

Volendo informare sinteticamente sui contenuti di questi saggi, che contribuirono a far conoscere in Italia il pensiero del filosofo inglese, procederò nella forma di 10 commenti critici relativi ad ogni saggio.

La raccolta di queste sintesi si apre con quella relativa al saggio di Dondoli per il quale la filosofia, come scriveva Bertrand Russell in *A History of Western Philosophy* (1945), “va studiata non per ottenere risposte precise alle domande che essa pone, perché generalmente nessuna risposta precisa si può conoscere per vera, ma piuttosto per amore delle domande stesse”.

* * *

1- Nel saggio ***La teoria del linguaggio di Robin George Collingwood***⁷

Luciano Dondoli esprime alcune perplessità di fronte alla critica mossa dal Collingwood alla teoria crociana della costruzione materiale dell'opera d'arte che avrebbe solo la funzione di ricordare. Il filosofo inglese condivide questa idea, ma vede nell'opera d'arte l'oggettivazione di ciò che l'artista ha creato nella sua mente: l'opera d'arte è quindi perfettamente realizzata nella mente dell'artista e può essere rivissuta solo da chi ha già in se stesso i sentimenti che l'opera esprime. Esaminando il manoscritto intitolato *Observation on Language* Dondoli nota che per Collingwood il linguaggio non è uno strumento, ma un'attività e, quindi, distingue il linguaggio – o attività linguistica – dal prodotto di tale attività. Questo vale anche per il Croce il quale, è noto, ha avuto molta influenza sul filosofo inglese. Le radici della confusione, comune ai due filosofi, sono attribuite da Dondoli alla comune rimozione di una teoria della conoscenza che inizia con Aristotele, e prosegue con gli Stoici, Agostino di Ippona, Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Cartesio, Steinthal,

pp. 69-89., Henry H. Harris, *Croce e Gentile in Collingwood's New Leviathan*, in “SASL”, a. V, fasc. 3, 1990, pp. 29-42; Leon Pompa, *Collingwood's Theory of Historical Knowledge*, in “SASL”, a. V, fasc. 3, 1990, pp. 15-28; James Connelly, *Methaphysic and Method: Necessary Unit in the Philosophy of R. G. Collingwood*, a. V, fasc. 1-, 1990, pp. 33-156; Sonia Giusti, *Collingwood's Writings on Folklore*, in “SASL”. a- VIII. Fasc.3, 1993; Henry H. Harris, *Magic and Society in Collingwood's Aesthetics*, in “SASL”, a.VIII, fasc.3, 1993; Clementina Gily Reda, *La magia e l'arte. Nota al saggio di Henry H. Harris*, in “SASL”, a. VIII, fasc. 3, 1993, pp. 43-49; Leon Pompa, *Philosophical History an the end of History*, in “SASL” a. VIII, fasc.1-2,1993, pp.9-30; Luciano Dondoli, *La teoria del linguaggio di Robin George Collingwood*, in “SASL”, a. XIII. fasc. 3, 1998, pp. 9-40.

⁷ L. Dondoli, *La teoria del linguaggio in Robin George Collingwood*, in “SASL”, a. XIII, fasc.3, 1998; cfr. anche in L. Dondoli, *Il rapporto Croce-Vossler. Storia Linguistica Estetica*, Quaderno n. 13 di “SASL”, 2014 (in corso di stampa).

Husserl, Guido Calogero e Otto Apel. Questi studiosi si riferiscono alla conoscenza che precede il suo fissamento in una lingua, *la propositio in mente*, il momento della conoscenza che precede la sua espressione linguistica, cioè l'atto di fissare la *propositio in mente* in forme convenzionali di comunicazione. Aver ignorato questa fase della conoscenza, continua Dondoli, porta entrambi i filosofi a trascurare la possibilità del fissamento esterno della *propositio in mente* nel senso intuito dagli Stoici secondo i quali il significato precede il segno-significante. Sia in Croce sia in Collingwood sono evidenti gli equivoci creati dalla "ambigua teoria dell'identità intuizione-espressione", ovvero dalla "onnivora categoria dell'arte-linguaggio".⁸ Dondoli fa una sintetica ricostruzione dei temi degli studiosi, citati sopra, che hanno considerato la *propositio in mente* per ritornare al concetto di linguaggio in Collingwood e muovergli alcune critiche: lo studioso inglese sostiene che il linguaggio è un'attività, ma non una invenzione, mentre per Dondoli il linguaggio è processo creativo,

"invenzione" la cui portata, nel processo di civilizzazione, ha inciso moltissimo, esattamente quanto "l'invenzione" del fuoco. C'è un altro punto controverso indicato in questo saggio: nella sua *Observation on Language* Collingwood afferma che "è un errore confondere relazioni grammaticali con relazioni metafisiche", anche se ciò è in contrasto con quanto si legge in *The Principles of Art* dove è presente qualcosa di molto simile all'ipotesi Humboldt-Sapir-Whorf, secondo la quale le forme grammaticali hanno le radici in diverse visioni del mondo e, quindi, sono in rapporto con la metafisica. Secondo Dondoli il filosofo inglese nega la precedenza della conoscenza rispetto all'espressione, anche se, quando afferma che le *words* non stanno per *thoughts*, ciò implicherebbe che ogni parlante sarebbe esentato dalla necessità di pensare, e ci ricorda che Croce su questo argomento si era espresso più chiaramente affermando che "quando l'uomo parla, ha già pensato".

Dondoli si ferma inoltre sul concetto di *ordine non programmato* introdotto nel pensiero occidentale da Friedrich von Hayek: in *L'abuso della ragione*, l'ordine non programmato equivale al concetto di *cosmos* e riguarda anche il linguaggio. Sfortunatamente, continua Dondoli, Collingwood non ha potuto conoscere le teorie di Hayek che contengono l'idea che il linguaggio rientra nel campo degli studi sociali.

⁸ L. Dondoli ci ricorda che G. B. Collingwood condivideva questa concezione del Croce il quale, affrontando la questione nel saggio del 1941 *La filosofia del linguaggio*, poi raccolto in *Discorsi di varia filosofia*, (vol. I, Laterza, Bari 1945) parla delle caratteristiche non logiche, ma poetiche, della natura del linguaggio che sarebbero usate anche in funzione di segno del concetto, cfr. L. Dondoli, *Il problema dell'arte nelle prime opere filosofiche di R. G. Collingwood*, in "English Miscellany", n.15, 1984, p. 13..

Il saggio si chiude con una critica a David Boucher che, nella sua introduzione a *The New Leviathan* (*infra*, n.8) cerca le analogie con filosofi a lui contemporanei, trascurando le forti relazioni del suo pensiero con il Croce e il neoidealismo italiano.

* * *

2 - David Boucher, nel suo articolo “*Overlap and Autonomy: the different Worlds of Collingwood and Oakeshott*”⁹ sottolinea i notevoli riconoscimenti che i due studiosi hanno avuto negli ultimi trent’anni specialmente per le tesi in cui affermano come ogni aspetto dell’esperienza sia da inserire in un contesto più ampio nel quale essa prende significato ed entrambi condividono l’idea che la filosofia non comincia nell’ignoranza assoluta né finisce nell’assoluta certezza. La filosofia è un’avventura il cui premio è una maggiore comprensione delle cose. Essi, inoltre, non considerano le idee come frammenti di pensiero che galleggiano nel mondo delle idee, ma che appartengono a un mondo concreto che le alimenta. In altre parole lo scopo della filosofia consiste nell’esaminare la conoscenza dei vari mondi delle idee, nel chiarire la relazione tra questi mondi e, di ciascuno con l’insieme. L’indagine filosofica non accetta mai una teoria, o una conclusione come fatti certi, ma tratta ciascuno come provvisorio in attesa di ulteriori esplorazioni, e per Oakeshott, il lavoro del filosofo è un impegno incondizionato a ridurre il mistero, piuttosto che a raggiungere una comprensione definitiva.

Le affinità delle idee fra i due studiosi sono comunque contrassegnate da alcune differenze significative che riguardano le concezioni delle relazioni tra le forme di esperienza e tra ciascuna di queste con l’insieme.

Per Collingwood ciascuna forma di esperienza è in relazione con le altre in una gerarchia di forme che si sovrappongono. In altre parole la più bassa è assorbita e trasformata nella più alta. Per Oakeshott i modi dell’esperienza, universi del discorso, mondi dell’immaginario, sono mondi coordinati e distinti.

Entrambi i filosofi sono hegeliani, ma le differenze delle loro tesi filosofiche possono essere parzialmente spiegate con le diverse fonti con le quali il loro hegelianismo è stato mediato. Collingwood guarda all’Italia dove trova il suo nutrimento intellettuale, specialmente in Gentile, Croce, De Ruggiero; Oakeshott trova la

⁹ D. Boucher, *Overlap and Autonomy: the Different Worlds of Collingwood and Oakeshott*, in “SASL”, a. IV, fasc. 2-3, 1989, pp. 69- 89. Il saggio è arricchito di una utile bibliografia degli scritti di Collingwood. Una versione più lunga di questo paper è stata presentata, nel 1988, a una conferenza sull’ ‘Idea of a Social Science’ tenuta nella History of Ideas Unit, Research School of the Social Sciences, Australian National University.

sostanza intellettuale delle sue argomentazioni in Dilthey e Bradley. Comunque, afferma l'autore di questo saggio, per Collingwood e Oakeshott, le fonti del loro pensiero vanno cercate soprattutto in Aristotele.

E' storia, afferma Collingwood, ciò che "nega la tradizionale distinzione tra teoria e pratica"; la storia non è uno studio disinteressato del passato; il suo scopo è eminentemente pratico e consiste nell'aumentare la propria autocoscienza per prepararsi all'azione. Infatti "L'ultimo scopo della storia non è conoscere il passato, ma capire il presente"¹⁰.

Oakeshott, invece, è incline a considerare, come Bradley, le divagazioni filosofiche come una festa, lontane dalla vita pratica. Per Collingwood "la teoria della vita è la vita stessa"; mentre per Oakeshott i teorici impegnati nella filosofia, in realtà la degradano.

Diversamente da Collingwood, quindi, Oakeshott rifiuta qualsiasi relazione tra attività pratiche e teoretiche: nel comportamento quotidiano il fare è intrinseco all'impegno, mentre nell'attività teoretica esso è incidentale. Contrariamente all'opinione popolare la storia non è derivata né costruita sulla vita pratica, per cui la vita pratica non ha niente da imparare dalla storia. Oakeshott rifiuta che la storia abbia a che fare con le intenzioni, gli scopi, le ragioni, i calcoli di un uomo che agisce, perché questo linguaggio appartiene al mondo della vita pratica ed è categorialmente distinto dalla comprensione storica. In questo senso la storia non può in alcun modo essere concepita come il rivivere, o il re-enactment di eventi passati¹¹.

* * *

3 - In *Metaphysics and Method: A Necessary Unity in the Philosophy of R. G. Collingwood*¹² James Connelly esamina la relazione tra due saggi del Collingwood – *An Essay on Philosophical Method* e *An Essay on Metaphysics* – considerati da molti critici incompatibili fra loro, ma non dal Connelly che ne puntualizza alcune comuni caratteristiche fondamentali, tra le quali spicca la sistematicità, l'autoreferenzialità, l'attività piuttosto che il risultato del pensiero. Entrando nello specifico di *An Essay on Philosophical Method* Connelly mette in evidenza il tentativo del suo autore di sviluppare un metodo per analizzare ed elaborare i concetti e il suo impegno di portare all'attenzione dei filosofi i principi metodologici della loro disciplina. Da questa angolazione per Collingwood un concetto filosofico qualifica la realtà come

¹⁰ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, University Press, 1973.

¹¹ M. Oakeshott, *On History and other essays*, Oxford, Blackwell, 1983

¹² J. Connelly, *Metaphysics and Method: a Necessary Unity in the Philosophy of R. G. Collingwood*, in "SASL", a. V, fasc. 1-2, 1990, pp. 33- 154. Il saggio è arricchito di una bibliografia suddivisa in Books, Pamphlets, Articles and Papers, Manuscripts, Correspondence, Works about Collingwood.

un insieme; mentre un concetto scientifico qualifica una parte limitata della realtà. Collingwood parla della filosofia come del tentativo “to discern the principles which run through experience and make it a rational whole”.

L'autore di questo saggio sottolinea che per Collingwood, mentre la filosofia può essere percorsa storicamente, l'aspetto della filosofia che riguarda lo studio della mente rientra nella metafisica; egli riprende, quindi, l'affermazione di Collingwood dalla sua *Autobiografia*, dove si legge che “La verità non è un possesso, ma una attività”, e che la verità è “a complex consisting of questions and answers”¹³. Connelly cita anche la Conferenza *Ruskin's Philosophy* per sostenere che le differenze tra questa e *An Essay on Metaphysics* sono quasi inesistenti: prima di tutto perché le ragioni di Collingwood di rifiutare che i presupposti assoluti siano assunzioni, consistono nel fatto che “to assume is to suppose by an act of free choice” e che il presupposto è una relazione logica e non psicologica. Il punto fondamentale di questa tesi è che i presupposti assoluti non sono generalizzazioni derivate dall'osservazione. Connelly ci ricorda che, secondo Collingwood, “We do not acquire absolute presuppositions by arguing: on the contrary, unless we have them already arguing is impossibile to us. Nor can we change them by arguing...We must accept them...”

In *The Nature and Aims of a Philosophy of History* (1925) Collingwood dichiara che “La filosofia della storia...è lo studio del pensiero storico...e che il pensiero storico è una delle attitudini mentali volte alla comprensione del mondo oggettivo. La filosofia della storia quindi è una discussione critica su questa attitudine, i suoi presupposti e le sue implicazioni: in altre parole è il tentativo di scoprire il suo posto nella storia umana, le sue relazioni con altre forme di esperienza, la sua origine e la sua validità”. Citando da *Reason is Faith Cultivating Itself*¹⁴, Connelly sottolinea il tema centrale dell'autore: “Faith is not irrational, for it is not so much dependent on reason as the ground and source of reason; reason is not the negation of faith, but its development into an articulated system. Every act is fundamentally an act of faith; but it is not a complete act of faith unless it develops into a rational and self-explanatory system of thought”. L'anno dopo, nell'edizione del 1928 di *Faith and Reason*, Collingwood affermerà che : “Faith in our attitude toward reality as a whole, reason our attitude towards its details as distinct and separate from each other”.

Nel diciassettesimo secolo, scrive Connelly, si è chiuso il periodo storico caratterizzato da alcuni principi fondamentali che aprono alla modernità e viene messo in questione il concetto di natura attraverso l'elaborazione di teorie ed

¹³Questi concetti sono rimarcati anche in *Speculum Mentis* e in *Essay on Philosophical Method*.¹⁴R. G. Collingwood, *Reason is Faith Cultivating Itself*, in “Hibbert Journal” XXVI, 1 ottobre 1927,

esperimenti mentre il libro della natura si pensa scritto nel linguaggio della matematica nel senso che qualsiasi cosa reale in natura è misurabile secondo l'analisi scientifica. Il primo principio della scienza moderna dipende dal presupposto che la natura opera secondo leggi precise indipendentemente da noi; il secondo presuppone che le cose della natura sono misurabili e ciò che non è misurabile non è reale.

Scrivi Collingwood: "Per fare l'inventario delle nostre capacità intellettuali c'è solo un modo: analizzarle invece di descriverle, e mostrare come esse sono state costruite nello sviluppo storico del pensiero".

E ancora: i nostri presupposti assoluti derivano dall'esperienza, e la mente li deve tirar fuori dalle sue proprie risorse per concretizzarle in scienza e civiltà. Se questi dovessero perdersi non potrebbero mai essere riformulati con lo stesso procedimento con il quale essi sono stati costruiti.

I presupposti assoluti non sono rifiutati perché non veri, ma perché non sono più parte necessaria del nostro pensiero.

La questione del progresso nel pensiero dipende non dalla superiore 'verità' di una costellazione di presupposti assoluti rispetto ai precedenti, ma dalla loro capacità di spiegare le cose e, giustamente, Connelly cita *Idea of History* là dove l'autore analizza il cambiamento dei sistemi di pensiero, considerando fondamentale "to follow the historical process by which one set of presuppositions has turned into another".

Di fronte alla questione di quali sono i tipici concetti della filosofia, Connelly risponde che, mentre la metafisica studia i *presupposti assoluti*, la filosofia studia i principi che si costruiscono attraverso l'esperienza.

Connelly osserva anche che, in aggiunta alle categorie logiche trascendentali studiate dalla filosofia, c'è un altro tipo di concetto trascendentale che, in *Speculum mentis*, è definito "forma di esperienza": ciascun concetto di questo genere è "a universal and necessary form of human activity". Inoltre nella prima pagina di *Idea of Nature* Collingwood afferma che gli scienziati scoprono di aver lavorato in un modo non sempre consapevole, mentre in *An Essay on Metaphysics* ribadisce il concetto che "nei nostri lavori meno scientifici...i *presupposti assoluti* sono certamente presenti, ma rimangono in profondità" e in una nota a piè di pag. scrive di presupposti assoluti che cambiano attraverso un "processo di pensiero inconsapevole".

Attraverso il saggio sul *Method*, scrive Connelly, abbiamo capito meglio il pensiero di Collingwood quando dice che la filosofia ci aiuta a conoscere più analiticamente ciò che conosciamo già: in realtà il problema della conoscenza filosofica pervade tutti gli scritti di Collingwood come distinzione tra conoscenza implicita ed esplicita.

La filosofia rende esplicito ciò che in qualsiasi data forma di esperienza è implicito e questa distinzione è chiara specialmente in *Speculum Mentis* là dove si legge: “un artista costruisce il suo lavoro su principi ... che spesso non gli sono palesi: in arte essi sono impliciti, diventano espliciti solo nella critica dell’arte”.

Il lungo saggio di Connelly si chiude sul rapporto tra *Hypotheses e Presuppositions* che non sono concetti da confondere: le ipotesi si correggono, non le credenze o i presupposti assoluti, che semmai, sono da sostituire.

* * *

4 - Nel saggio *Collingwood's Theory of Historical Knowledge*¹⁵, Leon Pompa sottolinea la tesi di Collingwood secondo la quale lo storico non può contentarsi di descrivere ciò che è accaduto, ma deve rendere conto del contesto del pensiero, delle credenze, delle intenzioni all'interno delle quali le azioni umane si svolgono. Così scrive Leon Pompa che commenta la sua ben nota affermazione: quando si è capito il pensiero che sta alla base di un'azione, se ne ha già la spiegazione, e ciò significa che tale affermazione non richiede alcun'altra spiegazione che appartenga alle scienze naturali.

Da questa tesi consegue che, una volta accettato che la prima richiesta di uno storico è di scoprire quel che pensano gli individui o le comunità del passato, una larga parte del suo compito è di interpretarle e capirle, per cui egli deve fare ricorso all'immaginazione storica, e, in questo senso, come afferma Collingwood, il procedimento storico assomiglia a quello del romanziere.

Tuttavia, nonostante l'importanza dell'interpretazione e della comprensione, qualche volta gli storici fanno affermazioni di verità ed è per questo aspetto che la storia viene considerata una scienza.

Il punto centrale che Pompa focalizza è che per arrivare alla comprensione del pensiero degli uomini e delle società del passato lo storico deve procedere attraverso una serie di esempi utilizzando in gran parte gli artefatti del passato che si sono conservati fino a noi. Quel che intende suggerire è che, sebbene questo sia una parte del procedimento storico, esso non è tutto; se fosse così il lavoro dello storico non potrebbe essere accettato come una forma di conoscenza.

Questo breve resoconto di alcune delle più importanti affermazioni del concetto collingwoodiano di conoscenza storica ignora tuttavia alcune difficoltà comuni dell'interpretazione. Non c'è, per esempio, alcun accordo tra i critici che il *re-enactment* sia, il goal della conoscenza storica, piuttosto che parte del *metodo*, come Pompa suggerisce quando

¹⁵ L. Pompa, *Collingwood's Theory of Historical Knowledge*, in “SASL”, a. V, fasc.3, 1990, pp.15- 28.

analizza alcuni aspetti della critica che Collingwood muove ad altre concezioni della storia: in *Idea of History*, per esempio, quando, dopo una discussione su Tucidide, egli sottolinea che noi non potremmo arrivare alla verità storica anche se potessimo basarci su testimoni oculari.

La critica mossa dal Collingwood è che molti storici hanno tentato di ovviare alla mancanza di testimoni oculari con la produzione di ciò che viene definita storia “scissor-and-past” la quale consiste nella ricomposizione di lavori storiografici precedenti considerati autorevoli. Questo, per Collingwood, è una forma inaccettabile di storia, perché il valore di testimonianza delle cosiddette “autorità” dipende dal giudizio dello storico che le sceglie. Collingwood, che sostiene la diversità degli schemi concettuali del passato, rifiuta il criterio che tenderebbe ad assimilare tutto il pensiero passato al presente. Ciò di cui abbiamo bisogno, dice, è un criterio che ci dia accesso a sistemi di credenza.

Pompa condivide il rifiuto della storia “scissor-and-past” nella quale lo storico subisce l'autorità storiografica passata. Questo diventa particolarmente chiaro in un passaggio in cui Collingwood critica una concezione della conoscenza storica basata sul ruolo dell'immaginazione. Secondo questo criterio, “il quadro dello storico appare come la rete di una costruzione immaginaria tenuta insieme da punti fermi forniti dalle affermazioni di storici autorevoli”. E questo metodo è inadeguato, perché lo storico non deve prendere niente per garantito; ciò che invece deve fare è basare le sue conclusioni sulle prove secondo il criterio della autonomia della conoscenza storica.

In *Idea of History* l'autore precisa che non possiamo usare una prova fintanto che non arriviamo ad essa da una base di conoscenza storica. “La maggiore conoscenza storica che noi abbiamo, egli scrive, è quella che possiamo ottenere dalle prove: se non ne abbiamo, non potremmo conoscere niente”. Ne segue che la conoscenza storica emerge dalla conoscenza storica stessa, che è sempre in divenire e che si presenta in contesti euristici sempre diversi entro i quali lo storico porta avanti la sua ricerca. Io penso che è come se si dicesse, usando le parole di Marc Bloch in *La società feudale*, “la storia è una indagine eternamente incompiuta”. Questa è una delle ragioni per la sua conclusione – che è crociana, commenta Pompa, – e significa che ogni generazione deve costruire la storia da capo e a suo proprio modo. In altre parole ciò significa dichiarare il proprio diritto di usare il presente, così come lo si percepisce - *qui ed ora* - come *prova* del passato, e usare gli artefatti umani come li percepiamo, *qui ed ora*, come prova di un passato umano. E' solo in questo senso che si può pensare ad un criterio di *verità* storica. Infatti, come Collingwood sostiene, non c'è niente di *fixed* che possa essere *unfixed*, l'unica via che ha lo storico è “by considering whether the picture of the past to

which the evidence leads him is a coherent and continuous picture”. Il suo scopo consiste nell’usare “the entire perceptible here-and-now as evidence for the entire past through whose process it has come into being”. Il fatto che questo scopo non può mai essere pienamente raggiunto, scrive Pompa, non è un ostacolo scoraggiante solo se ci convinciamo che il carattere della ricerca storica è proprio in gran parte soggettivo.

Se lo storico è certo che *whole perceptible present* si è realizzato attraverso il processo del passato e ne è perciò la prova, può costruire la sua tesi interpretativa il più possibile coerente evitando di praticare la storia “scissor-and-past”.

Pompa, come Collingwood, rifiuta anche la tesi della storia “*web-with-fixed-points*”. Ciò non vuol dire, come del resto egli in seguito asserisce, che non ci sia bisogno di punti fermi di qualche genere. Una cosa è rifiutare la necessità di punti fermi basati sull’autorità e un’altra rifiutare la necessità di qualsiasi punto fermo.

La certezza che il presente sia il risultato del passato non è un criterio sufficientemente valido per la ricerca storica, almeno non è così semplice: prima di accettare il presente come prova del passato, esso deve essere interpretato in modo appropriato.

Anche se siamo consapevoli che il presente è il prodotto del passato questo non ci darà alcuna guida per interpretare il presente allo scopo di capire il passato. Collingwood infatti ha affermato che, anche se il presente è il prodotto del passato, sappiamo che noi non conosciamo il presente nella sua interezza. Noi lo conosciamo, per così dire, a pezzi e bocconi: su alcuni aspetti siamo certi, su altri, certamente, sbagliamo.

Perciò il problema è che non solo, come Collingwood argomenta, non ci sono affermazioni che lo storico possa accettare come indiscutibili, ma anche che non c’è alcun schema interpretativo che egli possa accettare come certo per ricostruire il passato. Non c’è dubbio: non c’è una via sicura per scegliere tra schemi interpretativi alternativi, ma ci sono, tuttavia, alcuni punti fermi nella storia che lo storico conosce: per esempio l’impero romano o la figura di Garibaldi.

Pompa, tuttavia, insiste sull’espressione “*web-between-fixed-points*” ricordandoci di aver suggerito che ciò sarebbe corretto se i punti fermi fossero semplicemente le dichiarazioni di storici autorevoli, Svetonio o Tacito, per menzionare alcuni esempi fatti dal Collingwood. Ma Pompa sottolinea anche che ciò non deriva dal fatto che non ci siano autorità storiografiche di alcun genere, e che, quindi, non ci siano punti fermi.

La prima cosa da notare è che nonostante Collingwood dichiari che non ci sono punti fermi che lo storico possa accettare come dati incontrovertibili, Pompa viceversa sostiene che c’è un numero sorprendente di cose molto simili a punti

fermi: per esempio la Rivoluzione francese o la guerra di Crimea. L'accettazione di questi eventi come fatti storici 'veri' fa parte del nostro patrimonio culturale. Essi sono il risultato di una elaborazione intellettuale; spetta allo storico, si potrebbe dire, stabilire tali 'verità'.

Il fatto è che noi accettiamo questo tipo di verità perché sono diventate parte della nostra autocoscienza storica. Si accettano questi fatti come veri, perché essi sono parte del corpo di verità che ogni società ha di se stessa attraverso un continuo processo di trasmissione formale e informale. E' per questo vasto corpo di conoscenze ereditate, di cui Collingwood non teneva abbastanza in conto, che gli fu impossibile dimostrare che la conoscenza storica è una genuina forma di conoscenza. Il punto che Leon Pompa desidera sottolineare, perciò, è che Collingwood mette poca attenzione sul fenomeno della coscienza storica; infatti, egli pensava allo storico come a un ricercatore razionale che non prende niente per garantito, ma che, armato di un set di strumenti razionali di inchiesta e di una quantità di dati, arriva alla conoscenza del passato.

Ma in questo modo di pensare, insiste Pompa, non si considera il fatto cruciale che lo storico stesso è un prodotto storico e che proprio questo gli dà un quadro determinato del passato attraverso i punti fermi della sua conoscenza. Solo all'interno di una determinata concezione della storia, che ci fornisce un determinato criterio con il quale interpretare nuove prove, possiamo aumentare la nostra conoscenza del passato.

Anche se lo storico, come sembra sostenere Collingwood, occupasse un punto di osservazione fuori della storia e da quel punto di osservazione, considerato vantaggioso, potesse arrivare a conclusioni certe di ciò che è dentro la storia, Pompa afferma, lo storico sarebbe incapace di capire ciò che è dentro la storia. Ciò che Pompa vuole affermare è che lo storico, attraverso il processo di trasmissione storica della conoscenza, è già in possesso di gran parte della conoscenza che esprime la struttura di un determinato passato al quale la sua società e lui stesso appartengono. E' questo patrimonio culturale, che ha in sé i punti fermi della rete della conoscenza che egli cerca di comporre, senza del quale egli sarebbe incapace di definire qualsiasi conoscenza storica.

Secondo Pompa la teoria collingwoodiana della conoscenza storica è largamente corretta, tuttavia, egli pensa che i risultati possono essere accettati come veri solo se lo storico opera all'interno di un contesto di fatti storici noti che le culture acquisiscono nel corso del loro proprio svolgimento e che gli storici, appartenenti a quelle culture, accettano come veri in attesa di ulteriori e più approfondite ricerche. In breve, le credenze dedotte dal passato possono essere accettate come vere in quanto fanno parte di un patrimonio culturale condiviso,

piuttosto che basate su deduzioni razionali. La conoscenza dedotta dal passato è possibile solo se lo storico ha già una qualche conoscenza storica compresa la consapevolezza del modo in cui essa si è sviluppata.

* * *

5 - Nel saggio *Croce and Gentile in Collingwood's New Leviathan*¹⁶, Henry H. Harris, scrive che, all'inizio del cap. IX del *New Leviathan*, l'autore afferma di seguire il chiaro metodo storico di Locke nella costruzione della mentalità moderna.

Io seguirò lo stesso metodo, scrive Harris, ma non posso dire di dovere questo a Collingwood, infatti credo di aver utilizzato le stesse fonti che hanno formato la sua mente.

Ciò che mi propongo di fare qui, annota Harris, è ripercorrere la teoria dell'uomo esposta nella prima parte del *New Leviathan*, "Man", e identificare le influenze, specialmente italiane, che incisero nel suo pensiero. Ciò che io chiamerò "the primacy of ordinary discourse" è fondamentale per l' "historical plain method". The "primacy of historical method" è una caratteristica fondamentale della rielaborazione collingwoodiana della tradizione speculativa dell'idealismo tedesco e italiano.

Il primo capitolo del *New Leviathan* è intitolato "*Body and Mind*" e la relazione che Collingwood mette tra questi due concetti è la stessa di Gentile tra *logo astratto* e *logo concreto*. "Body" è ciò che le *astratte* scienze della natura considerano, mentre "mind" è l'oggetto del filosofo e dello storico della cultura. Sono le "sciences" che ci dicono tutto ciò che sappiamo dei loro "oggetti" – così noi non possiamo usare i supposti primitivi "objects" per definire le scienze. In questo modo, dichiara Harris, è stabilita fin dall'inizio la vera novità di questo "*new*" *Leviathan*.

Hobbes era un *materialista* e considerava *the body* come la prima *realtà*; mentre Collingwood è un *idealista* e considera *the mind or consciousness* come la prima *realtà*. E i significati concettuali con i quali Collingwood può stabilire una diretta relazione tra il suo lavoro e quello del suo grande predecessore fu fornito dal più radicale dei moderni idealisti. Noi potremo dire anche – poiché è tipico di entrambi – che Collingwood scrive di fisica e di fisiologia con una valutazione più vivida di quella di Gentile. Ma noi leggiamo (1.84) "Man as mind is whatever he is conscious of being". Ma più tardi (9.17) Collingwood rifiuta che "*what mind is*" si risolva senza residui nella questione "*what mind does*".

¹⁶ H. H. Harris, *Croce and Gentile in Collingwood's New Leviathan*, in "SASL", a. V, fasc. 3, 1990, pp.29-42.

Se leggiamo il paragrafo 1.84 insieme con i paragrafi 9.16 e 9.17, ci accorgiamo che, metodologicamente, Collingwood – e lui lo sa, annota Harris – è un idealista attualista. Quindi quando, alla fine del primo capitolo, noi troviamo le parole di Agostino *"in te ipsum redi"* come risposta alla questione *"what man is as mind"*, noi, scrive Harris, non dobbiamo esitare a pensare che Collingwood è legato a Gentile insieme con Hobbes. Infatti è Gentile che cita incessantemente questo passo, e Hobbes, alla fine della sua *Introduzione al New Leviathan*, afferma: "He that is to govern a whole nation, must read in himself, not in this or that particular man; but in mankind...".

L'oggetto proprio della semplice "coscienza" nella teoria collingwoodiana è il sentimento (4.19). L'idealista inglese ha trattato i sentimenti in vari modi, ma sempre incastonandoli nella loro propria tradizione; e in questo era sicuramente più vicino a Gentile che a Croce. Collingwood aveva lavorato sulla seconda edizione dell'*Estetica* (1922) del Croce, così quando, dieci anni più tardi, egli stava studiando la *filosofia dell'Arte* di Gentile, non poteva non ricordarsi dell'idea crociana che il "sentimento" era solo un concetto confuso, e non una pietra di fondazione della teoria filosofica dell' "esperienza". Probabilmente egli era insoddisfatto della spiegazione del concetto di Gentile, ma sono certo che, continua Harris, sia il voler dimostrare che Croce era in errore, sia il desiderio di migliorare la semplice "enlightenment theory" del piacere e della pena, avevano suggerito le sue affascinanti argomentazioni elaborate sia in *Principles of Art* che nel *New Leviathan*.

L'intera teoria del "sentimento" come "oggetto" della coscienza, e la "conoscenza" come il risultato della riflessione sopra la coscienza ha una somiglianza familiare con la teoria kantiana delle "intuizioni" estetiche e dei "concetti" logici; e noi sappiamo (cfr. in *Speculum mentis*) che proprio in questo contesto Collingwood elaborò la sua riflessione filosofica.

Ma, a questo punto, secondo Harris, è importante considerare anche le differenze: nella tesi collingwoodiana dell' "attenzione selettiva" nella quale noi incontriamo il concetto negativo di "repressione" (4.51), è importante riconoscere l'ombra di Freud. Mentre Croce e Gentile erano tranquillamente indifferenti alle teorie freudiane, così come non conoscevano la psicologia sperimentale, mentre erano favorevoli, anche se non molto informati, alla "depth psychology", al contrario, il filosofo inglese era ben informato su entrambe le scuole, ma ostile verso la scuola sperimentale quasi al punto di assumere atteggiamenti irrazionali; in sostanza egli apprezzava criticamente Freud e i suoi seguaci al contrario degli italiani. Di qualunque difetto (di astrazione) essi potevano essere ritenuti colpevoli, essi non erano più grandi – e sostanzialmente non diversi – da quelli che potevano trovarsi

in Hobbes; ed era facile mostrare che i loro metodi e i loro risultati erano uno sviluppo della grande tradizione della “Scientific Introspection” di cui Hobbes è stato il lontano fondatore. La teoria di Collingwood dell’ “inconscio” lo dimostra (cfr. in *Principles of Art*) e questo è uno dei più notevoli risultati di *Principles of Art* e del *New Leviathan*, secondo Harris, il quale gli riconosce il merito di aver costruito un ponte tra la teoria di Freud e il lavoro di William James.

La teoria del linguaggio come “any system of bodily movements” non necessariamente verbale, con cui gli uomini significano qualcosa” fu certamente ispirata dalla teoria crociana dell’arte come “linguistica generale”. Questo è un caso in cui Collingwood anticipa Gentile anche se è chiaro che entrambi furono stimolati dal Croce.

Quando ci riferiamo al primato della coscienza pratica (e alla ragione pratica) in Collingwood ci rendiamo conto che la fonte della sua ispirazione è italiana (piuttosto che anglo-hegeliana), anche se non è possibile dire se più crociana che gentiliana. In realtà, di fronte alla definizione del *pensiero concettuale* come “atto di coscienza pratica”, torniamo alla dottrina del *verum-factum* di Vico, come fonte comune di tutti e tre – Croce, Gentile e Collingwood – non dimentichiamo che Collingwood tradusse nel 1913 *La filosofia della storia di Giovanbattista Vico* di Benedetto Croce –.

Secondo Harris, metodologicamente, Collingwood è più vicino a Gentile che a Croce: la sua “fenomenologia della mente” dipende dalla dottrina attualista secondo la quale “la mente è ciò che fa” e, quando Collingwood dichiara che Vico lo ha influenzato “più di qualsiasi altro”, egli probabilmente sta pensando al carattere storicamente condizionato della teoria di Vico – quella che più propriamente appartiene al nostro mondo moderno.

Più precisamente la teoria collingwoodiana del “dovere” è crociana; infatti quando Collingwood scrive che “History is to duty what modern science is to right” egli sta condividendo il concetto crociano di “storia etico-politica” come il concetto con il quale tutta l’analisi filosofica moderna è condotta. Anche come filosofo del metodo e dell’interpretazione storica il Collingwood è uno scienziato empirico più dei suoi *mentors* italiani; nessuno di loro avrebbe elaborato la teoria sistematica dell’ “esperienza” che, viceversa, Hobbes lo spingeva a fare.

L’amore degli uomini verso Dio – come coscienza infelice di Hegel – è, nella visione di Collingwood, una richiesta d’ amore, l’origine del metodo sperimentale. E’ interessante notare che nella teoria di Hegel la “Coscienza Infelice” ci porta all’ “Observing Reason” e, certamente, la “consciousness” non è mai realtà “infelice” secondo Collingwood (10.6): nella sua inquietudine hobbesiana essa sta sempre cercando qualcosa.

A questo proposito Collingwood, che non si cura di cosa pensano i filosofi canonizzati di Oxford, considera con attenzione la *fairy tale* di magia – e noi sappiamo quanta importanza abbiano avuto per lui i racconti di fate, scrive Harris –, allo stesso modo in cui Freud guardava ai sogni come un modo per scoprire la nostra “repressed consciousness”.

Egli avrebbe giustamente detto che la reale ispirazione di questa combinazione gli era venuta dal principio del *verum / factum* del Vico, ed aveva avuto ragione in questo; infatti il suo affidarsi alla lingua come un costrutto sociale gli permette di evitare tutti i problemi dell’ “ego trascendentale”. Non c’è alcun Adamo trascendentale che dà il nome agli animali e alle cose, egli annota: è il nostro comune linguaggio che ce lo fornisce. Noi diventiamo liberi dando alle cose i loro giusti nomi; che un medico/stregone africano dia i nomi alle cose può essere molto diverso dai nomi dati da un europeo colto, ma il principio è lo stesso.

Collingwood si riferisce a Croce quando arriva a riconoscere l’ “utilità” come la prima forma della Ragione pratica (15.16), pur avendo precisato di non accettare l’approccio *dicotomico* dei due Italiani tra “utilità” e “giustizia”. Croce, come sappiamo, considerava sia la “legge” sia “il diritto” come concetti economici; Gentile, d’altra parte, considerava la “legge sociale” e lo “Stato” come concetti etici. Egli infatti rimaneva saldo nella tradizionale opposizione liberale inglese al male tedesco del “herdmarching”.

Quando Collingwood dice che (18.51) “History is to duty what modern science is to right” egli sta sottolineando il concetto crociano di storia etico-politica come contesto di cui tener conto nel progettare la moderna analisi filosofica. Questo non è solo una sintesi di ciò che egli stesso deve agli Italiani; questo sottolinea anche ciò che è originale e differente nel lavoro dello studioso inglese. Anche se filosofo del metodo storico e della interpretazione storica, egli rimane uno scienziato empirico più dei suoi mentori italiani. Nessuno di loro avrebbe prodotto la sistematica teoria dell’esperienza che Hobbes gli aveva suggerito. Ciò implica le tecniche dell’introspezione e l’osservazione sperimentale (per es. l’analisi delle fairy tales) che essi consideravano oggetti non degni di analisi filosofica; infatti ai loro occhi Freud era ancora meno degno di essere studiato di Hobbes.

Infine, per Harris non c’è bisogno di dimostrare perché Collingwood non riconobbe abbastanza il suo debito verso gli Italiani: egli era timido su questo punto perché gli studiosi inglesi, che non erano “idealisti”, usavano questo debito con gli italiani per isolarlo. Ma i tempi sono cambiati e Collingwood, commenta Harris, è ancora vivo tra noi. Infatti non c’è niente di meglio che presentarlo come filosofo sistematico, “moral scientist”, quale egli aspirava ad essere (nella tradizione di

Hobbes, Locke, Hume, e Bradley) e con l'attenzione a ciò che egli ha prodotto con il lavoro dei suoi maestri italiani. E' stato proprio studiandoli che egli è diventato il filosofo *originale* della mente, quale egli è.

* * *

6 - Nel saggio *Philosophical History and the End of History*¹⁷ Leon Pompa esamina alcuni aspetti della filosofia della storia di Hegel e delle loro conseguenze sul concetto della fine della storia. In *Lectures on the Philosophy of World History*, egli definisce diversi generi di storia in base al punto di vista dello storico. Così il primo, definito come storia "originale", è quello scritto da coloro che vi sono implicati e che rispecchiano lo spirito del tempo, avvertendo subito che scrivendo dall'interno della propria storia, non si può essere consapevoli del proprio punto di vista e non si può, perciò, intendere la storia come parte di un insieme più vasto. L'autore di questo saggio esamina quattro forme di storia – universale, pragmatica, critica e specialistica – in ciascuna delle quali lo storico tenta di trascendere il punto di vista del suo tempo per vedere la storia oggettivamente. La conclusione è che in tutti i casi ciò è un insuccesso.

Per Hegel, se vogliamo capire il vero significato della storia, noi abbiamo bisogno di una valida prospettiva di ricerca che consiste nella tesi che il passato può essere conosciuto solo quando l'idea, come spirito, si è pienamente realizzata e il passato è visto come un processo graduale e interno di quella stessa realizzazione. Questo sembrerebbe implicare una fine della storia. Ma per Pompa, prima di discutere questa tesi, è necessario considerare qualche altro aspetto della filosofia della storia: Hegel afferma che è il processo dello sviluppo dell'idea che costituisce la verità della storia, e che questo processo è un autosviluppo. Tra le affermazioni hegeliane, Pompa riprende l'espressione collingwoodiana della ragione come "freely self-determining thought" nel senso che essa non può essere determinata se non da se stessa, aggiungendo che ci deve essere qualcosa nel processo di autodeterminazione, capace di convincerci che si tratta di un processo razionale piuttosto che arbitrario. E questo è ciò che Hegel intende quando afferma che nella storia il contingente non conta e che lo sviluppo dello spirito deve essere mostrato come necessario in quanto lo spirito si sviluppa secondo alcuni principi razionali propri della sua natura. E' in virtù di questo principio che Hegel può affermare che il corso della storia mondiale si sviluppa secondo alcuni principi razionali, propri della sua natura, che è dialettica. Secondo Leon Pompa, è solo in virtù di questo principio

¹⁷ L. Pompa, *Philosophical History and the End of History*, in "SASL" a. VIII, fasc. 1-2, 1993, pp. 9- 30.

che Hegel può affermare che il corso della storia mondiale è il processo attraverso il quale la fine della storia, coincide con la realizzazione della libertà. Così il libero autosviluppo dello spirito è il *dialettico* autosviluppo dei suoi elementi interni. E' chiaro, scrive Pompa, che parlare della fine della storia, *if there is an end of history*, può solo essere un altro modo di pensare intorno alla definitiva realizzazione della ragione. Se la storia è semplicemente il processo per mezzo del quale la ragione realizza se stessa, la fine della storia può solo essere intesa come la fine di quel processo. Dunque in questa prospettiva la fine della storia coincide con la fine dell'autosviluppo della ragione. Secondo Pompa, questo è un aspetto del pensiero di Hegel molto ambiguo, e cerca di analizzare due questioni fondamentali: la natura del processo dell'autosviluppo in sé e le conseguenze della realizzazione di questo autosviluppo. Attraverso un'analisi serrata sulla autorealizzazione dello spirito, cioè della storia, Pompa dimostra che "the history of spirit can never come to an end".

Molte affermazioni di Hegel circa le forme filosofiche della storia si incardinavano, scrive Pompa, sull'idea che in esse è contenuto sempre qualcosa di arbitrario, nel senso che gli storici non possono liberarsi completamente di elementi di soggettività, per quanto essi possano essere diligenti e attenti alle questioni che trattano. Così, sostituendo una interpretazione arbitraria con una interpretazione basata sul concetto di realtà obiettiva razionale, l'idea dell'autosviluppo della ragione potrebbe garantire la base per un resoconto storico 'vero'.

Il suo punto di vantaggio non consiste, certo nella sua capacità di guardare indietro. Hegel, ha sottolineato l'importanza della ricerca storica non volendo, certo, asserire il truismo che la storia è per definizione storia del passato. Egli ha insistito, piuttosto, su un punto, molto importante, del vantaggio storico e culturale dello storico di accedere ai modi di guardare al passato e di cercare in esso significati che non sarebbero stati accessibili a nessun storico contemporaneo. Ma egli ha anche riconosciuto che, i vantaggi che tale giudizio retrospettivo dà allo storico non sono sufficienti a stabilire che il resoconto raggiunto riesca a catturare il reale significato della storia. E a questo proposito fa l'esempio dello storico Whig e dello storico marxista i quali hanno accesso a materiali sufficienti a metterli in grado di raggiungere una visione certa della storia e tuttavia producono resoconti che sono incompatibili l'uno con l'altro. Quindi il giudizio retrospettivo è necessario ma non sufficiente, è necessario qualcos'altro.

Sembra chiaro, annota Pompa, che Hegel sta affermando la priorità epistemologica di qualsiasi concetto noi stiamo trattando dicendo che la forza del concetto stesso consiste nella sua capacità di portare alla luce la verità implicita nella nostra conoscenza.

Le conclusioni di Pompa, che prende simpaticamente le distanze da queste argomentazioni, sono le seguenti: “Fortunately, we are under no obligation to accept the definition, from which it follows that we are under no obligation to accept this particular form of determinism”.

* * *

7 - Nel saggio di Henry Harris, *Magic and Society in Collingwood's Aesthetics*¹⁸, l'autore ammette di aver saputo solo al Convegno di Cassino del 1990 che, fra le carte della Bodleian Library, erano conservati i manoscritti sulle fairy-tales; e ci ricorda che in *Principles of Art* queste tales vengono presentate dall'autore come “the native art of the poor”.

Secondo Collingwood questa “folk-art”, come arte dei popoli agricoltori, è fortemente magica nella sua origine e nei suoi contenuti e Harris nota che nel capitolo “Art as magic” l'autore, trattando la distinzione tra arte e le varie forme di attività che sono state confuse con l'arte, afferma che queste forme di arte magica sono comunque forme d'arte.

Collingwood, scrive Harris, sostiene, giustamente, che la magia non è una pseudoscienza come sostenevano gli antropologi del XIX secolo – Tylor, Frazer, insieme con Lévy Bruhl (il secolo dopo) – . Infatti, in *Idea of Nature* l'autore di questo saggio scrive che la magia è una “scienza” che si colloca all'interno della lunga storia della tradizione colta occidentale e precisa che la “magia” è una scienza psicologica e riguarda “il dominio di un'anima sopra un'altra anima”, cosa comprensibilissima se l'ordine naturale è concepito come un organismo vivente con una sua propria anima.

Per Collingwood non c'è solo l'arte magica, e la scienza magica; c'è anche la religione magica, e in *Principles of Art*, continua Harris, l'autore, pur affermando che magia e religione non sono la stessa cosa, tuttavia, considera che la religione, nella sua sfera pratica, ha in sé alcuni elementi magici. Nel suo *Speculum Mentis* Collingwood identifica la religione primitiva con la magia, sia pure intesa come ombra della religione, una scienza rudimentale, dunque, non una pseudo scienza.

Per uscire dalle contraddizioni riscontrabili nelle due opere collingwoodiane (*Speculum Mentis* del 1924 e *Idea of Nature* del 1937) Harris ribadisce che la magia non è una pseudoscienza, ma una forma di arte in funzione della vita pratica e che essa si genera e si colloca nelle azioni sociali. L'evidente continuità del suo

¹⁸ H. H. Harris, *Magic and Society in Collingwood's Aesthetics*, in “SASL”, a. VIII, fasc. 3, 1993, pp. 9-21.

pensiero in questi due lavori ci mostra che noi dobbiamo considerare i *Principles* come una revisione della sua idea di magia nell'evoluzione della religione e dell'arte, ma non nella storia del pensiero.

Possiamo accantonare la polemica con Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, scrive Harris, perché più che aiutarci, essa ci trae in inganno: quando il mago primitivo e l'artista vogliono raggiungere scopi pratici essi operano come scienziati empirici. Quei grandi antropologi sbagliavano quando sostenevano che i maghi primitivi e gli artisti non erano ancora in grado di ragionare correttamente.

L'altro errore, su cui si ferma Harris, era l'analogia proposta da Freud tra il mago e il nevrotico, affermando cioè che la tecnica della magia dipende dalla persistenza nella vita adulta di una mentalità infantile che crede nella "onnipotenza del pensiero".

La novità della tesi di Collingwood, afferma Harris, sta nell'affermazione che i mezzi usati dal mago hanno sempre qualcosa di artistico. Infatti nelle tecniche magiche l'aspetto estetico è preminente: le cerimonie magiche – danze, canti, droga – creano un clima emozionale e coinvolgente: i partecipanti conoscono l'oggetto della cerimonia e la fiducia che la cerimonia produrrà un certo risultato concreto diventa il motivo portante che garantisce il risultato stesso. La danza produce un risultato psicologico e, nel caso della danza di guerra per esempio, essa dà un contributo importante al risultato desiderato. In ogni caso l'eccitazione della cerimonia sarà importante per i partecipanti e tale è la certezza del buon risultato che, se non fosse raggiunto, si penserebbe che la causa dell'insuccesso è che la cerimonia non è stata organizzata bene. Ed è per questa ragione che gli aspetti estetici della cerimonia sono così curati e importanti. Collingwood, inoltre, scrive Harris, distingue tra divertimento e magia e si può facilmente capire cosa intende: consideriamo l'importanza di alcune cerimonie come la "rain-dance" che per noi è inefficace, ma per il controllo delle emozioni è assolutamente utile: la loro importanza è data dell'esperienza di solidarietà che esse trasmettono, dalle speranze che esse distribuiscono tra i partecipanti.

Questi effetti sono magici, al contrario del divertimento che ci solleva dalle tensioni mentre la magia non è solo forza dinamica; è anche forza di coesione sociale.

Le prime opere d'arte di cui siamo a conoscenza – pitture rupestri, piccole sculture dei nostri antenati paleolitici – furono certamente magiche. Questa sorta di magia sociale non può essere distinta da qualsiasi altra forma di religione. Così Collingwood, scrive Harris, ha ragione di vederle direttamente in continuità con l'arte religiosa del nostro MedioEvo cattolico. Noi qui vediamo ancora la continuità tra arte, magia e religione che fu il primo gruppo di concetti trattato in *Speculum Mentis*. L'identità fra arte e religione è implicita in tutta la magia sociale, e questa

concezione trattiene Collingwood dal condividere le tesi crociane delle chiare “distinzioni” delle attività dello Spirito.

A dispetto della sua affinità con la dottrina crociana della unicità individuale di ogni opera d’arte (cioè del suo carattere intuitivo o monadico) è il significato sociale di arte magica che lo interessa. L’arte fu per lui una rivelazione dello spirito universale del suo tempo. E’ il potere sociale e l’espressività dell’arte che la rendono magica e fa l’esempio del creatore del folklore che rimane anonimo: è sufficiente che la comunità apprezzi certe forme folkloriche in funzione sociale perché esse vengano trasmesse alle nuove generazioni.

Alla fine di “Art as magic”, ci ricorda Harris, se il valore estetico della maggior parte dell’arte socialmente magica è leggero, i rituali sociali nelle mani di un vero artista diventano vera arte. Questo commento sulla indissolubile unità dell’artista con il suo pubblico, sottolinea Harris, riesce a ricondurre l’estetica crociana in un contesto sociale.

La teoria collingwoodiana dell’arte rivela la dimensione sociale di tutta l’arte; nella “vera arte” quella dimensione diventa veramente “universale” o assoluta. E’ l’umanità come tale che essa rivela. E questo è un’eredità hegeliana che Croce condivide.

L’arte ci rende consapevoli degli ideali e dei valori della nostra comunità, infatti nei suoi aspetti educativi l’opera d’arte non è solo una esperienza singolare.

Ma Croce ha una concezione elitaria dell’arte: e ciò è evidente quando sostiene che la commedia di Dante è una collezione di frammenti lirici sistemati in un progetto letterario.

Invece, secondo Harris, la commedia di Dante fornisce la perfetta illustrazione della validità del concetto collingwoodiano di “art as magic” e proprio in ciò che quest’ultimo dice sulla Commedia noi possiamo vedere la tensione e le differenze tra Croce e il filosofo inglese circa il potere magico del poema. Così mentre questo esempio può essere considerato solo una forma allegorica, per il filosofo inglese è tutt’altro: egli afferma (e Harris è d’accordo con lui) che il lettore può sperimentare lo stesso timore del poeta alla vista delle “tre bestie” del primo Canto.

Mettendo da parte la teoria di Croce e rimanendo su ciò che dice Collingwood, Harris può affermare, senza paura di sbagliare, che la *Commedia* è il testo magico più potente. La più grande intuizione della natura dell’arte prodotta dalla teoria collingwoodiana della magia è precisamente questa: aver introdotto nella teoria estetica la certezza che il linguaggio e la comunicazione umana hanno in sé molteplici e implicite funzioni pratiche nel senso che esse ci rendono possibile recuperare e impossessarci interamente del concetto di opera d’arte con le sue molte dimensioni e i suoi diversi livelli di significato (e di profondità).

* * *

8 - Nel saggio *Collingwood's Unpublished Writings on Folklore*¹⁹, Sonia Giusti sottolinea l'influenza del pensiero di Collingwood su Evans Pritchard nel momento in cui in Gran Bretagna dominava l'antropologia di Radclif-Brown e Malinowski secondo i quali l'approccio storico nella ricerca antropologica era irrilevante. Anzi per Radcliffe Brown l'antropologia sociale era "the theoretical natural science of human society". L'importanza del pensiero di Collingwood sugli etnologi evoluzionisti è riconoscibile nel suo netto rifiuto del naturalismo con il quale essi si accostavano al mondo "primitivo"; anche se si deve dire che la sua critica rimase ibernata ad eccezione della sensibilità storica dell'antropologia di Evans Pritchard. E da questo punto di vista l'importanza dei manoscritti sulle *fairy-tales*²⁰ è notevole, specialmente nei confronti del suo interesse per gli studi antropologici e anche perché, per quanto questi temi siano stati ripresi dall'autore in *The Principles of Art*, nel V capitolo *Art as Magic*, i manoscritti contengono le riflessioni più originali e approfondite.

Collingwood critica gli etnologi del XIX secolo che consideravano *sopravvivenze* le forme culturali e i costumi del passato che permanevano nel presente sostenendo che le forme della cultura folklorica non sono il prodotto di una trasmissione passiva, ma una rielaborazione creativa.

Per Collingwood non c'è differenza tra le folk-storie e le storie letterarie perché originalità e tradizione, persistenza e creatività, sono qualità presenti in entrambi i generi.

Lo studioso inglese rifiuta perciò l'idea che le "sopravvivenze" si trasmettano fino a noi in modo inalterato: infatti una *folk-tale* è sempre originalmente connessa con la vita sociale in cui gioca una parte precisa. Quindi le *fairy-tales* non sono sopravvivenze, ma prove storiche che il popolo sceglie e ama perché esse soddisfanno i suoi bisogni.

Collingwood rifiuta anche il metodo psicologico di interpretarle come simboli dei desideri umani; in realtà esse sono prove antropologiche nel senso che, se cambiano i costumi cambiano anche le *folk-tales*: anzi esse sono prove storiche che ci fanno capire i sistemi di pensiero nei quali sono organicamente connesse. Per comprendere il legame tra noi e i popoli antichi i manoscritti sulle folk-tales sono al

¹⁹ S. Giusti, *Collingwood's Unpublished Writings on Folklore*, in "SASL", a. VIII, fasc. 3, 1993, pp. 23-41. Cfr anche Robin George Collingwood. *The Philosophy of Enchantment. Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology*, Edited by D. Boucher, W. James, Ph. Smallwood, Clarendon Press, Oxford, 2005.

²⁰ Cfr. Bodleian Library Collingwood Papers, 1936. Proprio nel 1936 Collingwood fu ammesso alla "Folk Lore Society" in London.

centro dello studio del passato specialmente per quanto riguarda il mondo delle emozioni.

Di fronte alla certezza degli antropologi sull'utilità di interpretare le metafore per capire i sistemi culturali dei popoli, le argomentazioni di Collingwood sull'interesse storico delle fiabe si presentano in tutta la loro innovativa importanza.

Uno degli elementi più presenti nelle fiabe è la magia sostiene il Collingwood che ferma la sua attenzione su questo concetto con il quale gli etnologi evoluzionisti caratterizzavano le credenze e i costumi degli uomini primitivi. Ma egli rifiuta la prospettiva evoluzionistica della magia come pseudoscienza, e preferisce analizzare il suo significato non nella mente del selvaggio, ma nelle sue emozioni, certo che la magia sia una tecnica protettiva della vulnerabilità emotiva di tutti gli uomini. Inoltre

Collingwood non distingue i sentimenti dai costumi – come causa ed effetto – ma li pensa unitariamente, come costume, e, analizzando le abitudini magiche come attività pratiche verso il mondo esterno – le abluzioni rituali, il potere degli strumenti, l'evitazione di certi luoghi – si rende conto che le loro basi emozionali sono sufficienti a spiegarle. Solo se noi ammettiamo che la natura emozionale del selvaggio è molto simile alla nostra e che differiamo da lui non nei sentimenti, ma nelle istituzioni culturali, allora saremo capaci di scoprire che ad essere diversi sono i due tipi di società. Ciò vuol dire che la morale di un popolo non si basa solo su un corpo rigido di regole imposte, ma sull'insieme di regole che essi vivono individualmente, ogni giorno. Questo punto è stato trascurato dagli antropologi i quali, genericamente, preferivano parlare di determinismo culturale.

A questo punto è utile considerare la forte influenza che Robert R. Marett ebbe su Collingwood, particolarmente riguardo alle emozioni, vista la loro frequentazione e, soprattutto, la comune visione storica del folklore – Marett era Professore alla British Accademy e Rettore dell'Exeter College a Oxford dove anche Collingwood viveva e insegnava – . E' importante ricordare che nel suo *Faith, Hope and Charity* (1932) Marett affermava che per il selvaggio, "the child of Nature", il sentimento è l'elemento più importante nel rito religioso e che i riti del selvaggio non sono semplicemente magici, ma anche religiosi. Per Marett arte e religione, infatti, appartengono alla stessa categoria come forze che incrementano le attività umane e Collingwood, che accusava l'antropologia culturale degli anni trenta di naturalismo, era molto vicino a Marett che, tuttavia, al "Congress of the Anthropological Sciences" auspicò una più stretta collaborazione nel futuro con quegli studiosi che cercavano di capire lo sviluppo umano in termini di leggi

naturali.²¹ Secondo Giusti le ragioni dell'isolamento di Collingwood nel mondo culturale inglese è da attribuirsi al suo scarso interesse per gli scienziati sociali, come Durkheim, Marx o Weber, ai quali si rivolgeva la maggior parte dei suoi contemporanei presi dalle scienze sociali. Dalla sua prospettiva di ricerca egli, naturalmente, rimaneva vicino al Marett che considerava le tradizioni dei costumi e delle credenze come fonti di conoscenza storica e per lo studio dei quali egli rimaneva un filosofo impegnato sul campo concreto delle esperienze umane.

Nella concezione collingwoodiana della storia come forma di conoscenza c'era posto per la prospettiva antropologica di Marett e per il metodo folklorico di Andrew Lang ai quali si sentiva vicino per la questione della differenza tra religione e arte, considerate forze in funzione delle azioni umane ma che egli, tuttavia, distingueva secondo la tesi aristotelica della natura catartica dell'arte; mentre per Collingwood la religione e la magia rafforzano emotivamente le potenzialità umane. Per Collingwood è un luogo comune dire che l'arte primitiva, o quella paleolitica dell'uomo cavernicolo, ha una motivazione magica; ma questo non basta; è necessario dire anche che "Tutta la magia è arte, mentre tutta l'arte non è magia". Non c'è magia che non comprenda qualche aspetto artistico, canti, danze, sogni e, aggiungeva che, per soddisfare la necessità del mago, tuttavia, non è necessario che queste siano espressioni artistiche di alto livello. La magia per Collingwood è un'arte speciale, essa esprime le emozioni e, come Aristotele, egli afferma infatti che guardando una tragedia noi viviamo emozioni di pietà o terrore, tramite le quali avviene la catarsi, perché esprimendole noi le oggettiviamo in qualcosa che noi possiamo contemplare o controllare: "l'arte differisce dalla magia perché produce catarsi, mentre la danza di guerra invece incrementa l'azione": il danzatore scarica le sue emozioni attraverso l'azione.

Collingwood analizza due modi di esprimere le emozioni:

quello aristotelico di considerare la tragedia greca come un agente terapeutico per promuovere una sana vita pratica e quello della magia che sottolinea la forza dei rituali sulle azioni intraprese: infatti non a caso i rituali magici preludono ai lavori agricoli, alla caccia, alla guerra.

Da questo punto di vista egli rifiuta la definizione di Frazer della magia come pseudoscienza cioè come errore rispetto alla scienza, tanto più nel caso del "selvaggio" per il quale la magia è tutta la scienza che conosce.

E' divertente l'esempio del filosofo che, ricevuto il libro di un avversario, esprime la sua rabbia con una danza di guerra calpestando il libro buttato a terra, e

²¹ Cfr. R. R. Marett, "The Growth and Tendency of Anthropology and Ethnological Studies" in "Proceedings of the International Congress of Anthropological and Ethnological Studies", Royal Anthropological Institute, London 1934.

che poi, ripresosi dalla rabbia , risponde in modo teorico e il più possibile elegante all'avversario.

Concludendo si deve sottolineare che la critica di Collingwood alla teoria evoluzionistica della magia come pseudo-scienza si presentava come ottimo motivo storicistico di riflessione in contrasto con le tesi antropologiche inglesi a lui coeve.

Se le fiabe sono prove storiche, il folklore è un genere di archeologia, sosteneva lo studioso britannico: le fiabe sono materiale storico, e il problema centrale di tali fiabe è il loro elemento magico. Per capirle noi dobbiamo considerare il comportamento magico e pensare che esso è presente anche nella nostra civiltà.

La critica che Collingwood fa a Frazer è che egli considera la magia come qualcosa di estraneo alla razionalità e quindi alla scienza. La scienza antropologica – che è una scienza storica – ci permette di ricreare la coerenza del pensiero altrui e Collingwood ci propone un nuovo genere di archeologia che consiste nello studio di frammenti della storia umana che vanno interpretati, piuttosto che classificati.

9 - Nel saggio di Clementina Gily Reda, *La magia e l'arte. Nota al saggio di Henry H: Harris*²², l'autore analizza le argomentazioni sul "magico" del Collingwood attraverso l'interpretazione di Henry Harris (cfr.*infra*, n.8) e sottolinea l'importanza di affrontare la questione – insieme con la prospettiva neo-idealistica dello studioso britannico – riconoscendone il merito alla rivista italiana "Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio" che le ha dedicato una notevole attenzione distribuita negli anni novanta con molti interventi di studiosi inglesi e italiani, e che Gily Reda definisce "faro degli studi collingwoodiani in Italia". L'oggetto dell'articolo di Harris, che è la convergenza tra arte e magia nel pensiero primitivo, induce Gily Reda a soffermarsi sui punti nodali della sua riflessione, come per esempio, sulla *Commedia* di Dante , affrontata dal Collingwood, condividendone il forte elemento sociale che attraversa l'opera senza diminuirne la "sublimità artistica".

Dopo aver riconosciuto l'affievolirsi dell'elemento magico nella produzione artistica del Rinascimento, Harris prosegue la sua analisi sulle riflessioni originali del Collingwood che interviene in ambiti culturali i più diversi quali, appunto l'arte, la magia, la religione, le favole, e soprattutto intorno al profondo e complesso rapporto che la magia intrattiene con l'arte visto fino ai nostri giorni.

²² C. Gily Reda, *La magia e l'arte. Nota al saggio di Henry H. Harris*, in "SASL", a. VIII. fasc. 3, 1993, pp.43-49.

La valenza magica di certi spettacoli, nota Gily Reda, si rivela nel coinvolgimento dei partecipanti, nel gioco delle parti che ciascuno, nell'insieme, pratica come gruppo coeso di una comunità creatrice di se stessa.

Correttamente, nota l'autore, Harris sottolinea l'importanza e l'originalità della tesi del Collingwood sulla funzione della magia che ci dà ragione del modo di rapportarsi gli uni agli altri e della presenza di un forte intento sociale che ci lega.

Intervenendo in campi di ricerca diversi, ricordati anche da Harris, quali l'archeologia, la storia, la filosofia, la metafisica, la religione, la letteratura, il folklore, Gily Reda mette in luce, il percorso collingwoodiano che si snoda sulla filosofia neoidealista italiana – Croce, Gentile, De Ruggiero – e che originalmente si appunta sul gruppo che rielabora il modo di pensare, "in una creazione collettiva, in cui tutti sono coinvolti senza lasciar traccia altro che nell'eroe".

* * *

10 - Nel 2000 è stato pubblicato in Italia *Some Problems of Re-enactment*²³ di Leon Pompa; l'importanza di questo saggio consiste nell'aver ripreso la teoria del *re-enactment* (rappresentare di nuovo) e di averlo analizzato come uno dei più importanti contributi di Collingwood. Alcuni, commentando questa teoria, pensano che si possa conoscere il passato con l'intuizione e l'empatia e ciò potrebbe indurre a credere che per il filosofo inglese non sono importanti le prove e sia sottovalutato il valore della filosofia. Ma Pompa, invece, non solo sottolinea la fondamentale importanza che hanno le prove nell'idea collingwoodiana della storia, ma ritornando alla sua *Idea of History*, ne sottolinea il fatto che lo storico non può avere diretta conoscenza del passato e che può conoscere solo rappresentandolo di nuovo; la conoscenza storica è, in realtà, comprensione storica che è un aspetto implicito del nostro modo di pensare il mondo. Tutto ciò che è richiesto a uno storico è di mettere in atto la sua propria capacità di pensare il mondo.

E Collingwood insiste sulla centralità della ricostruzione del pensiero come fatto di comprensione storica, tenendo distinte la struttura concettuale del pensiero dal sentimento o sensazione. Lo storico deve essere capace di entrare nel contesto delle credenze dell'agente storico. In altre parole lo storico, con l'immaginazione, può ricostruire il punto di vista dell'agente storico che vuole conoscere mettendo se stesso nella stessa situazione di quello: solo così può raggiungere la comprensione storica. Riportiamo l'esempio di Collingwood chiarificatore di questo passaggio: si tratta del rapporto tra chi ha redatto il codice di Teodosio e l'imperatore che glielo

²³ L. Pompa, *Some Problems of Re-enactment*, in AA.VV., *Forme e significati della storia. Studi per Luciano Dondoli*, (a cura di S. Giusti), Università di Cassino, 2000.

commissionò; in questo caso lo storico deve agire “Just as if the emperor’s situation were his own”, così da riprodurre nella sua propria mente quell’esperienza antica per arrivare ad una conoscenza storica e non filologica. Pompa tiene a precisare, tuttavia, che Collingwood non intende che il *re-enactment* porti ad identificare lo storico con l’agente storico del passato, ma piuttosto a comprendere storicamente quella situazione nel senso di rielaborazione delle esperienze umane in nuove forme di conoscenza storica. In questa precisazione, infatti, sta la novità collingwoodiana dell’idea di storia che si presenta, non solo come conoscenza del passato e del presente, ma come costruzione perenne dei mondi umani. Se posso usare una metafora per capire meglio le tesi di Collingwood e Pompa, utilizzerei l’immagine di un laboratorio nel quale gli uomini tengono sempre acceso l’alto forno della storia. In questa immagine non ha più senso la preoccupazione di rispettare l’oggettività della storia. Il problema è mal posto, la storia è una ininterrotta costruzione umana.

* * * * *

Agli inizi del 2014 è uscita la traduzione italiana dell’*Autobiografia* di R. G. Collingwood²⁴ nella quale si possono apprezzare le sue argomentazioni sul metodo, più volte affrontate dal filosofo inglese nei suoi vari scritti. Nella Prefazione di Corrado Ocone viene messa in luce la centralità delle sue ipotesi quali “la logica della domanda e della risposta” e l’errore della storia “copia e incolla”. L’interesse dell’*Autobiografia* consiste anche nella vis polemica dell’autore contro quelli che definisce i “filosofi minori” che, a Oxford, proponevano un vuoto “realismo metafisico” contro il robusto senso della storia da lui praticato. Ocone sottolinea anche il ruolo di mediatore delle idee neoidealistiche in Inghilterra coperto dal Collingwood che, oltre a *La filosofia della storia di Giovanbattista Vico* del Croce, tradusse anche la *Storia del liberalismo europeo* di Guido De Ruggiero, nel 1925.

²⁴ R. G. Collingwood, *Autobiography*, con prefazione di Corrado Ocone, Lit Edizioni, Roma pp.154. Cfr S. Giusti, Recensione all’*Autobiografia*, in “SASL”, n. 2-3, 2014.