



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*La storia come scienza e il ruolo dell'intellettuale:
R.G. Collingwood tra civiltà e barbarie.*

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Romana Bassi

Laureanda:

Alice Brunetta Lizza

Matricola n. 2118798

ANNO ACCADEMICO 2025-2026

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
CAPITOLO PRIMO: TRA CIVILIZZAZIONE E BARBARIE	3
1.1 <i>The New Leviathan</i> . Definire le barbarie.	3
1.2 <i>Fascism and Nazism</i> . Civilizzazione e religione.	8
1.3 <i>Man Goes Mad</i> . La follia dell'uomo moderno.	11
CAPITOLO SECONDO: IL RUOLO DELL'INTELLETTUALE	17
2.1 <i>An Autobiography</i> . Una filosofia 'senza guanti'	17
2.2 <i>Minute Philosophers</i> . Collingwood contro la scuola realista	20
2.3 <i>The Present Need of a Philosophy</i> . La riconciliazione di teoria e pratica.....	23
CAPITOLO TERZO: LA STORIA COME SCIENZA	28
3.1 La storia come scienza	28
3.2 <i>Can Historians Be Impartial?</i> La responsabilità del ricercatore di fronte al presente.	33
3.3 <i>History as the self-knowledge of the mind</i> . Autoconoscenza e politica.	37
3.4 Riconciliazione di teoria e pratica: storia e filosofia nella civilizzazione.....	41
CONCLUSIONI.....	44
BIBLIOGRAFIA	46

INTRODUZIONE

If a man of great intelligence, great bodily strength, and great mental energy, were found working out elaborate schemes for the betterment of his own condition, and throwing all his powers into their realization; and if it were seen, even by himself, that these schemes when realized involved his own impoverishment, misery, and ultimate destruction, and yet he was unable to stop inventing them and carrying them out, psychological medicine would call him the prey of a neurosis, and ordinary people would call him mad.

Con queste parole nel 1936, in uno scritto intitolato *Man Goes Mad*, Robin George Collingwood (1898-1943) descrive la condizione dell'uomo moderno. Parole, che oltre ad essere preoccupanti, risultano anche estremamente attuali.

Collingwood fu un archeologo, storico e filosofo britannico, impegnato in una molteplicità di ambiti che spaziano dall'estetica alla metafisica, dalla filosofia della storia alla teoria politica. Nella sua autobiografia descrive il proprio lavoro filosofico come un tentativo di ricongiungere la teoria e la pratica, così come la filosofia e la storia. La disgiunzione tra queste coppie di termini è causa del fallimento della filosofia nel comprendere la realtà politica e di agire al riguardo, realtà descritta da Collingwood, negli anni tra le due guerre mondiali, nei termini di una crisi della civilizzazione europea e di trionfo della barbarie. Negli ultimi anni, a causa di ripetuti ictus, Collingwood scrisse con la consapevolezza di non avere molto tempo a disposizione, condizione che lo portò sia alla stesura di *An Autobiography*, da leggere come una sistematizzazione riassuntiva e completa di tutto il pensiero più tardo, sia alla stesura estremamente rapida di opere di teoria politica, filosofia della storia e metafisica, alcune delle quali rimasero addirittura incomplete. Nonostante la malattia, Collingwood partecipò con la sua filosofia al movimento di resistenza contro la barbarie, avanzando, grazie alla sua concezione storica del pensiero, la proposta di ricongiungere teoria e pratica.

Il contenuto della presente tesi vuole ripercorrere questi ultimi anni di riflessione, articolandoli in tre nuclei rilevanti per comprendere l'atto di resistenza del filosofo. Il primo capitolo contestualizza il pensiero di Collingwood nella realtà politica della prima metà del XX secolo, familiarizzando con la definizione di civilizzazione e di barbarie. Il secondo capitolo si concentra sul ruolo della filosofia e degli intellettuali in un tale momento di crisi, approfondendo il tema della ricongiunzione tra teoria e pratica. Infine, il terzo capitolo, affronta la più famosa proposta teorica di Collingwood, cioè

l'elaborazione di una disciplina storica come scienza della mente umana nel tempo passato e al servizio del presente.

Il corpo di opere di R.G. Collingwood, vista la multidisciplinarietà che caratterizza il pensatore, risulta ampio. Non si potrà in questo luogo dare analisi dettagliata di ogni opera pubblicata, né trattare approfonditamente i problemi filologici che pongono non poche problematiche nell'edizione e pubblicazione dei manoscritti e delle opere lasciate interrotte. Tali difficoltà filologiche hanno inevitabilmente provocato problemi all'interpretazione del pensiero di Collingwood, che solo in un ultimo periodo ha potuto vedere una pubblicazione adeguata delle opere principali. Per quanto riguarda questa ricerca, si è scelto di concentrarsi sulle opere di tema politico, storico e autobiografico, le quali rispondono meglio alla volontà di indagare la filosofia di Collingwood in merito alla guerra e alla responsabilità intellettuale.

Infine, va specificato che la traduzione in lingua italiana dei libri che non hanno pubblicazione italiana è ad opera dell'autrice della tesi, mentre il testo in versione originale è sempre fornito in nota

CAPITOLO PRIMO: TRA CIVILIZZAZIONE E BARBARIE

1.1 *The New Leviathan*. Definire le barbarie.

L'opera in cui Collingwood più approfonditamente affronta le minacce del XX secolo alla democrazia è *The New Leviathan*, pubblicata nel 1942 e iniziata appena due anni prima. L'analisi di questa opera risulta essenziale per definire alcuni concetti fondamentali della teoria politica del filosofo, particolarmente significativa considerando il periodo storico in cui prende forma.

La prefazione, datata 16 gennaio 1942, definisce limpidamente gli intenti di *The New Leviathan*: “lo scopo immediato di questo libro è di studiare il nuovo assolutismo e di indagare sulla sua natura, sulle sue cause e sulle prospettive di successo e fallimento”¹. È per questo che il libro si conclude con un capitolo sull'ultima forma di dispotismo: il Nazismo. Tuttavia, Collingwood aggiunge subito che lo scopo vero e proprio dell'opera è più ampio, cioè vuole, come il *Leviathan* di Hobbes, cristallizzare la sapienza politica disponibile alla metà del XX secolo. Questo spiega la necessità di suddividere il libro in quattro parti, “Man”, “Society”, “Civilization” e “Barbarism”, in modo da partire dalla teoria antropologica per giungere a spiegare che cosa sia la civilizzazione e quali siano le sue minacce. Oltre all'ambizioso intento di modernizzare Hobbes, l'opera sorge anche da una critica sociale e politica piuttosto significativa: “Intrapresi il tentativo [di modernizzare il *Leviatano*] cominciando a scrivere il mio libro quasi subito dopo lo scoppio della guerra, quando fu chiaro per la prima volta che noi non sapevamo per quale ragione si combatteva e che i nostri capi non potevano o non volevano dircelo”². La bozza della prefazione, datata 1940, ma pubblicata solo successivamente, nel 1989, lo ribadisce: “per cosa stiamo combattendo, nessuno lo sa”³. La diagnosi di Collingwood è che se i nemici stanno lottando contro la civilizzazione, chi gli si oppone sta lottando per proteggerla. *The New Leviathan*, dove questi concetti trovano definizione, si presenta quindi come strumento di comprensione necessario per l'azione.

Questa bozza rivela inoltre che Collingwood aveva progettato una quinta sezione del libro, nella quale avrebbe trovato risposta la domanda: “Come una società che si reputa civilizzata deve reagire alla rivolta contro la civilizzazione che sta avvenendo?”⁴. L'editore di *The New Leviathan*, David Boucher,

¹ R.G. Collingwood, *The New Leviathan, Or Man, Society, Civilization and Barbarism; with 'Goodness, Rightness, Utility'; and 'What "Civilization" Means'*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. lix. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano o uomo, società, civiltà e barbarie*, a cura di L. Dondoli, Milano: Giuffrè editore, 1971, p. xxix.

² *Ivi*, p. lx. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. xxxi.

³ R.G. Collingwood, “Draft Preface to *The New Leviathan*” in *Essays in Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 226: *What are we fighting for, nobody knows*.

⁴ *Ivi*, p. 227: *How should a society which regards itself as civilized react to the revolt against civilization which is now going on?*

ritiene che sebbene la malattia gli abbia impedito di procedere, la domanda trovi comunque risposta, in modo più frammentario, all'interno del libro e di altre opere dello stesso periodo⁵. Si tratta di un giudizio controverso. Ciò che lascia perplessi di fronte a questa tesi, sottolinea per esempio Johnson, è che, di quella che sembrava essere la questione più urgente dell'opera, oltre che in questo passo e in pochissimi altri scritti non se ne trovi più traccia né come bozza né nella corrispondenza con la casa editrice. Johnson avanza l'idea che Collingwood, nel corso della stesura, abbia cambiato progetto, ritenendo la quinta sezione non più necessaria. Questo cambio di programma va ricondotto alla contestualizzazione storica della questione, cioè al fatto che la domanda, piuttosto urgente nel 1940, nel momento di iniziare la stesura della quinta sezione, avesse già trovato risposta negli eventi storici che vedevano l'Inghilterra impegnata in guerra contro la Germania nazista.⁶

The New Leviathan è quindi un'imponente opera di teoria politica, che, come il *Leviathan* di Hobbes per il suo tempo, offre fondazione filosofica alla società liberal-democratica, partendo dalla concezione antropologica che la fonda e giungendo a descrivere le sue caratteristiche e i pericoli che corre. Tuttavia, non si può prescindere dal considerare il motivo storico per cui Collingwood, nonostante l'intensa malattia, abbia scritto: dare un senso alla guerra. I principi della società liberale vengono descritti essenzialmente nella seconda sezione del libro, "Society", mentre le ultime due parti mostrano il loro successo o il loro annichilimento nei fenomeni di civilizzazione e barbarie.

Innanzitutto, con 'società' si intende un insieme di uomini che condivide una coscienza sociale. La coscienza sociale è *in primis* una coscienza pratica, cioè la volontà di partecipare alla collettività nella realizzazione dei suoi fini. L'impegno in questo progetto comune implica necessariamente la coscienza della propria libertà di scegliere, che non è innata, ma giunge con una certa maturità mentale. Dal sapersi liberi deriva anche il riconoscimento della libertà altrui. Una società è quindi costituita solo da persone adulte, libere e consapevoli di esserlo⁷. Governare tale società significa gestire, stabilire e mantenere il progetto comune. È nella distinzione cruciale tra governo autonomo e governo per altri che Collingwood segnala una distinzione tra comunità propriamente sociale e comunità non-sociale. In una comunità sociale il governo è autonomo, cioè costituito dal comune e libero volere dei suoi membri, al contrario in una comunità non-sociale il governo è costituito da qualcosa di diverso da essa⁸. Pochi capitoli dopo aggiunge che il grande contributo di Hobbes alla teoria politica è stato capire che un corpo politico si compone sempre di elementi sociali, di auto-governo verso un fine condiviso, quanto non-sociali, cioè governo delle passioni, e che l'avvicinamento al polo positivo si

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 228, nota 1.

⁶ Cfr. P. Johnson, R.G. Collingwood and the Second World War: *Facing Barbarism*, London: Bloomsbury Academic, 2021, p. 123.

⁷ Cfr. R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, pp. 138-139.

⁸ Cfr. *Ivi*, p. 140.

ottiene attraverso un processo dialettico. Questo momento, insieme alla coscienza della libertà, costituisce il nocciolo del sistema descritto da Collingwood.

La società si definisce su uno spettro: da una parte lo stato selvaggio dall'altra la civiltà. I due poli convivono sempre ed è con la maturazione della coscienza sociale che la comunità si muove in direzione di quello positivo. Il modo in cui si produce il cambiamento è definito 'dialettico', termine che si oppone ad 'eristico', su ispirazione platonica, dove vengono associati a due tipologie di discorso. Il discorso eristico è quello che vuole dimostrare la propria verità in opposizione alla falsità dell'altro. Il discorso dialettico invece permette ai due interlocutori, tra loro in non accordo, di giungere a mostrare che in realtà si trovano in accordo. Il mutamento dialettico è infatti quello che permette ad un termine di trasformarsi nel suo contraddittorio. Il secondo metodo è quello che meglio giunge a verità, perché esso rispecchia la realtà dialettica delle cose, il loro essere in necessario e costante mutamento in ciò che le contraddice. Una società è quindi una cosa dialettica in sé, perché in continuo cambiamento verso l'ideale di civiltà, che mai raggiunge, essendoci sempre in essa delle sopravvivenze non-sociali⁹.

Poiché ogni società viene coinvolta in un processo di approssimazione ad uno stato ideale, la civiltà, e di allontanamento dal suo contraddittorio, lo stato selvaggio. Quello che accade, secondo Collingwood, è un progressivo cambiamento dello stato mentale degli uomini coinvolti, sia nell'ambito del rapporto tra gli individui della medesima comunità sia nell'ambito del rapporto con altre comunità e con l'ambiente. Comportarsi civilmente consiste nel riconoscere e mantenere intatto il libero volere e agire degli altri uomini, quindi nel non relazionarsi attraverso la forza, e nello sfruttare l'ambiente naturale con intelligenza o scientificamente. Per quanto riguarda il rapporto con gli estranei, si considera generalmente civile un rapporto che li tratta come uomini alla pari¹⁰.

L'essenza della civilizzazione consiste dunque nella libertà. In particolare, la libertà di decidere come relazionarsi con gli altri e con l'ambiente, come partecipare al volere comune, in altre parole decidere consapevolmente se vivere eristicamente o dialetticamente. Infatti, Collingwood, applicando il metodo dialettico anche alla vita politica, sintetizza l'atteggiamento degli uomini civilizzati come un "vivere, il quanto più possibile, dialetticamente, cioè nello sforzo costante di convertire ogni occasione di disaccordo in un'occasione di accordo"¹¹.

Se dunque il processo di civilizzazione è quello che inizia con la libera scelta, il processo di imbarbarimento è quello che evidenzia gli elementi non sociali di una comunità, cioè la forza,

⁹ Cfr. *Ivi*, capitolo XXIV.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, capitoli XXXIV e XXXVI.

¹¹ *Ivi*, p. 326. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 436.

l'eteronomia, la vittoria di emozioni incontrollate sul luogo di decisione. In altre parole, civilizzare è la volontà di creare una società, barbarizzare è la volontà di distruggerla¹².

Collingwood individua alcuni elementi fondamentali attraverso cui la mente europea comprende la civilizzazione. Il primo è l'educazione dei bambini, che significa trasmettere i principi fondamentali da una generazione all'altra. Tramite l'educazione si realizza sia la memoria collettiva sia si porta a maturità la mente dei bambini, cioè si permette loro di prendere coscienza della libertà. Il secondo è la ricchezza, cioè la capacità di accrescere i mezzi con cui soddisfare i propri bisogni, il che è legato al progresso scientifico. Il terzo elemento, il diritto, è il mezzo con cui ci si muove verso la civilizzazione. Il quarto è il fine ultimo della civilizzazione, la pace, declinata sia come pace interna che come pace esterna.

Tutto ciò, come precedentemente accennato, è messo in discussione da forze che privilegiano gli elementi non sociali delle comunità. Da una parte le sopravvivenze non-sociali, quelle dello stato selvaggio, dall'altra il contrario della civilizzazione, cioè la barbarizzazione. Se lo stato selvaggio non è mai totale, ma è semplicemente un grado molto basso nello spettro della civilizzazione, che allo stesso tempo non può mai essere completamente depurata da sopravvivenze selvagge. La barbarie invece è definita come "l'ostilità verso la civiltà; lo sforzo, consapevole o inconsapevole, di diventare meno civilizzati di quanto siete, sia in modo generale che particolare, e [...] provocare un simile cambiamento negli altri"¹³.

Ciò su cui si sofferma maggiormente Collingwood nel capitolo dedicato alla definizione di barbarie è la differente consapevolezza a cui si associano le due posizioni. Se, infatti, la civilizzazione è un processo che non si conclude mai e continua a rigenerarsi, assumendo infinite forme di approssimazione all'ideale di civiltà, indipendentemente dalla consapevolezza con cui operano gli agenti sociali, la barbarie, definita come attacco volontario e mirato ad una certa situazione sociale, necessita un certo grado di coscienza di ciò che sta compiendo e ciò che sta distruggendo. Collingwood addirittura ammette che la civilizzazione, caratterizzandosi appunto come il grado di uno spettro, non esista nemmeno come cosa in sé, pur essendo il bersaglio delle minacce di chi consapevolmente gli si oppone. Così se la civilizzazione torna sempre in qualche nuova forma, riemergendo spontaneamente, la barbarie è naturalmente predisposta, sul lungo periodo, all'autodistruzione, perché il comportamento barbaro è la guerra di tutti contro tutti¹⁴.

Data questa breve panoramica teorica si può considerare l'ultimo capitolo di *The New Leviathan*, dedicato interamente al barbarismo tedesco, il Nazismo. Generalmente si ritiene che l'atteggiamento

¹² Cfr *Ivi*, p. 307.

¹³ *Ivi*, p. 342. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 459.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 342-350.

barbaro dei Tedeschi sia diventato palese attorno all'età di Bismark, ma dare dettagli troppo specifici sarebbe errato: il barbarismo si è mosso per lo più in modo latente e internamente, senza che nessuno, nemmeno la Germania, ne fosse davvero consapevole. Inoltre, è un evento storico, cioè un processo che si svolge nel tempo, qualcosa di cui si parla mentre continua ad avvenire. Gli elementi del Nazismo che Collingwood sottolinea di più sono due: l'adorazione del gregge, definita come una sopravvivenza non-sociale ricorrente nella storia tedesca e tendente al fanatismo, e il 'pensare con il sangue', l'atteggiamento Nazista di far prevalere le emozioni più sfrenate per offuscare e annichilire il pensiero razionale. Collingwood nel capitolo ribadisce due considerazioni molto importanti per i lettori: sul lungo periodo la barbarie viene sempre sconfitta, e, se necessario, contro chi non vuole porsi in maniera civile con i propri vicini, si deve combattere¹⁵.

Collingwood non è infatti un pacifista, anzi, ritiene che i pacifisti siano complici della guerra tanto quanto i militaristi, nel senso che riconoscono comunque nella guerra il principale mezzo di risoluzione dei conflitti, ma si pongono a prescindere come sconfitti invece che vincitori¹⁶. Allo stesso tempo dichiara che la guerra non è la continuazione della politica, ma soltanto la sua degenerazione, perché il processo proprio della politica tanto interna che esterna rimane quello dialettico, mentre la guerra si presenta come un metodo eristico di risoluzione dei conflitti tra Stati. Ci sono dei casi che sfuggono a questa regola di base, delle situazioni in cui la guerra può essere concepita come una continuazione della politica. Innanzitutto, la guerra non potrà mai essere eliminata totalmente dalla storia umana, perché nonostante l'infinito avvicinamento ad uno stato ideale di civiltà, dove tutti i conflitti si risolvono dialetticamente, una componente di non-socialità, quindi predisposto all'uso della forza, è sempre presente come ciò da cui la comunità si sta allontanando. Ma oltre a questo, il disaccordo tra due parti non può essere convertito in accordo se una delle due non è disposta a trattare. La naturale differenza tra due corpi politici si può risolvere dialetticamente solo quando è un non-accordo, cioè quando le parti si pongono tra loro come contraddittori. Non esiste invece alcuna dialettica tra contrari, essi non si trasformano l'uno verso l'altro, come invece accade tra contraddittori: il non-sociale diventa sociale, ma il barbaro non diventa mai civile. Ciò significa che non può esserci risoluzione dialettica della minaccia che una comunità barbara procura ad una comunità sociale¹⁷. Collingwood conclude:

La guerra serve la causa della pace, e perciò è politicamente giustificata, quando è l'unico metodo a disposizione per scoraggiare un popolo che è individualmente vittima della proprie emozioni, e collettivamente preda del 'governo' tirannico ma popolare di un sotto-uomo che essi salutano come un superuomo, dal perseguire all'estero una politica aggressiva di guerra, la naturale estensione della

¹⁵ Cfr. *Ivi*, capitolo XLV.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 231-232.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, capitolo XXX.

tirannia alla quale essi sono abituati in casa loro, costringendoli a capire che l'unico modo per avere prosperità a casa è la pace con gli altri stati¹⁸.

Si può quindi riassumere che Collingwood, alla pubblicazione di *The New Leviathan*, era convinto che i totalitarismi europei stessero attivamente minando il processo della civilizzazione delle altre nazioni, e che, sebbene la guerra per un corpo politico civilizzato sia sempre evitabile, a volte deve essere intrapresa contro chi non vuole porsi in relazione dialettica e si presenta come un pericolo.

1.2 *Fascism and Nazism*. Civilizzazione e religione.

Nel 1940 Collingwood pubblica *Fascism and Nazism*, un articolo dedicato all'analisi dei totalitarismi europei in relazione alla religione, definita come “calore al cuore di una civilizzazione”¹⁹. Si tratta di un'importante integrazione alle tesi di *The New Leviathan* perché approfondisce la ragione del grande consenso ottenuto dai dittatori novecenteschi e prova a indagare le difficoltà che hanno avuto gli altri paesi ad opporvisi.

A partire dall'Illuminismo la religione cristiana ha subito quello che Collingwood chiama un processo di distillazione, cioè è stata depurata delle sue pratiche magiche, rituali e superstiziose, per ricavarne soltanto quei principi razionali che fondano la società occidentale, quali libertà e uguaglianza²⁰. La tesi di fondo di questa teoria è che alla base della vitalità e struttura epistemica di ogni civilizzazione ci sia una pratica religiosa, la quale convoglia sia un elemento irrazionale, cioè una serie di sentimenti ed emozioni che inducono a perseguire un certo stile di vita, sia un elemento razionale, cioè un nucleo di principi che stanno alla base dello spirito e della razionalità di quella civilizzazione.

Collingwood è molto esplicito nel dire che

il fondamento reale della devozione ‘liberale’ o ‘democratica’ per la libertà era l'amore religioso di un Dio che fa ogni singolo essere umano depositario di un valore assoluto. La libertà di parola e di ricerca riguardo alle questioni politiche e scientifiche; la libertà di parola e di accordo nei temi che sorgono nell'attività economica; la libertà di godere del prodotto che un uomo si è conquistato con la propria fatica – l'opposto di ogni tirannide e oppressione, sfruttamento e ladrocinio – questi sono ideali basati sull'infinità dignità o valore di ogni singolo essere umano; e questa dignità è a sua volta basata sul fatto che Dio ha amato ogni singolo uomo e Cristo ha dato la vita per ciascuno. Le dottrine concernenti la natura umana su cui era basata la prassi liberale o democratica non erano dunque derivate empiricamente da ricerche su dati antropologici o psicologici. Esse erano una questione di fede e queste dottrine cristiane sono la fonte da cui esse sono derivate²¹.

¹⁸ *Ivi*, p. 245. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 324.

¹⁹ R.G. Collingwood, “Fascism and Nazism” in *Essays in Political Philosophy*, p. 187. Trad. It. R.G. Collingwood, “Fascismo e Nazismo”, in *Lo svanire della Ragione, scritti di estetica e filosofia della religione*, a cura di M. Iiritano, traduzione di M. Rotundo, S. Martinelli, Catania: Bonanno Editore, 2014, p. 123.

²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 125.

²¹ R.G. Collingwood, “Fascism and Nazism,” p. 190. Trad. It. R.G. Collingwood, “Fascismo e Nazismo” in *Lo Svanire della Ragione*, p. 127.

In *An Essay on Metaphysics* (1940), l'opera in cui Collingwood indaga le presupposizioni metafisiche che fondano la mente europea, viene ampliata questa tesi: "se la scienza è 'esperienza' interpretata alla luce delle nostre generali convinzioni rispetto al mondo naturale, la religione è ciò che esprime tali convinzioni in loro stesse e le trasmette di generazione in generazione"²². Per secoli sono stati il Cristianesimo e l'istituzione della Chiesa a preservare le presupposizioni assolute su cui l'intera struttura epistemica della civilizzazione occidentale si poggia, così che l'indebolimento di tale religione implica che il sistema di pensiero europeo è in pericolo. Il legame così stretto tra religione e scienza è dato dal fatto che l'atto con cui si accettano le presupposizioni assolute è un atto di fede, un atto religioso, e che solo da tali presupposizioni è possibile la costruzione dell'edificio delle scienze naturali²³.

Si tratta di una posizione Controversa, J.E. Gilman, nella sua analisi dell'articolo, considera questa tesi una sovradeterminazione del Cristianesimo. L'errore che avrebbe fatto Collingwood sarebbe stato confondere la successione storica di Cristianesimo e cultura occidentale moderna con una successione logica. Si può, per esempio, pensare a quei paesi di tradizione non cristiana che pure hanno abbracciato con successo la democrazia o il metodo scientifici. Un'ulteriore problematicità è quella offerta dalla pluralità di principi che emergono nella società europea ma non sono completamente aderenti alla tradizione cristiana e viceversa. Per esempio, la pratica cristiana in alcune sue declinazioni non è individualista ed egoista come quella capitalista e promuove invece un approccio comunitario e anti-identitario. Infine, nota Gilman, l'antisemitismo estremamente violento che ha caratterizzato i totalitarismi novecenteschi ha le sue radici proprio nel Cristianesimo. Quindi, sebbene sia evidente che il Cristianesimo è un elemento essenziale della cultura europea, sarebbe un errore accettare una successione logica tra i principi di questa religione e la civiltà europea²⁴. Pur avendo preso in considerazione queste obiezioni alla posizione di Collingwood, rimane comunque accettabile la tesi che per mantenere una civilizzazione in salute sia necessario un elemento di vitalità, fornito da pratiche religiose, magiche o artistiche, cioè pratiche destinate a incanalare le emozioni verso l'azione. Non basta l'abitudine ad un certo modo di pensare, bisogna crederci, cioè attribuirci un certo sentimento religioso. In altre parole: una civilizzazione si basa, oltre che su principi razionali, su una componente emotiva, ruolo che dall'Illuminismo in poi è stata negato alla religione cristiana.

Per comprendere fino in fondo questa posizione è utile approfondire il ruolo assegnato agli elementi emozionali nella cultura. Si è capito che la religione non si presenta soltanto come una serie di

²² R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 198: *For if science is 'experience' interpreted in the light of our general convictions as to the nature of the world, religion is what expresses these convictions in themselves and for their own sake and hands them on from generation to generation.*

²³ Cfr. *Ivi*, pp. 196-198.

²⁴ Cfr. J.E. Gilman, "R. G. Collingwood and the religious sources of Nazism" in *Journal of the American Academy of Religion* LIV, fasc. 1 (1986), pp. 111-30, p. 115.

credenze codificate, ma porta con sé una carica emotiva, tanto che negli scritti di tema antropologico²⁵ Collingwood si chiede che differenza ci sia tra religione e magia. La magia si definisce come l'espressione di certe emozioni in forma artistica che precede, motiva, influenza, in generale dirige, l'azione pratica. Magia e religione molto spesso coincidono per le società primitive. Solo nella civiltà moderna si distinguono nettamente i due fenomeni, attribuendo alla religione non soltanto una dimensione magica, cioè pratica o rituale, ma anche intellettuale. Una religione sana, tuttavia, è quella che mantiene entrambi questi caratteri. L'errore compiuto dall'Illuminismo è stato quello di condannare tutta la ritualità e la superstizione, cioè annichilire la magia del cristianesimo. Una società senza magia, senza cioè mezzi di incanalare le emozioni e produrre azioni, è una società malata. Da questa assenza di un cuore caldo e vitale nel tessuto sociale europeo che deriverebbe invece, secondo Collingwood, la velocità e l'irruenza con cui fascismo e nazismo, in Spagna, Italia e Germania, si appropriano di seguaci. A questi movimenti è difficile opporre resistenza perché "sono riusciti a servirsi di riserve di energia emozionale che hanno saputo evocare nei loro seguaci che sono latenti o inesistenti nei loro oppositori"²⁶, che pure, secondo Collingwood, sono la maggior parte della popolazione. Per definire l'impotenza che si prova nei fallimentari tentativi di resistenza Collingwood propone l'immagine piuttosto espressiva di una lotta non contro uomini, ma contro demoni²⁷. Fascismo e nazismo riescono a dare a queste emozioni latenti la possibilità di esprimersi. Al contrario la democrazia liberale, purificata di ogni elemento magico-religioso, è razionalità da cui è stata distillata ogni magia, la quale, finché non viene rianimata, non può nulla contro l'intensità emotiva con cui i seguaci fascisti perseguono le loro convinzioni. Collingwood non ritiene che fascismo e nazismo intercettino semplicemente le emozioni di insoddisfazione e risentimento scaturite dalla sconfitta della Grande Guerra, ma che in gioco ci siano sentimenti rimasti latenti molto più a lungo, e associati alla religione pagana. Per quanto riguarda l'Italia, Collingwood individua questi elementi pagani nella deificazione del leader, in atto anche nella istituzione papale, e nelle pratiche rituali radicate nel territorio e protette dalla Chiesa stessa. Il fascismo, quindi, esprime questi elementi già di per sé ben consolidati seppur mistificati da apparenze cristiane. Qualcosa di simile, a suo avviso, è accaduto nel protestantesimo, tanto tedesco quanto inglese, dove le pratiche pagane, per quanto proibite, sono rimaste solide e vivaci in ogni ambiente contadino²⁸.

Perciò si può dire sia per quel che riguarda la Germania, che per quel che riguarda l'Italia, anche se con conseguenze molto diverse nei due paesi per i rappresentanti del cristianesimo, questi due nuovi

²⁵ Cfr. R.G. Collingwood, *The Philosophy of Enchantment, studies in Folktales, Cultural Criticism, and Anthropology* Oxford: Oxford University Press, 2005, Part II, Chapter 4.

²⁶ R.G. Collingwood, "Fascism and Nazism," p. 191. Trad. It. R.G. Collingwood, "Fascismo e Nazismo" in *Lo svanire della ragione*, p. 128.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. Ivi, pp. 195-196.

movimenti politici contengono idee tratte da quanto sopravvive da culti pre-cristiani mai estinti, e derivano il loro ‘vigore’ proprio dalla capacità e di risvegliare e far vibrare la sfera emotiva che questi culti hanno sempre avuto²⁹.

In *The New Leviathan* il paganesimo è descritto come l’esatto opposto della dottrina, tipicamente associata al Cristianesimo, ma in realtà condivisa dalle maggiori religioni, secondo cui “un uomo acquista il libero arbitrio vincendo le proprie passioni”³⁰. Infatti, il paganesimo moderno, quello evocato da fascismo e nazismo, non è semplicemente pre-cristiano, ma è la scelta intenzionale di rinunciare alla libertà offerta dalla società democratica. “In breve: il proponimento è di decidere su una vita dalla quale sarà esclusa la decisione”³¹.

Infine, Collingwood è convinto che in tutto il mondo le forze fasciste e naziste stiano operando contro i principi liberali, ma che in Germania e Italia il risultato sia stato particolarmente veloce perché in queste Nazioni la democrazia è stata per lo più importata e imposta dall’alto e non conquistata³².

Inoltre, dove le sopravvivenze precristiane dilagano, esiste il rischio sempre imminente che queste riserve di energie vengano risvegliate anche in altri Paesi. La religione non può più essere pensata come qualcosa di superfluo al processo di civilizzazione. Bisogna, anzi, conoscerne la necessità fondante e la funzione di incanalare energie emotive indispensabili alla sopravvivenza della società stessa. Perciò non solo Italia, Germania e Spagna sono in pericolo, ma l’intero territorio europeo e gli Stati Uniti³³.

1.3 *Man Goes Mad*. La follia dell’uomo moderno.

Un’ulteriore descrizione critica e preoccupata delle tensioni politiche e sociali che culminarono nello scoppio della Seconda Guerra Mondiale è presentata nel manoscritto datato 30 agosto 1936 e pubblicato solo nel 2005, intitolato *Man Goes Mad*. In esso Collingwood indaga i sintomi che fanno apparire l’uomo europeo moderno preda di follia.

Innanzitutto, Collingwood presenta il paradosso della civiltà europea: lavorare costantemente al proprio sviluppo, investire sull’avanzamento scientifico e tecnologico, con l’unico scopo di fare la guerra, cioè autodistruggersi. Guerra doppiamente folle, in quanto destinata a non avere vinti e vincitori, ma soltanto sconfitti. Collingwood scrive:

In una guerra moderna, nessuno ci guadagna; ma ogni combattente perde, e la nazione sconfitta perde più di tutti: perde proprio ciò che la rende una nazione, cioè il suo potere di fare la guerra; e

²⁹ *Ivi*, p. 196. Trad. It. R.G. Collingwood, “Fascismo e Nazismo” in *Lo svanire della ragione*, p. 133.

³⁰ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 94. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 130.

³¹ *Ivi*, p. 94. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 131.

³² Cfr. “Fascism and Nazism”, p. 133

³³ Cfr. *Ivi*, p. 196

quindi ogni nazione, per evitare questo estremo impoverimento, ha il diritto di attaccare ogni altro da cui è spaventata, prima che essa stessa venga attaccata in un momento favorevole al nemico³⁴.

Questa situazione di costante minaccia è dovuta alla presenza degli armamenti, i quali, adottati con il pretesto di proteggersi dagli aggressori, in realtà contengono in essi stessi la necessità di essere usati.

A lungo andare, la richiesta della macchina di essere usata – o, per metterla meno metaforicamente, la richiesta dell'uomo dietro la macchina che gli sia concesso usarla – è una forza dalla parte del sistema bellico che, finché l'arma esiste, sarà sempre più forte di ogni altra forza dalla parte della pace³⁵.

Il paradosso è che armi ideate, costruite e adottate, per mantenere la pace e proteggersi dagli aggressori, trovano il loro luogo naturale di sperimentazione nella guerra stessa, così che ciò che è posto per evitare la guerra deve ad un certo punto dar vita al conflitto. Questo è il segno di follia della civiltà moderna: la guerra come fine ultimo dello Stato.

Ciò che è folle in questa concezione di vita nazionale è che comporta una serie di paradossi. Dal punto di vista economico uno stato militarista si trova a produrre ricchezza col solo fine di distruggerla nel conflitto. Così che “devono esserci città, non per viverci ma per essere bombardate; fattorie, non per coltivare ma per essere bruciate; bambini, non per crescere ma per essere uccisi sul campo di battaglia”³⁶. Tali beni sono tenuti in massima considerazione, perché essi esistono solo per essere sacrificati alla nazione, anche se, nota giustamente Collingwood, “il sacrificio è l'autolesionismo di una civilizzazione impazzita”³⁷.

La guerra, come si è visto nella sezione precedente, può ritenersi sia una continuazione che una degenerazione della politica, ma in ogni caso si intraprende conformemente a certi principi e obiettivi che sono da perseguire. Una guerra che invece avviene per il fine stesso di fare la guerra è quindi un sintomo di follia sia politica che economica. L'insensatezza risiede proprio nel ritenere che il fine si riveli dopo l'utilizzo dei mezzi, cioè le armi. Per questo Collingwood scrive che la società moderna “tratta il semplice utilizzo dei mezzi, a prescindere dal risultato, come un fine e una ricompensa sufficiente del proprio lavoro”³⁸. Collingwood conclude affermando che il motivo per cui la guerra è diventata questa compulsione irrazionale e folle risiede nel fatto che la sovranità militarista è

³⁴ R.G. Collingwood, “Man Goes Mad” in *The Philosophy of Enchantment: Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 307: *In a modern war, no one stands to gain; but every combatant loses, and the defeated nation loses most: it loses the very thing that makes it a nation, namely its power to make war; and therefore any nation, to avoid this ultimate impoverishment, has the right to attack any other of which it is afraid, before it is itself attacked at a time favourable to its enemy.*

³⁵ Ivi, p. 308: *In the long run, this demand of the machine to be used – or, to put it less metaphorically, this demand of the man behind the machine to be allowed to use his machine – is a force on the side of warfare that, so long as instruments of war exist, will be stronger than any force on the side of peace.*

³⁶ Ivi, p. 311: *There must be towns, not to be inhabited but to be bombed; farms, not to be cultivated but to be burnt; children, not to grow to maturity but to be killed on the battlefield.*

³⁷ *Ibidem*: *The sacrifice is the self-torture of an insane civilization.*

³⁸ Ivi, p. 312: *treat the mere utilization of the means, no matter what result out of it, as if that were a sufficient end and the reward of our labours.*

concepita nei termini di individualità da ciascun singolo stato. Unito allo sviluppo scientifico e tecnologico, ciò conduce all'inevitabile esito di "una civilizzazione capace di distruggere scientificamente sé stessa e incapace di trattenersi dal farlo"³⁹.

L'unica soluzione che egli individua è un ripensamento del concetto di Stato. Una tesi simile era stata anticipata in *The Prussian Philosophy*⁴⁰, un estratto della conferenza 'The Spiritual Basis for Reconstruction' (1919), dove Collingwood affrontando il tema dell'imperialismo chiama questo modo di concepire lo stato "prussianismo"⁴¹. La concezione dello stato moderno basata sull'interdipendenza degli individui nella società per soddisfare i propri bisogni e i propri scopi, in altre parole sopravvivere emotivamente, economicamente e fisicamente, conduce a concepire lo Stato a cui si appartiene come un ente assoluto, unico, onnipotente: Dio. Conclusione facilmente falsificabile constatando l'esistenza di altri Stati oltre al proprio, ma Stati che, sentendosi ciascuno di essi un assoluto, finiscono sempre per comportarsi in modo imperialista l'uno verso l'altro. È Hegel il pensatore che meglio di tutti ha generato questa concezione individualista e assolutista di Stato, che poi la filosofia tedesca successiva non è riuscita a superare. Collingwood dichiara che "solo l'eradicazione di questa teoria ci darà pace"⁴² e la soluzione consiste in una ricomprensione del concetto di potere. C'è potere vero e proprio soltanto quando viene limitato, cioè quando è regolamentato dalla legge. Il potere senza legge è follia, è forza brutta. Perfino Dio, secondo la teologia, produce una legge morale a cui egli stesso si attiene. In *The New Leviathan*, la legge è descritta come elemento cardine della civiltà, ciò che va fatto per essere civili e ciò da cui si produce la pace, essa consiste nella "sostituzione, in ogni questione che la giustizia può trattare, dei metodi dialettici a quelli eristici"⁴³. Ciò non vale solo per la vita interna dello Stato, ma si applica alle dinamiche internazionali, dove grazie al diritto si sostituiscono metodi dialettici al mezzo eristico della guerra.

Da *The Prussian Philosophy* alla composizione di *Man Goes Mad* trascorrono diciassette anni; eppure, il nucleo concettuale rimane simile: la follia moderna, che ha condotto alla Grande Guerra e che di lì a breve condurrà ad un secondo conflitto mondiale, ha il suo seme in una concezione imperialista dello Stato che ha come conseguenza lo sviluppo di armamenti e l'impossibilità di una collaborazione internazionale. Collingwood conclude che l'errore della politica occidentale moderna è stato di non concepire i rapporti tra Stati dialetticamente, cioè non concepire che anche i problemi internazionali potessero essere risolti cercando un compromesso invece della guerra. "È stata questa

³⁹ Ivi, p. 317: *a civilization able scientifically to destroy itself, and unable to hold its hand from doing so.*

⁴⁰ R.G. Collingwood, "The Prussian Philosophy" in *Essays in Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

⁴¹ Ivi, p. 202: *Prussianism.*

⁴² Ivi, p. 203: *only the eradication of this theory can give us peace.*

⁴³ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 329. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 439.

unione innaturale tra il liberalismo interno e l'illiberalismo esterno che ha condotto al militarismo di oggi passando per l'anarchia internazionale"⁴⁴.

Ulteriori elementi di preoccupazione vengono elaborati da Collingwood nella tesi che il liberalismo sia sotto attacco. Dopo l'assolutizzazione dello Stato e la produzione incontrollata di armamenti, già cause della Grande Guerra, il principale evento politico del XX secolo viene individuato nel collasso del liberalismo. Lo stato liberale, fondato sul principio di libertà e sulla risoluzione dialettica dei problemi, concepisce la guerra soltanto come una escrescenza parassitica, una negazione stessa della politica. Un tale collasso, nella prospettiva di Collingwood, è favorito da minacce che provengono sia da destra che da sinistra. Dalla prima giunge la critica che "il liberalismo parli invece di agire"⁴⁵. La destra, rappresentata specialmente dagli stati militaristi, propone un tipo di governo che rimanda ad un costante stato di emergenza: sospensione della risoluzione dialettica dei problemi attraverso la soppressione dei partiti, della libertà di opinione e di stampa, di attività parlamentare. Gli stati militaristi, come Italia e Germania, intenzionalmente "hanno proclamato la legge marziale come sostituzione del governo e rigettato il liberalismo non perché politicamente insensato, ma perché politico"⁴⁶. Il timore è che questo atteggiamento, espandendosi anche al di fuori di Italia e Germania, permeasse l'intera civilizzazione occidentale, portando ad un'ampia diffusione di governi autoritari. Collingwood ritiene che la principale causa di tale collasso sia la diseducazione e la disinformazione pubblica. Quando la gente, privata di giusti mezzi di educazione, si fa passiva, capace solo di accettare soluzioni precostituite dal governo autoritario, il ricordo della tradizione liberale sbiadisce velocemente dalla mente e non può più esserci governo ragionevole⁴⁷.

Sull'altro versante, la sinistra sostiene che "il liberalismo, per come è realmente esistito, non è affatto genuinamente liberale, ma ipocritamente predica ciò che non pratica"⁴⁸. Soggiogato al capitalismo, il liberalismo diventa un meccanismo di sottomissione, tutti i suoi buoni principi non sono altro che una patina di ipocrisia che copre il vero scopo degli sfruttatori: arricchirsi. L'unico rimedio considerato possibile, allora, è la guerra di classe. L'errore in cui cade il socialismo è che, nonostante i principi siano gli stessi del liberalismo, cioè uguaglianza, libertà e giustizia, il metodo con cui si cerca di rivenderli è del tutto antiliberale, perché, nota Collingwood, "questo programma non è un attacco al liberalismo, ma una vendetta"⁴⁹. L'errore dei socialisti sta nel non saper distinguere conflitto e

⁴⁴ R.G. Collingwood, "Man Goes Mad", p. 326: *It was this unnatural union of internal liberalism with external illiberalism that led by way of international anarchy to the militarism of today.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 320: *liberalism talks instead of acting.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 321: *they have proclaimed martial law as a substitute for government, and reject liberalism not because it is politically unsound but because it is political.*

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 321-322.

⁴⁸ *Ivi*, p. 322 *liberalism, as it has actually existed, is not genuinely liberal at all, but hypocritically preaches what it does not practice.*

⁴⁹ *Ibidem*: *In one sense this programme is not an attack on liberalism but a vindication of it.*

guerra. Qualsiasi conflitto, anche quello di classe, è parte della vita politica e può essere risolto dialetticamente, mentre la proposta di guerra e dittatura è una posizione del tutto folle, indice della degenerazione della politica.

Secondo Collingwood, pertanto, le minacce e le critiche che destre e sinistre fanno al liberalismo non sarebbero dovute a una falsità dei suoi principi a livello teorico, ma agli errori che sono stati fatti nella loro realizzazione pratica. Oltre al già citato fallimento nella gestione i rapporti internazionali, Collingwood riconosce come problematica la netta separazione tra vita pubblica e vita privata e lo sfrenato liberismo economico, da cui effettivamente sorgono i problemi di classe messi in luce dal socialismo. Dunque, la follia della modernità, di cui socialismo e fascismo sono sintomi, non consiste nell'attacco alle realizzazioni contingenti e imperfette della democrazia liberale, ma nella rinuncia ai suoi stessi principi, quei principi su cui si fonda la civiltà moderna: libertà, legge, scienza e pace.⁵⁰

Infine, Collingwood si dedica ad approfondire le radici emotive della civilizzazione europea e il motivo della loro distruzione. In modo simile a quanto avviene in *Fascism and Nazism*, parlare di modernità significa interrogarsi sulla gestione ed espressione delle sue componenti emotive, in questo caso non più in termini prettamente religiosi, ma più generalmente nei termini dei legami emotivi da cui la civiltà trae vigore. La tesi proposta da Collingwood in questo saggio è che, essendo la civilizzazione moderna una civilizzazione agricola, cioè che trae dal suolo le risorse per sopravvivere, quando viene leso il rapporto con la terra la mente umana ne rimane inevitabilmente danneggiata. La mente, infatti, si forma di tre diverse dimensioni: intelligenza, memoria ed emozioni, rispettivamente legate allo sviluppo di tre elementi della civilizzazione: complessità, continuità e vitalità. Quando uno di questi viene meno, la civilizzazione crolla, così come un uomo privato di intelligenza, memoria o emozioni impazzisce. Dunque, seppur la civilizzazione moderna non sia più esclusivamente contadina, essa mantiene sentimenti forti verso il territorio, da cui per secoli ha tratto la maggior parte delle sue risorse di sopravvivenza, tanto che quello nei confronti della terra non è riducibile ad un sentimento politico né estetico, non è semplice patriottismo o apprezzamento delle bellezze naturali, ma è un sentimento religioso. Quando decade tale relazione emotiva, la vitalità della civilizzazione è in pericolo⁵¹, ed è questa, secondo Collingwood, è la situazione in cui si trova la società europea.

Ciò che, secondo Collingwood, ha maggiormente minato la salute di questo profondo sentimento sarebbe stata la crescita di distretti manifatturieri, cittadelle di proletari costituite di case “economiche e brutte”⁵², oltre che l’ampliamento della rete ferroviaria e stradale. La conclusione di Collingwood è drastica: i tentativi di ambientalisti e amanti delle bellezze naturali di proteggere il paesaggio rurale

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 327.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, pp. 328-329.

⁵² *Ivi*, p. 332. *cheap and ugly*.

è fallimentare, tanto quanto è lesivo l'approccio degli industriali. Tutte le generazioni passate hanno costruito in abbondanza sapendo che il loro intervento non avrebbe danneggiato ma soltanto migliorato il territorio, tuttavia in assenza di legame emotivo con la terra, sia la museificazione della vita rurale che lo sfruttamento industriale delle risorse naturali appaiono rapporti sterili, incapaci di riscaldare la vitalità della civilizzazione, e quindi destinati a contribuire alla degenerazione verso la follia. Negare tale rapporto significa anche aprire le porte a nuovi movimenti capaci di risvegliare, riprendendo *Fascism and Nazism*, riserve di energie emozionali latenti. L'unica cura alla follia, scrive Collingwood, è "la profonda, primitiva, quasi inconsapevole emozione dell'uomo che, lottando con la terra, vede il prodotto del suo lavoro e ne è soddisfatto"⁵³

⁵³ Ivi, p. 335. *The deep, primitive, almost unconscious emotion of the man who, wrestling with the earth, sees the labour of his hands and is satisfied.*

CAPITOLO SECONDO: IL RUOLO DELL'INTELLETTUALE

2.1 *An Autobiography*. Una filosofia 'senza guanti'

Come si è visto Collingwood è un liberale, dedito fino agli ultimi anni della sua vita a scrivere per difendere la civilizzazione europea dalle barbarie ne stavano minacciando l'esistenza. L'opera di resistenza di Collingwood non si limita semplicemente ad un intervento di sistematizzazione dei principi liberali, ma è anche una riflessione sull'atteggiamento del mondo dei professionisti della filosofia di fronte alla crisi. In questo capitolo si vuole approfondire il ruolo riservato agli intellettuali e alla filosofia nell'affrontare le minacce descritte nelle pagine precedenti.

Per iniziare questo discorso possiamo prendere le mosse da *An Autobiography*, pubblicata nel 1939 e destinata a ripercorrere non tanto le vicissitudini personali, quanto piuttosto l'evoluzione del pensiero del filosofo. In particolare, l'ultimo capitolo in particolare, *Theory and Practice*, offre alcuni dei passaggi più espliciti in merito all'attività di resistenza realizzabile dalla filosofia. In tale parte esorta ad una produzione intellettuale che tenga a mente tanto la ricongiunzione di filosofia e storia¹ quanto a quella di teoria e pratica.

Per Collingwood la conclusione che teoria e pratica dovessero essere riconciliate non è stato immediata. Anzi, egli descrive tre versioni di sé stesso: la prima razionalmente consapevole che una netta distinzione tra le due non fosse adeguata; la seconda, decisamente accademica, abituata a vivere come se non credesse nella filosofia prodotta all'interno dell'università; infine, la terza che non conosceva distinzione tra l'impegno politico e la carriera accademica². "Il terzo R.G.C. si alzava e si riprendeva, con voce sonnolenta, tutte le volte che iniziavo a leggere Marx. Non fui mai affatto convinto né della metafisica di Marx, né della sua teoria economica, ma l'uomo era un combattente, e un grande combattente, e non solo: era un filosofo combattente"³. Già queste parole esprimono molto delle opinioni di Collingwood per quanto riguarda il lavoro intellettuale, ma forse ancora più eloquente è quanto segue: "il primo e il terzo Collingwood erano d'accordo su una filosofia senza guanti. Non volevano una filosofia che fosse un giocattolo scientifico garantito come divertimento

¹ La riconciliazione di filosofia e storia è trattato nei capitoli precedenti di *An Autobiography* e nel capitolo successivo della presente tesi.

² Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings with Essays on Collingwood's Life and Work*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 151-152.

³ *Ivi*, p. 152 (Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, Roma: Castelvecchi, 2014, traduzione di S. Priori, p. 138.

per i filosofi di professione, sicuri dietro i cancelli dei loro college. Volevano una filosofia che fosse un'arma"⁴.

Ciò che Collingwood sta evidentemente esprimendo in questi passi è il desiderio di agire in modo coerente e attivo rispetto alle proprie convinzioni e alla propria filosofia, anche a costo di scontrarsi apertamente sia contro chiunque negasse l'influenza della teoria sulla pratica (la scuola realista di Oxford), sia, ovviamente, contro quei sistemi politici che minacciavano la sopravvivenza dei principi liberali. Il breve elogio a Marx fu però sufficiente ad avanzare, da parte dei suoi contemporanei, un'indebita accusa di adesione al socialismo. Nell'interpretazione delle vicissitudini che coinvolgono questa accusa, Adrian Paylor nota che se è vero che le parole di supporto a Marx in questo contesto mostrano apprezzamento per l'intento di "rendere migliore il mondo per mezzo della filosofia"⁵, non significa che eliminino tutto quanto detto in altre opere contro le teorie marxiste, e non danno neanche motivo di pensare che la critica al Nazismo di Collingwood si basi su di esse. Sebbene tale ipotesi possa anche essere avanzata, alla luce del tentativo di spiegare questi movimenti in termini di lotta di classe nello scritto autobiografico⁶, già con *Fascism and Nazism* risulta insostenibile. Inoltre, le prove su cui si basa l'accusa di una radicalizzazione politica sono scarse: la letteratura critica ricorda principalmente la barba lunga al ritorno dal viaggio in India e il matrimonio con Kathleen Edwards, socialista⁷.

L'ultimo capitolo, *Theory and Practice*, non provocò problemi soltanto in fase di ricezione, ma mise addirittura in dubbio la pubblicazione dell'opera. I delegati dell'Oxford University Press, infatti, si espressero sia in merito agli attacchi personali presenti nello scritto, sia nello specifico delle posizioni politiche sostenute, ritenendole fuori contesto rispetto al contenuto del resto del libro e definendole addirittura opera di un pensatore malato. Collingwood fu quindi costretto a revisionare l'ultimo capitolo per ottenere la pubblicazione⁸.

Pur negando una conversione alla sinistra radicale, rimane comunque da comprendere la relazione tra l'ammirazione di Marx in quanto "filosofo combattente" e la critica delle teorie socialiste. Peter Johnson ricostruisce gli anni '30 come un periodo di generale avvicinamento alla sinistra da parte dell'ambiente accademico inglese, dovuto a sentimenti condivisi anche da Collingwood quali la delusione per gli esiti del liberalismo, l'imminente minaccia Nazista e la disapprovazione nei

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 156-159.

⁷ Cfr. A. Paylor, "R.G. Collingwood's Critique of Nazism: Liberal, Marxist or Conservative?" in *Politics, Religion & Ideology* 16, n. 2-3 (2015): pp. 154-172, p. 159-161. Anche J. Connelly, "Collingwood Controversies" in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, pp. 416-417.

⁸ Cfr. D. Boucher, T. Smith "Introduction: The Biography of *An Autobiography*" in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. xxiv-xxv.

confronti del governo di Chamberlain e dell'*appeasement*⁹. Non si può quindi negare che Collingwood al tempo di stesura di *An Autobiography* abbia approfondito la lettura di Marx e del marxismo, ma questo prima di elaborare la revisione del liberalismo proposta in *The New Leviathan*¹⁰. Come si è visto, infatti, Collingwood non abbraccia mai le posizioni teoriche di Marx, in particolare non accetta la dittatura del proletariato¹¹ e il materialismo storico¹². Ciò che lo porta a scrivere di Marx in *An Autobiography* è quindi l'ammirazione per un filosofo che, insoddisfatto del mondo in cui viveva, ha prodotto una teoria economica influente sulla pratica politica. Johnson sostiene, quindi, che il riferimento non dimostra la condivisione delle posizioni teoriche, ma l'intento di rendere la propria filosofia influente sulla pratica tanto quanto quella di Marx¹³.

Collingwood è consapevole che ciò che rende Marx attraente per i suoi seguaci è la carica emotiva che riesce a incanalare, avvalendosi di quelle schematizzazioni qualitative della storia che, in casi come questo, assumono un certo valore magico. Egli è esplicitamente schierato contro tali teorie di storia universale, come quella di Hegel, Marx o Comte, in quanto ritiene che la loro apparenza di scientificità sia ingannevole¹⁴. Infatti, scrive:

Se mai qualcuno [di questi schemi] è stato accettato da un numero considerevole di persone oltre colui che l'aveva inventato, questo è accaduto non perché le abbia colpite come scientificamente costringente, ma perché è divenuto l'ortodossia di ciò che è di fatto, sebbene non necessariamente di nome, una comunità religiosa. Fino ad un certo punto questo fu raggiunto dal Comtismo, e molto di più dal Marxismo. In questi casi, o in ogni modo nel caso del Marxismo, schemi storici del genere in questione hanno dimostrato di possedere un rilevante valore magico, procacciando come un punto focale alle emozioni e di conseguenza un incentivo all'azione.¹⁵

Si è già visto nel precedente capitolo cosa Collingwood intenda per magia e l'importanza che ha nel regolare le emozioni e incanalarle nella direzione dell'azione. È molto esplicito negli scritti di tema antropologico nel dire che “il compito della magia è apprendere ed esprimere un'emozione considerata motivo di azione”¹⁶. La magia può essere considerata la dimensione emozionale di una religione, la quale appunto non è composta soltanto da dottrine teoriche, ma anche da momenti rituali. Insieme all'arte, la magia costituisce una delle dimensioni fondamentali in cui una comunità elabora

⁹ Cfr. P. Johnson, “One cheer for Marx: R.G. Collingwood's Defence of the Fighting Philosopher” in *History of Political Thought*, Vol. 38, n. 1 (2017): pp. 134-166, pp. 137-138.

¹⁰ Cfr. J. Connelly, “Collingwood Controversies” in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, pp. 415-418.

¹¹ Cfr. R.G. Collingwood, “Man Goes Mad” in *Philosophy of Enchantment*, pp. 322-324.

¹² Cfr. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 122-126.

¹³ Cfr. P. Johnson, “One cheer for Marx: R.G. Collingwood's Defence of The Fighting Philosopher”, p. 157.

¹⁴ Cfr. R.G. Collingwood, “Historical Evidence” in *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, p. 265.

¹⁵ *Ibidem*. Trad. It. “La testimonianza storica” in *Il concetto della storia*, traduzione di D. Pesce Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1966, p. 283.

¹⁶ R.G. Collingwood, *The Philosophy of Enchantment*, p. 228: *The business of magic is to apprehend and express an emotion considered as a motive for action.*

le componenti emotive che preludono all'azione¹⁷. Così Marx, combinando dottrine filosofiche e teoria della storia universale, ha prodotto un movimento che risulta avere i caratteri di una religione. Si può allora concludere che Collingwood, nel tentativo di condurre una vita credendo nella propria filosofia, trovi particolarmente ammirevole la figura di Marx, non tanto per le sue teorie, le quali vengono in più passi demolite, quanto per la carica emotiva che hanno incanalato e la precisione con cui ha saputo usare la propria filosofia al servizio di un cambiamento reale. Così, nonostante le accuse dei suoi contemporanei e nonostante l'evidente ammirazione per Marx, oggi l'ipotesi che Collingwood si sia avvicinato al Socialismo è per lo più smentita, e, sicuramente, la critica che Collingwood rivolge al Nazismo non ha radici marxiste, bensì liberali e conservatrici¹⁸. Il progetto con cui Collingwood intende produrre la propria influenza sulla teoria risiede sicuramente in *The New Leviathan*, un vero e proprio tentativo di ridare vigore ai principi liberali su cui si fonda la vita politica del mondo occidentale.

2.2 Minute Philosophers. Collingwood contro la scuola realista

L'ultimo capitolo dell'autobiografia, oltre a presentare i problemi discussi nella sezione precedente in merito alle posizioni politiche assunte da Collingwood, si conclude su note molto polemiche nei confronti della scuola realista di Oxford, i cui principali rappresentanti citati sono J.C. Wilson, H.A. Prichard, E.F. Carr e H.W.B. Joseph. Questi vengono criticati non soltanto per la falsità delle loro teorie, ma, soprattutto, almeno in questo capitolo, per il loro effetto problematico che consiste nel produrre una netta disgiunzione tra teoria e pratica. Collingwood si riferisce a loro senza mezzi termini: "So adesso che i filosofi minuti della mia giovinezza, per tutte quelle loro professioni di distacco 'puramente scientifico' dalle cose pratiche furono i propagandisti di un fascismo imminente"¹⁹.

Analizzando questa citazione con ordine si nota innanzitutto l'etichetta affibbiata ai realisti di *minute philosophers* (filosofi minuti), dedicato all'esposizione dei rapporti tra essi e gli idealisti nei primi anni in cui Collingwood studiò ad Oxford. La scuola idealista viene descritta come piuttosto debole, incapace di proseguire il lavoro di grande valore iniziato nelle generazioni precedenti, mentre quella realista risultava attraente ai più per il raffinato metodo logico attraverso cui "dimostrare se una certa dottrina fosse coerente o meno"²⁰. La principale critica rivolta da Collingwood alla scuola in quei primi anni, in cui oltretutto si era formato avendo come supervisore proprio E. F. Carr, riguarda

¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. A. Paylor, "R.G. Collingwood's Critique of Nazism: Liberal, Marxist or Conservative?"

¹⁹ R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 164. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 149.

²⁰ *Ivi*, p. 23. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 41.

questo atteggiamento distruttivo, basato su un metodo di dimostrazione logica talmente buono da vincere anche contro le teorie positive della stessa scuola, ma evidentemente problematico per la facilità con cui qualsiasi posizione poteva essere attaccata. L'errore principale di cui li accusa è l'incapacità di comprendere storicamente le tesi che dimostravano logicamente incoerenti, andando a perdere così la complessità del loro significato e limitandosi ad un'interpretazione basata sulla logica proposizionale²¹. In un primo momento, durante gli anni giovanili, Collingwood accettò che si occupassero di pura filosofia, trascurando la dimensione storica, tuttavia al ritorno dal servizio nell'Admiralty Intelligence Division, e grazie ad alcune esperienze di ricerca archeologica, Collingwood compì la definitiva rottura con la scuola.

L'epistemologia realista è descritta da Collingwood come una teoria che considera la conoscenza un processo di apprensione da parte della mente. Dopo essersi posta nelle condizioni di ottenere conoscenza, la mente non è più coinvolta attivamente nell'entrare in rapporto con l'oggetto, ma si limita ad averne apprensione o intuizione²². Questo meccanismo però veniva sconfessato dalle ricerche archeologiche a cui Collingwood si dedicava negli stessi anni, definite da egli stesso un "laboratorio di pensiero storico"²³. Grazie ad esse egli aveva scoperto l'importanza di porre domande nel corso dell'esperienza epistemica, ed era giunto alla conclusione che l'atto di porre domande non costituisce un momento preliminare all'apprendimento, ma "la metà di un atto che, nella sua totalità, era la conoscenza, e nel quale, la seconda metà era costituita dalla risposta alla domanda"²⁴.

In coerenza con questa impostazione, Collingwood sviluppa anche una rivolta contro la logica proposizionale realista, paragonando la propria insoddisfazione a quella di Cartesio e Bacone con i metodi epistemici dei loro tempi²⁵, e proponendo invece la logica della domanda e della risposta. Per capire davvero ciò che qualcuno (nel caso dello studio delle teorie filosofiche, un filosofo) sta affermando, secondo Collingwood bisogna chiedersi a che domanda egli stia rispondendo²⁶. Per fare un esempio, la stima che Collingwood dimostra per Marx, pur non concordando con le sue teorie, sorge dall'idea che esse, nel contesto storico in cui furono prodotte, rispondono alla domanda: come la filosofia può rendere il mondo un posto migliore?²⁷. Così ogni proposizione non è altro che la metà di un complesso composto da una domanda e una risposta.

I realisti, occupandosi esclusivamente di porre sotto vaglio critico pure teorie, cioè proposizioni prese a-storicamente, senza una domanda di cui fossero risposta, dimostravano sistematicamente

²¹ Cfr. *Ibidem*.

²² Cfr. *Ivi*, pp. 25-26.

²³ *Ivi*, p. 26. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 43.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 30.

²⁶ *Ivi*, p. 31.

²⁷ Cfr. P. Johnson, "One cheer for Marx: R.G. Collingwood's Defence of The Fighting Philosopher", p. 156.

l'incoerenza di tesi di cui non conoscevano il vero significato. Nella logica della domanda e della risposta, infatti, verità e falsità, così come la contraddizione, sono relativi al complesso di domanda e risposta²⁸. Pensare che la teoria sia la risposta alla domanda sbagliata, o addirittura pensare che non risponda ad alcuna domanda, conduce all'errore di non coglierne il significato completo.

Inoltre, egli ritiene falsa la tesi fondamentale dell'epistemologia realista, attribuita a Wilson, e riassunta nell'affermazione che "l'atto del conoscere sia indifferente a ciò che viene conosciuto"²⁹, ed è preoccupato dalla violenza con cui i metodi di distruzione realista si stavano abbattendo su ogni teoria di filosofia morale fino ad allora elaborata³⁰. L'obiettivo polemico esplicito di Collingwood è H.A. Prichard, il quale "nel 1912 annunciò che la filosofia morale, così come era intesa, si basava su di un errore, e ne auspicò un genere, puramente teoretico, in cui le opere della coscienza morale sarebbero state studiate scientificamente come se fossero movimenti di pianeti, senza alcun tentativo di interferire con esse"³¹. Ecco che si può intravedere che cosa Collingwood intenda con il "distacco 'puramente scientifico' dalle cose pratiche"³² già precedentemente citato. Ciò che egli sostiene in queste pagine polemiche e preoccupate è che se l'agire umano non subisce alcuna influenza dal fatto di essere oggetto di studio, la filosofia morale di per sé non ha alcun valore nel migliorare l'azione umana. Ciò, per esempio, non accadeva con gli studenti della scuola di T.H. Green³³, gli idealisti, i quali venivano invece istruiti non tanto per essere filosofi di professione, quanto per servire nella vita pubblica ed ecclesiastica. Essi imparavano un modo di fare filosofia che poteva essere messo al servizio della vita pubblica. Collingwood scrive "La scuola di Green introdusse nella società una corrente di ex-allievi che portarono con sé la convinzione che la filosofia, in particolare quella imparata ad Oxford, fosse una cosa importante, e che la loro missione fosse quella di metterla in

²⁸ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: an Autobiography and Other Writings*, p. 33.

²⁹ *Ivi*, p. 44. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 57. Collingwood ritiene la posizione realista che la conoscenza non influenza l'oggetto conosciuto fallace. È infatti impossibile conoscere come sia l'oggetto x privo della condizione di essere oggetto della mia conoscenza, perché se ne fosse privo sarebbe semplicemente un oggetto sconosciuto. Tale argomento non è in realtà solido come appare, perché basta pensare anche ad un solo caso in cui la conoscenza non produce alterazione di ciò che è conosciuto per accertare che la posizione realista non è di fatto contraddittoria. Beaney riporta l'esempio di una nocciolina che viene scoperta inalterata quando si rompe il guscio che la avvolge. Sempre Beaney riporta che la reale posizione dei realisti, per quanto riassumibile nella proposizione di Collingwood, consista nel presupporre che la realtà non dipenda nella propria esistenza dal fatto di essere conosciuta. A questo proposito Cfr. M. Beaney, "Collingwood's Critique of Oxbridge Realism" in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 265-269.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 47.

³¹ *Ibidem*. Il testo a cui Collingwood si riferisce è l'articolo di H.A. Prichard, "Does moral philosophy rest on a mistake?" in *Mind*, Vol. 21, No. 81, 1912, p. 21-37.

³² *Ivi*, p. 164. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 149.

³³ M. Beaney sottolinea come in realtà l'esponente più riconosciuto oggi per l'Idealismo britannico sia Bradley, non T.H. Green. A proposito Cfr. M. Beaney, "Collingwood's Critique of Oxbridge Realism" in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 250.

pratica”³⁴. Merita di essere riportata una citazione ampia, ma che, senza dubbio, esplicita perfettamente l'accusa di complicità al fascismo avanzata nell'ultimo capitolo:

Quel che ogni studente poteva dedurre era che nei problemi della vita non si deve cercare la propria guida nei pensatori o nel pensiero, negli ideali o nei principi, bensì nelle persone che non sono pensatori ma sciocchi, nei processi che non sono pensieri ma passioni, nei fini che non sono ideali ma capricci, e nelle regole che non sono principi ma espedienti. Se i realisti avessero espressamente voluto formare una generazione di uomini e donne inglesi di potenziali vittime di qualsiasi avventuriero della morale e della politica, del commercio o della religione, che facesse appello alle loro passioni e promettesse loro guadagni privati che non potesse né intendesse procurar loro, non si sarebbe potuto scoprire nessun modo migliore di farlo.³⁵

Si può allora concludere che il disaccordo con i realisti, per quanto scaturito originariamente da discordanze filosofiche quali l'assenza di prospettiva storica, la fallace epistemologia intuizionista e la logica proposizionale, in realtà si allarga alla questione dell'impegno politico e sociale della filosofia, ritenuto da Collingwood estremamente urgente per il destino dell'Inghilterra e dell'intera civilizzazione occidentale. L'accusa di complicità al fascismo deriva dall'aver prosciugato la filosofia di ogni potere di influenza sull'agire pratico, lasciando così alla propaganda dei movimenti totalitari le porte aperte per insediarsi nella vita quotidiana dei cittadini.

2.3 *The Present Need of a Philosophy*. La riconciliazione di teoria e pratica.

Per approfondire meglio quali siano i termini della reclamata unione di teoria e pratica e come Collingwood stesso lo sviluppi nella sua vita. Il testo di riferimento è senza dubbio *The Present Need of a Philosophy*, pubblicato nel 1939 in risposta ad un dibattito aperto da Herbert Samuel sul giornale *Philosophy*, nella quale si chiedeva ai filosofi contributi utili ad orientarsi nei difficili anni '30. Collingwood si dimostra, come in *An Autobiography*, convinto che la filosofia partecipi alla vita sociale e politica; tuttavia, ritiene che essa “non può discendere come un *deus ex machina* sul palco della vita pratica”³⁶. Propone anche un esempio: se un'imbarcazione si perdesse nel mare senza cartina né navigatore, nemmeno il più esperto degli astronomi potrebbe aiutare il capitano ad orientarsi, anzi, sarebbe più utile incontrare un pescatore del luogo lungo la navigazione. D'altra parte, si è già visto come Collingwood non concepisca una filosofia che sia pura conoscenza teoretica, disinteressata ad influire sull'oggetto del suo studio. La soluzione sta in una posizione intermedia:

³⁴ R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 17. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 36.

³⁵ *Ivi*, p. 48. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 60.

³⁶ R.G. Collingwood, “The Present Need of a Philosophy” in *Essays in Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 166: *It cannot descend like a deus ex machina upon the stage of practical life.*

bisogna sviluppare una teoria che interagisca con l'azione pur sapendo di non poter fornire soluzioni definitive.

L'articolo procede con un parallelismo tra il XVII secolo, caratterizzato dal problema del gestire il rapporto tra uomo e natura, e il XX, caratterizzato invece da problemi di natura relazionale tra uomini e tra stati. Allora, "come il Diciassettesimo secolo aveva bisogno di una ragionata convinzione che la natura fosse intellegibile e che i problemi della scienza fossero di principio risolvibili, così il Ventesimo secolo ha bisogno di una ragionata convinzione che il progresso umano sia possibile e che i problemi della vita politica e morale siano di principio risolvibili"³⁷.

Più specificatamente:

Ciò che corrisponderebbe alla concezione rinascimentale di natura come un singolo sistema intellegibile sarebbe una filosofia che mostrasse che il volere umano fosse tutt'uno con la natura nell'essere genuinamente creativo, una *vera causa*, seppur singolare nel suo essere coscientemente creativo; che le istituzioni sociali e politiche fossero creazioni del valore umano, conservate dallo stesso potere che le ha create, e essenzialmente plastiche nelle sue mani; e che, quindi, qualsiasi male esse contengano sia di principio rimediabile. In breve, l'aiuto che la filosofia potrebbe dare alla nostra 'insoddisfatta, ansiosa, apprensiva generazione' risiederebbe in una dichiarazione razionale del principio che non ci sono mali in alcuna istituzione umana che il volere umano non possa curare.³⁸

Una tale filosofia si ottiene soltanto concepandola in unione con la storia, aspetto che sarà oggetto di discussione del successivo capitolo. Intanto, però, è utile approfondire ulteriormente la relazione tra teoria e pratica.

In *Political Action* (1928), Collingwood, discutendo delle teorie dello Stato, chiarisce in che relazione stiano la teoria e la pratica politica: "Il compito di una teoria sensata, in relazione alla pratica, non è risolvere problemi pratici, ma ripulirli di quelle incomprensioni che rendono la loro soluzione impossibile"³⁹. Anche in questo passo riemerge la volontà di rendere permeabile al pensiero ciò che non appare tale, penetrare con la riflessione intellettuale quelli che sono i fatti umani, quali le istituzioni statali, al fine di depurarli dell'apparenza di inaccessibilità che uno studio teoretico invece

³⁷Ivi, p. 169: *As the seventeenth century needed a reasoned conviction that nature is intelligible and the problems of science in principle soluble, so the twentieth needs a reasoned conviction that human progress is possible and that the problems of moral and political life are in principle soluble.*

³⁸ *Ibidem*, p. 169: *What would correspond to the Renaissance conception of nature as a single intelligible system would be a philosophy showing that the human will is of a piece with nature in being genuinely creative, a vera causa, though singular in being consciously creative; that social and political institutions are creations of the human will, conserved by the same power which created them, and essentially plastic to its hand; and that therefore whatever evils they contain are in principle remediable. In short, the help which philosophy might give to our 'dissatisfied, anxious, apprehensive generation' would lie in a reasoned statement of the principle that there can be no evils in any human institution which human will cannot cure.*

³⁹ R.G. Collingwood, "Political Action" in *Essays in Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 94: *The business of sound theory, in relation to practice, is not to solve practical problems, but to clear them of misunderstandings which make their solution impossible.*

attribuisce loro. La teoria comunque non è dominante sull'azione, non risolve niente di per sé, ma la accompagna, la rende consapevole e dunque facilita il miglioramento dell'agire umano.

Qualcosa di simile appare nelle *Lezioni di Filosofia Morale* del 1933, dove rivolgendosi direttamente ai suoi studenti Collingwood elabora ulteriormente il tema. La filosofia morale, nelle sue lezioni, non è pura scienza del comportamento, ma viene insegnata affinché sia al servizio dell'agire pratico. In particolare, viste le difficoltà che la prima metà del XX secolo si è trovato ad affrontare, lo sviluppo della teoria morale non deve essere seguito con disinteresse scientifico, ciò di cui vengono invece accusati i realisti. Collingwood dice di “non aver meramente provato a fornire materiale per scrivere un paper di filosofia morale di successo all'università”⁴⁰, “ma per dirigere il vostro pensiero verso i problemi fondamentali che interessano la vita dell'azione”⁴¹. Nello specifico ciò che Collingwood si augura di riuscire a insegnare è come orientarsi in un mondo a cui la Prima Guerra Mondiale ha sottratto ogni stabilità e chiarezza⁴². È quindi evidente che non può esserci azione senza teoria e teoria senza azione, in quanto “non possiamo agire senza pensare cosa stiamo facendo e perché lo facciamo, e chiarezza di pensiero in questi riguardi è una condizione dell'agire saggiamente e fermamente”⁴³. Tale chiarezza di pensiero è ciò che fornisce la riflessione teorica.

La tesi che soggiace a questa interrelazione di teoria e pratica è da rintracciare nella presupposizione fondamentale di Collingwood, alla quale deve l'etichetta di idealista britannico, cioè che l'uomo è la sua mente, cioè “qualsiasi cosa egli è cosciente di essere”⁴⁴ avanzata in *The New Leviathan*. La mente si compone di pensiero, che si distingue in teorico e pratico. Il pensiero pratico precede sempre quello teorico, perché “senza la teoria ci sarebbero soltanto pochi tipi rudimentali di pratica, ma senza la pratica non ci sarebbe assolutamente teoria”⁴⁵. Da ciò segue che “la ragione pratica è quella che viene prima: è la forma originale della ragione, essendo la ragione teoretica una sua modificazione; e per la ‘Legge delle Sopravvivenze Primitive’ in un caso di ragione teoretica è sempre presente un elemento pratico”⁴⁶. Con ragione pratica si intende “la ragione per ‘decidersi a’”⁴⁷, mentre con ragione teoretica si intende “la ragione per prendere ‘una decisione che’”⁴⁸. La ‘Legge delle Sopravvivenze Primitive’ esprime l'idea che “Quando A è modificato da B, sopravvive in qualsiasi esempio di B, fianco a fianco

⁴⁰ R.G. Collingwood, “The Rules of Life” in *Essays in Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 171: *I have not been trying merely to supply you with materials for writing a successful paper on Moral Philosophy in the Schools.*

⁴¹ *Ibidem*: *but to direct your thoughts towards the fundamental problems that are concerned with the life of action.*

⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 171-174

⁴³ *Ivi*, p. 171: *but as it is, we cannot act without thinking what we are doing and why we do it, and clearness of thought about these matters is a condition of acting wisely and firmly.*

⁴⁴ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 7. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 13

⁴⁵ *Ivi*, p. 5. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 11.

⁴⁶ *Ivi*, p. 100. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 139.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

con la funzione B che è la forma modificata di A, un elemento A nel suo stato primitivo o immutato”⁴⁹. È un principio questo a cui Collingwood fa spesso riferimento, per esempio per descrivere il processo dialettico di avvicinamento della società alla civiltà, mantenendo dei caratteri del primitivo stato selvaggio. In questo caso però, applicata alla ragione, serve a mostrare l’unità delle due facoltà mentali e chiarisce la reciproca influenza tra ragione teoretica e pratica.

Tali sopravvivenze pratiche sono dovute al fatto che la ragione pratica sorge dall’originaria necessità di interpretare il rapporto tra io e non-io, mentre la ragione teoretica sorge per indagare il non-io nella sua autonomia⁵⁰, e quest’ultimo è un aspetto della mente umana successivo alla sua sopravvivenza del soggetto nel mondo. Inoltre, il ‘pensiero puramente teoretico’ esiste solo nelle università, “ma non è un pensiero reale e non porta alla conoscenza reale”⁵¹. Infatti, “il pensiero reale è sempre in qualche modo sperimentale nel suo metodo; prende sempre le mosse dalla pratica e ritorna alla pratica; infatti si basa sull’interesse per la cosa pensata, cioè su un approccio pratico con essa”⁵².

Bisogna comunque fare attenzione a non porre teoria e pratica in relazione gerarchica, perché ciò impedirebbe di vedere la mente umana nella sua unità. Ciò a cui mira Collingwood è una riunificazione, una espressione di interdipendenza, non una dimostrazione di superiorità. Se è vero che il pensiero pratico ha carattere originario rispetto a quello teoretico ciò non significa che la pratica non sia influenzata dalla teoria. Anzi, il miglioramento dell’agire umano passa inevitabilmente attraverso il contributo che il lavoro intellettuale compie per raffinare le convinzioni fondamentali attraverso cui tanto gli individui quanto interi popoli si orientano nel mondo.

In *An Essay on Metaphysics*, l’opera dedicata a dimostrare l’importanza della metafisica per l’avanzamento della conoscenza e della civilizzazione, un intero libro è dedicato alla polemica nei confronti degli anti-metafisici, tutti coloro che, a detta di Collingwood, la negano o la trascurano. La metafisica è presentata come la scienza delle presupposizioni assolute, cioè quella costellazione di presupposti che soggiacciono all’attività di conoscenza di un certo tempo e in una certa civilizzazione e senza la quale non potrebbe esserci alcuna attività di conoscenza. Senza scendere nei particolari della proposta metafisica, in questo contesto è meritevole di attenzione come Collingwood, esortando alla necessità di coltivare questa disciplina, enunci che avere chiarezza in merito alle presupposizioni assolute non sia importante soltanto per progredire nelle scienze naturali e nel pensiero teoretico, ma anche per ogni scienza pratica, cosicché tanto più la metafisica è sviluppata, quanto più ogni attività umana ne beneficerà⁵³.

⁴⁹ *Ivi*, p. 65. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 90.

⁵⁰ Cfr. *Ivi*, p. 125.

⁵¹ *Ibidem*. Trad. It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 171.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 85.

Si è infine giunti a leggere Collingwood come un intellettuale interessato alle circostanze sociali e politiche in cui si trova, consapevole del valore del proprio lavoro e intenzionato a metterlo quanto più possibile in atto. Fino ad ora ci si è chiesti in che cosa consista la relazione tra teoria e pratica, ma rimane aperta la questione del modo in cui nel pensiero stesso essa sia possibile, cioè bisogna chiedersi che cosa significhi pensare mantenendo unite interessi pratici e istanze teoriche. Rimane, infatti, un ultimo cruciale tassello per avere una più ampia visione del pensiero di Collingwood: la riunificazione di storia e filosofia, oggetto di approfondimento del prossimo capitolo.

CAPITOLO TERZO: LA STORIA COME SCIENZA

3.1 La storia come scienza

In *An Autobiography* Collingwood dichiara che, a partire dalla separazione dai realisti, il suo impegno principale è stato produrre la riconciliazione di filosofia e storia¹. Nel corso dei suoi studi, aveva infatti notato sia quanto la filosofia, in particolare quella realista, mancasse di consapevolezza storica, sia quanto la storia non fosse adeguatamente supportata da una riflessione filosofica. Il suo progetto è quindi quello di rendere la storia una scienza che partecipi alla gestione delle vicende e dei rapporti umani, al pari di quanto le scienze naturali sono impegnate nel risolvere i problemi della relazione dell'uomo con la natura. Dal punto di vista di Collingwood lo sviluppo esclusivo di metodi di ricerca sullo stampo delle scienze naturali, ampliato anche all'ambito etico e politico, è legato alla generalizzata tecnicizzazione che ha coinvolto l'occidente in età contemporanea. Così l'uomo moderno è tanto abile nella gestione dei corpi naturali, su cui, secondo la predizione di Bacon, ha pieno potere, mentre risulta totalmente incapace di gestire le relazioni umane. La storia, dunque, nella proposta di Collingwood, è la scienza che potrebbe e dovrebbe sviluppare un'indagine in ambito etico e politico capace di fronteggiare i problemi politici e sociali del XX secolo².

Più nello specifico, con filosofia della storia Collingwood definisce due principali argomenti di indagine. Da un punto di vista epistemologico la filosofia chiarisce l'ambito, i limiti e i metodi della storiografia, al fine di dimostrarne la scientificità. Dal punto di vista metafisico, invece, la filosofia indaga lo statuto del passato, interrogandosi sulla relazione col presente. Tale distinzione è presentata da Collingwood nei termini di una considerazione *a parte subjecti* e *a parte objecti*. La filosofia della storia presa dalla parte del soggetto è epistemologia, mentre dalla parte dell'oggetto, ossia la storia stessa, è metafisica. Le due prospettive non devono però essere nettamente separate, il sistema di conoscenze e il sistema di oggetti conosciuti (gli eventi passati) sono necessariamente in rapporto reciproco, soprattutto in un contesto come quello storico, dove il passato esiste solo in quanto conosciuto dallo storico. Inoltre, la filosofia è una indagine del pensiero che non può prescindere dall'oggetto pensato, poiché essa non studia i meccanismi del pensiero, ma la conoscenza, cioè come la ragione entri in rapporto con un oggetto³.

L'indagine sui metodi della storiografia intrapresa da Collingwood si inserisce all'interno di un processo di più lungo tempo, durante il quale la disciplina si stava allontanando dal metodo "forbici-e-colla" (come egli la definisce) per presentarsi come vera e propria scienza. Il metodo "forbici-e-

¹ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 75.

² Cfr. *Ivi*, pp. 89-106.

³ Cfr. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, pp. 1-7.

colla” prevede la creazione di narrazioni attraverso la selezione di testimonianze, per lo più scritte, di autorità del passato. L’unico compito dello storico consiste nel selezionare il materiale fornito da queste autorità e organizzarlo in un racconto. Non si tratta evidentemente di un metodo scientifico e Collingwood riconosce che a partire dal XVII secolo questo metodo è stato messo in discussione, ma che una storia come scienza vera e propria emerge in modo significativo solo a partire dal XIX secolo⁴. Secondo Collingwood, la storia è una scienza, nel senso che è un sistema organizzato di conoscenze, ma è anche una scienza di tipo particolare, perché non può osservare direttamente il suo oggetto di interesse, il passato, ma deve trarre la sua conoscenza per inferenza dalle tracce che esso ha lasciato nel presente⁵. Tale inferenza, affinché la storia possa esser detta scientifica, deve essere adeguatamente giustificata dallo storico⁶. Lo storico, quindi, non procede assemblando in un collage di informazioni le testimonianze del passato, ma adottando un metodo di interrogazione e interpretazione delle tracce che le azioni degli uomini hanno lasciato e che sono sopravvissute nel presente. La sua attitudine è quella di un ricercatore, il quale sa già cosa sta cercando e analizza ogni elemento, finché non ottiene risposta alla sua domanda. È importantissima la rilevanza che Collingwood assegna all’attività di porre domande, metodo già utilizzato nelle scienze naturali, e lentamente approdato anche in ambito storico. Non si può ottenere alcuna conoscenza se prima non si definisce la domanda a cui si sta cercando una risposta⁷. Oltre a domande riferite al problema storico specifico di cui si sta occupando, lo storico, nel trovarsi di fronte ad un documento, si deve chiedere ‘che cosa significa?’, cioè deve interpretare il significato che tale documento aveva per l’uomo nel passato. Per lo scienziato storico i documenti, quindi, non vengono consultati come veri o falsi resoconti di un fatto storico (il metodo dalla storia “forbici-e-colla”), ma egli, ponendosi le giuste domande, li interpreta come prove che fanno luce sul fatto storico⁸.

Al pari delle scienze naturali, la storia è un corpo organizzato di conoscenze, si basa sull’attività di porre domande, le cui risposte si trovano nelle prove, e si fonda esclusivamente sull’autonomia dello storico nel saper interpretare correttamente il materiale a disposizione e trarre conoscenza per inferenza. Esiste, tuttavia, una differenza significativa tra la storia e le altre scienze: da sempre l’oggetto di indagine della storia sono le *res gestae*, le azioni compiute da uomini nel passato, non

⁴ Cfr. R.G. Collingwood, *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 12-16.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 6.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 54.

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 29.

⁸ Cfr. *Ivi*, p. 30. Con il termine ‘tracce’ si intende il generico *traces*, cioè i resti del passato esistenti nel presente. Con il termine ‘prova’ è stato tradotto il termine *evidence* definita da Collingwood come “il termine collettivo per cose che, prese singolarmente, sono chiamati documenti, e un documento è qualcosa che esiste qui ed ora, di un genere tale che lo storico, pensando ad esso, può ottenere risposte alle domande che si pone su eventi passati”. R.G. Collingwood, *Il concetto della storia*, a cura di D. Pesce Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1966, p. 43.

ripetibili in laboratorio né osservabili direttamente. Ciò che resta possono essere resoconti o documenti materiali, quali diventano prove nel momento in cui sono interpretati come risposte alle domande poste dallo storico. È nella definizione precisa dell'oggetto della storiografia che si comprende davvero la portata del progetto di Collingwood. Le *res gestae* non sono azioni in senso lato, cioè tutto ciò che un uomo, in quanto essere vivente, compie nella sua esistenza, ma solo tali in un senso molto specifico: esse sono “azioni fatte da agenti razionali nel raggiungimento di fini determinati dalla loro ragione”⁹. Le *res gestae* umane sono, dunque, un oggetto di studio assolutamente peculiare, perché non sono semplicemente accadimenti in un certo luogo e in un certo tempo, ma sono il prodotto della ragione di un essere libero. Al contrario degli eventi naturali, si compongono di un esterno, il fatto per come è accaduto materialmente, e di un interno, il pensiero libero e razionale di chi le ha compiute¹⁰. Il compito dello storico non è semplicemente quello di descrivere l'aspetto materiale dell'evento storico, ma quello di conoscere l'azione nella sua totalità, cioè il pensiero dell'agente storico. Interpretare un documento significa ottenere la conoscenza del pensiero che l'ha prodotto. *A parte subjecti*, quindi, l'attività epistemica consiste nell'atto di conoscenza del pensiero degli attori storici. *A parte objecti*, invece, si giunge ad un punto cruciale dell'esposizione di Collingwood, riassunta, da egli stesso, così: “tutta la storia è storia del pensiero”¹¹. Nel presente non si potrà mai avere esperienza sensibile del passato, ciò che è accaduto non potrà mai essere ripetuto e osservato, ma l'interpretazione delle prove offre allo storico la conoscenza della forma dell'azione, cioè il pensiero dell'agente che le ha prodotte. Se la conoscenza storica ha come oggetto il pensiero, ne segue che la storia stessa è il pensiero. È interessante il paragone con il linguaggio: gli uomini esprimono il loro pensiero non solo attraverso parole, ma anche attraverso azioni; nel caso in cui tale azione abbia lasciato traccia, lo storico deve interpretare tale documento come si interpreta una lingua che esprime un pensiero, cioè chiedendosi che cosa significhi per colui che l'ha pensata¹².

Ci si può a questo punto domandare in che cosa consista esattamente la conoscenza storica, se con essa si intende una ricerca sul pensiero di uomini del passato, un pensiero non più attuale nel presente, ma ricostruibile a partire dai resti materiali che le azioni hanno lasciato dietro di sé. Per avere la visione complessiva di questo discorso bisogna introdurre un concetto fondamentale nella filosofia della storia di Collingwood, il *re-enactment* del pensiero, con cui viene spiegata la possibilità che si dia conoscenza storica. Il verbo *to enact*, da dizionario, significa “rappresentare (un'opera teatrale,

⁹ R.G. Collingwood, *The Principles of History*, p. 46: *actions done by reasonable agents in pursuit of ends determined by their reason*.

¹⁰ Cfr. R.G. Collingwood, “Human Nature and Human History” in *The Idea of History*, pp. 213-214.

¹¹ R.G. Collingwood, *The Principles of History*, p. 67: *All history is the history of thought*.

¹² Cfr. Ivi, pp. 48-54.

una ‘scena’) su o come su un palco; impersonare (un personaggio) teatralmente, ricoprire un ruolo; anche figurativamente in riferimento alla vita vera”¹³. *To re-enact* significa dunque ripetere ciò che è già stato performato. Nella traduzione italiana di *An Autobiography* il termine è tradotto come “ricostruzione del pensiero”¹⁴, mentre in quella di *The Idea of History* compare come “rivivere”¹⁵ un’esperienza o un pensiero. Per Collingwood il *re-enactment* è l’operazione che attua lo storico nel momento in cui riproduce lo stesso pensiero che ha compiuto l’agente storico nel passato e giunge così alla conoscenza storica. In *An Autobiography* il concetto del *re-enactment* viene introdotto così: “nella mente dello storico la conoscenza storica è la ricostruzione del pensiero la cui storia egli sta studiando”¹⁶. Ne segue che la conoscenza storica non riguarda soltanto degli eventi del passato, ma anche della propria storia personale, delle dottrine dei filosofi o di un testo letterario.

Sempre in *An Autobiography* Collingwood racconta di essere stato a lungo impegnato a definire la natura del pensiero *re-enacted* nel presente, interrogandosi su come questo meccanismo fosse possibile e come potesse compiersi nella mente dello storico un pensiero identico a quello di altri uomini.

La prima questione è risolta con la teoria del pensiero incapsulato. Collingwood sostiene che lo storico possa ri-pensare un pensiero passato perché esso non appartiene ad un passato morto, ma ad un passato vivo, sopravvissuto nella mente dell’uomo attraverso le generazioni fino a far parte del presente, seppur incapsulato in esso. Le tracce che sono state lasciate dagli antichi non potrebbero essere interpretate come tali se il pensiero che le ha create non fosse riproducibile dallo storico¹⁷. Così il vero l’oggetto di conoscenza della storia non è il passato, ma è il presente. Collingwood racconta che in un primo momento la consapevolezza che la storia si occupasse non di eventi ma di processi era sorta in funzione dell’attacco alla logica proposizionale e all’epistemologia realista, che non teneva conto della natura processuale della realtà. Ciò poi si è allargato alla constatazione che una conoscenza così intesa del passato, e quindi del presente, potesse essere messa al servizio dell’attività pratica e politica¹⁸.

La questione del tipo di relazione che intercorre tra il pensiero pensato e quello *re-enacted* trova trattazione in diverse opere di Collingwood. In *An Autobiography*, viene stabilito che i due pensieri sono identici e che sarebbe erroneo ritenere che lo storico produca una copia nella sua mente del

¹³ Oxford English Dictionary, “enact (v.), sense II.5.a,” December 2025, <https://doi.org/10.1093/OED/3262095519>: *To represent (a dramatic work, a ‘scene’) on or as on the stage; to personate (a character) dramatically, play (a part); also figurative with reference to real life.*

¹⁴ R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 108, p.110.

¹⁵ R.G. Collingwood, “La storia come il rivivere l’esperienza passata” in *Il concetto della storia*, pp. 297.

¹⁶ R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 112. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 108.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 96-97.

¹⁸ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, pp. 97-100.

pensiero passato. Non si tratta di una copia, ma dello stesso pensiero, con una differenza di contesto. Sia per lo storico che per l'attore storico tale pensiero è vivo, ma se nel passato esso apparteneva al piano della realtà, per lo storico esso è un pensiero incapsulato, cioè corrisponde solo ad una parte della sua realtà. La distinzione di tali 'piani di realtà' si basa sulla definizione di pensiero come complesso di domanda e risposta: la realtà ad un piano immediato e superficiale non presenta domande a cui il pensiero *re-enacted* risponde, ma ad un livello storico tale domanda esiste ed è compito dello storico farla emergere¹⁹.

In *History as re-enactment of past experience*, dove Collingwood affronta i nodi del processo del *re-enactment*, la differenza tra pensiero pensato e pensiero *re-enacted* è spiegata nei termini di mediatezza e immediatezza. Collingwood non può negare che il pensiero passato vive in un certo contesto, cioè nell'immediata esperienza di un uomo nel suo agire presente, composta di emozioni, impulsi e una certa interpretazione del mondo, ma egli sostiene che il pensiero viva anche indipendentemente da esso, possa cioè essere mediato. Il pensiero non è mero flusso di coscienza, ma è conoscenza, ha perciò una valenza universale. Il pensiero passato e il suo *re-enactment* sorgono in contesti immediati inevitabilmente diversi, ma possono essere meditati mantenendo la loro identità²⁰.

In *Outlines of a Philosophy of History*, il tema è affrontato in termini simili: il pensiero dell'agente storico corrisponde alla totalità dell'attività di pensiero in merito a quel determinato ambito o alla realtà in generale, mentre per chi lo ri-vive nel presente esso non costituisce la totalità della sua realtà, ma solo una parte. L'esempio che riporta è quello della comprensione della Divina Commedia di Dante. È possibile, nel presente, compiere lo stesso pensiero di Dante, ri-pensare ciò che egli aveva pensato e così avere conoscenza totale della sua opera. Tuttavia, questo pensiero non esprime la totalità della realtà presente, ma solo una parte, il resto dell'intero è costituito dai secoli di letteratura che si inseriscono tra Dante e il presente in cui lo si legge²¹. È importante osservare che, nel dire che il pensiero *re-enacted* è identico a quello dell'agente storico, Collingwood vuole sottolineare l'oggettività del pensiero, cioè della conoscenza, ma allo stesso tempo, ammettendo la ovvia differenza di contesto, Collingwood attribuisce al *re-enactment* una capacità critica non indifferente. La riproduzione di un pensiero passato implica che esso sia circondato di pensieri che appartengono al presente e ciò significa che può essere giudicato alla luce di essi, tanto quanto il pensiero presente può essere analizzato meglio conoscendo il pensiero passato da cui emerge.

La ricezione di Collingwood ha aperto un lungo dibattito sullo statuto del *re-enactment*. Van der Dussen ricostruisce che, se dapprima le critiche sono state aspre, poi la teoria è stata compresa come

¹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 113-114.

²⁰ Cfr. R.G. Collingwood, "History as re-enactment of past experience" in *The idea of History*, pp. 314-315.

²¹ Cfr. R.G. Collingwood, "Outlines of a Philosophy of History" in *The Idea of History. Revised Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 447-448.

uno strumento metodologico. Infine, grazie ad autori quali Donagan e Dray, ci si è spostati verso un'interpretazione del *re-enactment* come conoscenza storica. Questa tesi risulta condivisibile se si nota che il *re-enactment* viene introdotto da Collingwood per rispondere a come sia possibile la conoscenza storica, cioè la conoscenza del pensiero passato. Esso può avvenire soltanto se lo storico lo ripensa nella sua mente, tale *re-enactment* non è solo un mezzo, ma giustifica la possibilità stessa di conoscenza²².

Ora che sono state esposte le linee guida fondamentali della filosofia della storia di Collingwood si può riassumere in che senso la storia, per come Collingwood l'ha definita, sia una scienza. Come premesso, è questo il suo principale progetto, renderla autonoma al pari delle scienze naturali e della matematica, definirla come un particolare modo di conoscenza. La scientificità della pratica storica è data dalla relazione tra la domanda che si pone lo storico e la risposta trovata nella prova. "L'unica conoscenza che lo storico dichiara di avere è la conoscenza della risposta che la prova in suo possesso dà alla domanda che si sta ponendo"²³. Così, "La certezza della storia, allora, è la certezza che la prova in nostro possesso indica ad una specifica risposta alla domanda che le stiamo facendo"²⁴.

La storia, però, come si è visto, ha un oggetto molto peculiare: il passato, o, a dir il vero, la mente umana nella sua dimensione razionale del pensiero. Ora che si è giunti a questa conclusione, diventa più comprensibile l'insistenza di Collingwood nel voler dimostrare quanto una storia propriamente scientifica potesse servire alla mente dell'uomo moderno, confuso e senza punti di riferimento, accecato da un pericoloso avanzamento tecnologico basato esclusivamente sulle scienze naturali e ignorante sulle potenzialità della sua stessa mente.

3.2 *Can Historians Be Impartial?* La responsabilità del ricercatore di fronte al presente.

Al fine di procedere a ricostruire la relazione tra pratica storica e responsabilità del ricercatore, un testo che risulta significativo per introdurre il tema è *Can Historians Be Impartial?* (1936). Qui Collingwood si chiede se gli storici siano nelle condizioni di poter garantire l'imparzialità della loro conoscenza. La domanda sorge dalla generale presupposizione che gli scienziati, in ogni ambito, debbano essere neutrali, ma, prima di chiedersi se debbano esserlo anche in ambito storico,

²² Cfr. J. Van Der Dussen, *History as a Science. The Philosophy of R.G. Collingwood*, Dordrecht: Springer, 2012, pp. 89-92.

²³ R.G. Collingwood, "Outlines of a Philosophy of History" in *The Idea of History. Revised Edition*, p. 487: *The only knowledge that the historian claims is knowledge of the answer which the evidence in his possession gives to the question he is asking.*

²⁴ *Ibidem*: *The certainty of history, then, is the certainty that the evidence in our possession points to one particular answer to the question we ask of it.*

Collingwood si domanda se effettivamente possano esserlo. È interessante che ciò che gli provoca dubbio è “se questa completa separazione della teoria dalla pratica sia possibile”²⁵.

Distinguendo il pregiudizio dal giudizio di valore, Collingwood giunge alla conclusione che entrambi siano inevitabili. Il pregiudizio è definito come il desiderio di trovare una determinata risposta alle proprie domande. È impossibile, da persone coinvolte nella vita sociale e politica e educati secondo certi principi teorici, non avere pregiudizi, perciò, l'idea di una storiografia scritta con perfetta neutralità è irrealizzabile. Addirittura, il *re-enactment* stesso funziona grazie all'esperienza dello storico: più esperienze ha fatto nella sua vita, quindi quanti più interessi pratici ha, quanto più gli sarà possibile rivivere pensieri degli agenti storici (che magari hanno compiuto esperienze simili alle sue). Ciò che Collingwood propone non è quindi di impedire che i pregiudizi influenzino la ricerca, ma di prenderne coscienza e usarli consapevolmente.

Neppure l'imparzialità intesa come assenza di giudizi di valore è evitabile perché il compito dello storico non è elencare nudi fatti, senza attribuirvi alcun giudizio, come avviene per lo scienziato quando descrive i fenomeni della natura, ma elaborarli in un discorso, dove ogni attributo ha un intrinseco valore di giudizio. Una storiografia imparziale è irrealizzabile: certamente si possono mettere in ordine cronologico dati ed eventi, come, per esempio, in un annale, ma scrivere un'opera storiografica in senso proprio significa interpretare le prove per raccontare l'evento storico e così attribuirvi dei giudizi di valore. Addirittura, è soltanto tramite il giudizio di valore che si può comprendere l'interno dell'azione umana, il pensiero che la informa, e dunque costruire la storia come storia del pensiero²⁶.

L'imparzialità è pertanto impossibile: lo storico è di parte sia in merito alle aspettative e ai pregiudizi che orientano la sua ricerca sia in merito al giudizio che offre nella ricostruzione dei fatti. Tuttavia ciò non costituisce un limite, perché un consapevole utilizzo di pregiudizi e giudizi sarebbe, a suo parere, una ricchezza per la storiografia. Alcune delle opere storiche più importanti sono state scritte proprio grazie al posizionamento parziale degli storici, il quale non ha minato alla attendibilità della loro ricerca, ma ha contribuito alla vitalità dell'opera e all'interesse del tema trattato²⁷. L'applicazione di giudizi di valore, inoltre, è necessaria per elaborare la conoscenza storica stessa, ed è anche un indice di sviluppo morale della comunità umana. Col cambiamento dei criteri di giudizio, infatti, cambiano anche le narrazioni storiografiche, ma ciò non è sintomo di inattendibilità della conoscenza

²⁵ R.G. Collingwood, “Can Historians Be Impartial?” in *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 209: *whether this complete separation of theory from practice is possible*.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 217.

²⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 211-212.

storica, piuttosto dimostra che l'avanzamento della storia come scienza va di pari passo con l'avanzamento morale di una società²⁸.

Avere pregiudizi e attribuire giudizi è sinonimo di avere una responsabilità in quanto ricercatori e, se non si è capaci di adempiere tale compito, sarebbe meglio abbandonare la disciplina. “Ciò che non si può fare, è continuare a giocare con la ricerca storica e intanto rifuggire dalla responsabilità di giudicare le azioni che narriamo”²⁹. Queste ultime parole trovano eco con le ultime righe di *An Autobiography*, dove emerge l'accusa di complicità al fascismo ai realisti. È ricorrente, come si è visto precedentemente, in Collingwood la sollecitazione a non fare del proprio lavoro intellettuale un puro gioco da accademici, inaccessibile a chi non sia scienziato di professione e disinteressato alle conseguenze pratiche che può orientare. In questo testo però viene aggiunto qualcosa in più: non è che si possa decidere se rendere la ricerca parziale o imparziale, è proprio impossibile farlo, sia perché senza giudizio non si ottiene conoscenza del pensiero, sia per il semplice fatto che il ricercatore è un uomo che vive in una società, che ha interessi pratici, è stato educato in un certo modo e desidera certi risultati. Si potrebbe anche avanzare la proposta che la neutralità sia una presa di posizione, ma, almeno per Collingwood, non sarebbe quella auspicabile, perché cieca e irresponsabile. Egli esorta alla presa di coscienza dei propri pregiudizi, ad un'analisi di sé stessi, affinché il posizionamento della ricerca sia limpido e il giudizio morale adeguato³⁰.

Per approfondire la questione della responsabilità bisogna rivolgersi ad *An Autobiography*, dove Collingwood, proponendo la storia come scienza degli affari umani, capace di aiutare l'uomo nel gestire le esplosive relazioni internazionali della prima metà del XX secolo, si chiede in che modo lo storico potrebbe aiutare in una tale impresa. La questione da risolvere è: come accertarsi che lo storico, nel compiere la sua attività di interrogazione, si ponga domande di valore pratico? La risposta emerge dalla constatazione che l'idea che lo storico si occupi di conoscere il passato sia un'illusione. Lo storico si occupa di conoscere le tracce che un avvenimento passato ha lasciato nel presente. Ma non è sufficiente consultare il documento materiale affinché le tracce siano riconosciute come prove, deve essere sopravvissuto nel presente il pensiero che l'ha prodotto. La conoscenza di un evento passato avviene poiché il pensiero che l'ha prodotto è incapsulato nel pensiero presente dello storico. Se il passato è vivo nel presente, colui che ne è consapevole, lo storico, è avvantaggiato in quanto comprende il contesto in cui agisce³¹, infatti, “ciò che la storia può portare alla vita morale e politica è un occhio esperto per la situazione in cui si deve agire”³². Collingwood è consapevole che potrebbe

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 218.

²⁹ *Ibidem*: *What we cannot do, is to continue playing with historical research and yet shrink the responsibility of judging the actions we narrate.*

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 212.

³¹ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 96-97.

³² *Ivi*, p. 100. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 100.

sorgere l'obiezione che in una situazione di difficoltà ciò non sia sufficiente, sarebbe preferibile che la scienza trovasse direttamente una soluzione ai problemi. Si apre così di nuovo la questione della relazione tra teoria e pratica: un conto è vedere la realtà dei fatti, un altro è agire di conseguenza. Secondo Collingwood, il servizio che offre la storia all'uomo è la conoscenza più completa possibile del contesto in cui egli liberamente agirà. Nell'ambito dell'agire umano, infatti, nella maggior parte dei casi non bastano regole preconfezionate, ma serve un'approfondita comprensione della realtà per agire davvero moralmente³³. Collingwood scrive:

Se la funzione della storia era di informare sul passato, un passato morto, questo poteva fare ben poco per aiutarli ad agire. Ma se la sua funzione era informare sul presente, in quanto il passato, suo contenuto apparente, era incapsulato in esso e ne costituiva una parte non immediatamente percepibile a un occhio inesperto, la storia allora stava in relazione quanto mai prossima con la vita pratica.³⁴

La speranza che si possa agire secondo regole preconfezionate deriva soltanto da un'analogia sbagliata tra filosofia morale e scienze naturali. La storia non potrebbe mai fornire una norma pratica sullo stile delle leggi naturali, ma sicuramente guidare all'interpretazione del contesto in cui ci si muove.

A giustificare tale affermazione è la natura della storia per come Collingwood la concepisce. In un breve testo, intitolato *History as the Understanding of the Present*³⁵, egli espone la tesi che “il fine ultimo della storia non è conoscere il passato ma comprendere il presente”³⁶. Questo emerge dalla pratica storiografica stessa: per riconoscere un certo oggetto presente come prova lo storico deve “guardarlo intelligentemente”, cioè deve riconoscerlo come ciò che sta cercando, perché “scoprire *che cosa* sia la prova, è già interpretarla”. Infatti, definire *che cosa* sia un certo documento non è distinguibile dal conoscere *perché* esso sia stato creato dagli uomini del passato. Da ciò che segue che il “*tò tì estìn* [ciò che è] del presente è il passato – il passato è il sostanziale essere del presente: conoscere il passato non è conoscere come il presente sia arrivato ad essere ciò che è, ma ciò che è”³⁷. Guardare intelligentemente il presente significa, dunque, vedere il passato.

Ovviamente ci sono dei limiti a questo processo epistemico. Essendo la storia intesa come rappresentazione delle *res gestae* umane, rimane sempre una componente di libera scelta dell'agente storico che è impossibile spiegare. Lo storico allora non ottiene mai spiegazione completa di un fatto

³³ Cfr. *Ivi*, pp. 100-106.

³⁴ *Ivi*, p. 100. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 104.

³⁵ Il manoscritto non è datato, ma si stima che venne steso nel 1934 o successivamente. A questo proposito cfr. R.G. Collingwood, “History as the Understanding of the Present” in *The Principles of History and other writings in the philosophy of history*, p. 140, nota dell'editore.

³⁶ *Ibidem*: *The ultimate aim of history is not to know the past but to understand the present.*

³⁷ *Ivi*, p. 141: *tò tì estìn of the present is the past—the past is the substantial being of the present: to know the past is to know not how the present came to be what it is but what it is.*

storico, ma anche aggiungendo dettagli *ad infinitum*, rimane sempre un margine di possibilità che l'evento si svolga in un altro modo per via della libera attività umana. Dal punto di vista dello storico ciò significa che non potrà mai dare una spiegazione completa di come il presente sia giunto ad essere ciò che è, ma si può solo accontentare di sapere ciò che il presente è³⁸. Dal punto di vista dell'oggetto, la storia stessa, ciò significa che "il passato non possiede il presente, il presente possiede il suo passato"³⁹. Non c'è determinazione del presente da parte dal passato, anzi, Collingwood parla del porsi del passato come un atto di auto-porsi del presente. Questo auto-porsi è la libertà umana ed è ciò che sfugge alla possibilità di spiegazione. Dal passato non si ricava alcuno stato di necessità del presente, ma soltanto un ventaglio di possibilità realizzate liberamente dall'agire umano⁴⁰.

Si può allora concludere che nel processo di interrogazione del presente emerge la responsabilità dell'intellettuale: egli si pone domande che sono sempre sul piano del presente, di fronte al quale non può essere imparziale. Le domande storiche emergono sempre come problemi pratici nel presente, nel senso che ci si rivolge alla storia per conoscere la situazione in cui si agisce. La perplessità di Collingwood di fronte al valore pratico delle domande storiche si risolve quando viene dimostrato che lo storico non può porsi domande sul passato che non riguardino il suo presente⁴¹. Tuttavia, per via della libera azione umana, lo storico non spiega lo stato di cose presenti, come uno scienziato ottiene spiegazione di uno stato di cose nella natura, ma egli conosce come la libertà è stata impiegata per la risoluzione di problemi pratici. Dunque, la prima responsabilità di chiunque pensi storicamente è essere cosciente che il suo lavoro può prendere parte all'eliminazione dei mali della società umana. La conoscenza storica è infatti capace di mostrare che la volontà umana è quella *vera causa* della realtà citata in *The Present Need of a Philosophy*.

3.3 History as the self-knowledge of the mind. Autoconoscenza e politica.

Seguiamo ulteriormente Collingwood nel suo progetto di dare alla storia il ruolo di una scienza dei fatti umani al servizio della crisi politica e morale della prima metà del XX secolo. A questo riguardo è utile riportare un passo che riassume l'ultimo tassello per comprendere la responsabilità politica che ha la storia come scienza del pensiero:

Se ciò che lo storico conosce sono pensieri passati e se li conosce ripensandoli lui stesso, ne consegue che ciò che raggiunge mediante la ricerca storica non è la conoscenza della sua situazione in quanto opposta alla conoscenza di sé, ma è una conoscenza della sua situazione che è allo stesso tempo conoscenza di sé. Nel ripensare quello che qualcun altro ha pensato, egli stesso lo pensa. Nel sapere che qualcun altro ha pensato acquista coscienza di essere egli stesso capace di pensarlo. E scoprire

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 141: *the past does not possess the present, the present possesses its own past*.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 141-142.

⁴¹ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 114.

quel che si è capaci di fare significa scoprire che tipo di uomini siamo. Se si è capaci di capire, ripensandoli, i pensieri di un grande numero di diversi tipi di persone, ne consegue che si deve essere molti tipi di uomo. Si deve di fatto essere un microcosmo di tutta la storia che si può comprendere.

Così conoscere sé stessi è allo stesso tempo conoscere il mondo delle cose umane.⁴²

In altre parole, il *re-enactment*, o la conoscenza storica, altro non è che la realizzazione del precetto delfico del *gnothi seauton*⁴³. Attraverso l'indagine sulla ricerca storica, Collingwood giunge alla conclusione che la mente umana può essere conosciuta solo storicamente, non secondo una storia "forbici-e-colla", non secondo scienze sullo stampo di quelle naturali, ma solo ed esclusivamente secondo la storia intesa come storia del pensiero. Collingwood, nell'introduzione di *The Idea of History*, alla domanda su quale sia lo scopo della storia, risponde che "lo scopo della storia è la conoscenza di sé"⁴⁴, intesa non semplicemente come conoscenza della propria persona, ma come conoscenza della propria natura umana. "Quindi il valore della storia consiste nell'insegnarci quello che l'uomo ha fatto e pertanto quello che l'uomo è"⁴⁵.

La possibilità che si compia questa autoconoscenza è concessa dalla natura stessa della conoscenza storica. Il *re-enactment* del pensiero presuppone che l'atto di pensiero non sia tanto soggettivo quanto oggettivo, nel senso che esso "non è solo un pensare, è qualcosa che può essere pensato"⁴⁶. Proprio in virtù di questa natura, tanto oggettiva quanto soggettiva, un pensiero non può essere pensato come oggetto indipendente dalla mente stessa, ma è pensato, appunto, anche come un atto, cioè compiuto da una soggettività. Compiendo il *re-enactment* di un pensiero, quindi, lo storico non solo sta pensando un pensiero, ma sta conoscendo di star pensando, cioè sta conoscendo il pensare come oggetto del suo pensiero, in altre parole, sta conoscendo la sua stessa mente. L'autoconoscenza è quindi la conoscenza storica della mente⁴⁷. L'autoconoscenza di una mente, ovviamente, non è conoscenza anatomica del proprio corpo, non è nemmeno conoscenza delle proprie pulsioni ed

⁴² *Ivi*, p. 114. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, pp. 110-111.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p.116.

⁴⁴ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 10 (Trad. It. R.G. Collingwood, *Il concetto della storia*, p. 43).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ R.G. Collingwood, "History as Re-enactment of Past Experience" in *The Idea of History*, p. 292. Trad. It. R.G. Collingwood, "Storia come il rivivere un'esperienza passata" in *Il concetto della storia*, p. 307

⁴⁷ Cfr. R.G. Collingwood, "History as re-enactment of past experience" in *The Idea of History*, pp. 292-294.

emozioni⁴⁸, ma è “una conoscenza delle sue facoltà conoscitive, del suo pensiero o intelletto o ragione”⁴⁹.

Il traguardo dell’autoconoscenza, secondo Collingwood, è funzionale alla vita pratica. “Vivere in un modo che meriti il nome vivere”⁵⁰ significa, per Collingwood, essere indipendenti da regole imposte da altri. Una vita condotta in autonomia si potrebbe ottenere, secondo le *Lezioni di filosofia morale* del 1933, seguendo tre precetti: per prima cosa bisogna avere, appunto, conoscenza di sé, una conoscenza reale, priva di ipocrisia, dei propri desideri e delle proprie convinzioni; da ciò segue il rispetto di sé, così come di tutti gli altri uomini, inteso come l’accettazione di ogni dimensione dell’essere umani; la terza regola è, infine, quella di orientare sé stessi nel continuo cambiamento della realtà, orientarsi il più possibile nella giusta direzione⁵¹. “In un mondo dove le istituzioni sono crollate e i leader hanno fallito, questa risorsa [l’autoconoscenza] è ancora disponibile a voi; essa è la risorsa che gli uomini hanno sempre avuto in questi tempi difficili, ed è sempre stata sufficiente”⁵². L’autoconoscenza fornita dal *re-enactment*, dunque, non riguarda soltanto la propria individualità, ma ha sempre un impatto politico. In questa lezione di filosofia morale, l’impatto politico è concepito come intervento dell’individuo nel decidere il destino delle istituzioni politiche. Ampliando il punto di vista, in *The New Leviathan* l’autoconoscenza della mente riguarda la società e si presta all’elaborazione di una teoria politica al servizio della difesa di un’intera civilizzazione.

Si possono così chiudere alcuni dei discorsi iniziati nei capitoli precedenti della tesi. Si prenda l’analisi della civilizzazione europea offerta in *The New Leviathan*. L’intera opera è dichiaratamente frutto di un’indagine sulla mente umana compiuta secondo il metodo storico. “Come fedele al ‘puro metodo storico’ tutto ciò che voglio sapere della mente è ciò che essa ha fatto in determinate occasioni; non tutto ciò che essa ha fatto, ma abbastanza per il mio scopo puramente pratico, per decidere come

⁴⁸ Tale compito è riservato alla psicologia. Collingwood è consapevole che parlare di una ‘scienza della mente’ possa far pensare alla psicologia. La psicologia, da lui intesa come scienza delle emozioni e dei sentimenti, offre una conoscenza empirica della mente. Essa indaga i meccanismi psichici come l’astronomo indaga il movimento dei pianeti. In quanto scienza empirica è pensiero di primo grado. Al contrario la storia indaga la mente nella sua componente razionale. Infine, la filosofia, è un pensiero di secondo grado, cioè ha come oggetto di studio il pensiero e l’oggetto pensato, cioè indaga la conoscenza. Secondo Collingwood la psicologia, in quanto scienza empirica, non può in alcun modo sostituire le scienze criteriologiche del pensiero, quali logica o etica. Non può nemmeno essere la scienza con cui si conosce la mente umana funzionale alla risoluzione della crisi del XX secolo, perché essa conosce l’uomo nella sua dimensione emozionale. A questo proposito si veda: R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, pp. 92-95. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 2. Per una problematizzazione della differenza tra storia e psicologia come scienze della mente si veda: R.G. Collingwood, “Human Nature and Human History” in *The Idea of History*, pp. 221-224. Per l’approfondimento del rapporto tra psicologia e metafisica si veda: R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, pp. 101-142.

⁴⁹ R.G. Collingwood, “Human Nature and Human History” in *The Idea of History*, p. 205. Trad. It. R.G. Collingwood, “Natura Umana e Storia Umana” in *Il concetto della storia*, p. 227.

⁵⁰ R.G. Collingwood, “The Rules of Life” in *Essays in Political Philosophy*, p.172: *to live in a way that deserves the name of living*.

⁵¹ Cfr, *Ivi*, pp. 172-174.

⁵² *Ivi*, p. 174: *In a world where institutions have broken down and leaders have failed, this resource is still open to you; it is the resource men have always had in such times, and it has always been enough*.

comportarsi dinanzi al presente attacco alla civiltà”⁵³. Dunque, l’indagine compiuta da Collingwood all’interno dell’intera opera è un’indagine storica sulla mente dell’uomo moderno europeo⁵⁴.

Ci sono vari passaggi in cui il pensiero storico può essere visto applicato a questa opera di teoria politica, per esempio il processo dialettico che conduce una comunità dallo stato selvaggio allo stato sociale è un processo storico, perché si possono ricostruire le sopravvivenze nella mente dello stadio precedente in quello successivo. Ma, soprattutto, la conoscenza storica offre anche la conoscenza del principio fondamentale del liberalismo: sapere sé stessi e tutti gli altri uomini come liberi. Scoprire liberi gli agenti storici porta lo storico a scoprire libero sé stesso e la sua disciplina. Allo stesso tempo, l’autonomia della disciplina storica nel rispondere alle proprie domande e nello sviluppare i suoi metodi dimostra la libertà del pensiero razionale da ogni legge naturale o regola imposta dal altri. Collingwood descrive questo argomento come circolare: la libertà dell’uomo nella storia dimostra la libertà della conoscenza storica, la libertà della conoscenza storica dimostra la libertà dell’uomo nella storia. In ogni caso conoscenza storica e libertà umana coincidono e possono essere reciprocamente conosciute⁵⁵. Il pensiero storico è, dunque, motore trainante della trasformazione delle comunità umane dallo stato selvaggio a quello di civiltà, essendo la libera scelta di prender parte all’impresa comune il primo passo verso la formazione di una società. Allo stesso tempo, esso è strumento per la diagnosi dello stato di salute di una società: il riferimento alla malattia mentale di *Man Goes Mad* si può interpretare come una diagnosi storica dell’infermità della mente moderna.

Il quarto libro di *The New Leviathan*, “Barbarism” contiene un resoconto storico delle barbarie che si sono presentate nel passato a minacciare la civilizzazione europea. Alla luce della tesi che la storia è storia del pensiero, si può leggere il capitolo dedicato al nazismo con più consapevolezza delle intenzioni di Collingwood. Il nazismo, infatti, non viene descritto da Collingwood solo come evento storico, situato cronologicamente e geograficamente, ma è indagato come meccanismo di influenza sulle facoltà mentali degli uomini. Una delle caratteristiche comuni a fascismo e nazismo è quella di indurre i loro adepti a “pensare con il sangue”⁵⁶ e all’“adorazione del gregge”⁵⁷, cioè a sottomettere le loro facoltà razionali al dominio delle emozioni e degli istinti più immediati e affidarsi così completamente a leader manipolatori. Come dimostra l’intera struttura di *The New Leviathan*, la chiarezza di pensiero è uno degli elementi che concorre al processo di civilizzazione, la sua negazione è invece il precipizio verso la barbarie. Dimostrare la libertà e la capacità creativa degli uomini è possibile attraverso l’autoconoscenza ed è indispensabile per definire contro cosa si stia combattendo,

⁵³ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 62. Trad.It. R.G. Collingwood, *Il nuovo Leviatano*, p. 86.

⁵⁴ Cfr. *Ivi*, capitolo IX.

⁵⁵ Cfr. R.G. Collingwood, *The Principles of History*, p. 101.

⁵⁶ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 377. Anche: R.G. Collingwood, “Fascism and Nazism” in *Essays in Political Philosophy*, p. 192.

⁵⁷ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, pp. 348-345.

ossia esattamente ciò che impedisce l'esercizio queste facoltà. Quando Collingwood accusava i realisti di complicità al fascismo li accusava esattamente di non aver sviluppato una filosofia capace di conoscere l'uomo come creatore libero della propria storia.

Per concludere, si può osservare che anche *An Autobiography* sia da considerare un'opera storiografica, la quale realizza appieno l'autoconoscenza di un'intellettuale. Collingwood conclude lo scritto così: "So di essere stato per tutta la vita impegnato, senza averne la coscienza, in una lotta politica, combattendo contro queste cose nell'oscurità. D'ora in avanti combatterò alla luce del sole"⁵⁸. Si può dire, allora, che Collingwood, pensando storicamente abbia conosciuto sé stesso e trovato da sé la direzione verso cui impiegare il proprio sforzo intellettuale: la difesa della civilizzazione.

3.4 Riconciliazione di teoria e pratica: storia e filosofia nella civilizzazione

In *An Autobiography* Collingwood presenta il proprio pensiero come impegnato su due fronti contemporaneamente: la riconciliazione di teoria e pratica e quella di filosofia e storia⁵⁹. Parlare di una coppia di termini senza riferirsi all'altra lascia il discorso inconcluso.

Il rapporto tra filosofia e storia apre ad una riflessione sulla reciprocità di teoria e pratica a vari livelli. Ad un primo livello si può osservare come la filosofia della storia in quanto epistemologia aiuti a chiarire i limiti, gli ambiti e i metodi della pratica storiografica e contribuisca all'autonomizzazione di tale disciplina. Un esempio perfetto di come la teoria serva la pratica nel delineare e comprendere il campo di azione del soggetto agente.

Ad un secondo livello i ruoli si invertono: è la conoscenza filosofica che viene sostenuta dal pensiero storico. Un intero capitolo di *An Autobiography*, "The History of Philosophy", è dedicato ad esporre la necessità di condurre la ricerca sulle dottrine dei filosofi del passato pensando storicamente, cioè comprendendo a che domanda essi stessero rispondendo con le loro teorie. Questo modo di procedere si oppone al metodo realista, che preferisce considerare i temi della filosofia questioni eterne ed immutabili a cui ciascun pensatore ha offerto un contributo. Una storia della filosofia concepita in questi termini, allora, si può scrivere ordinando cronologicamente gli interventi degli autori in merito ad un determinato tema, in pieno stile "forbici-e-colla", cadendo facilmente in errore rispetto al pensiero dell'autore. Poiché la storia è storia del pensiero e la conoscenza è un complesso di domanda e risposta, Collingwood ritiene che ogni filosofo, nel pensare le proprie teorie, abbia in mente una

⁵⁸ R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 167. Trad. It. R.G. Collingwood, *Autobiografia*, p. 149.

⁵⁹ Cfr. R.G. Collingwood, *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, p. 147.

precisa domanda a cui sta cercando risposta. Conoscere la filosofia del passato significa allora compiere il *re-enactment* del pensiero di filosofi⁶⁰.

Questa conclusione già preannuncia il terzo livello a cui il progetto di ricongiunzione di filosofia e storia si sviluppa. Nelle sue ultime opere egli propone una filosofia condotta in conformità alla conoscenza storica più che alla conoscenza logica sul modello delle scienze naturali.

Gli studiosi del pensiero di Collingwood sono stati a lungo impegnati nel cercare di definire i termini della congiunzione tra filosofia e storia, spesso letta più come una sottomissione della filosofia alla storia che come una reciprocità tra le due. Oggi la maggior parte della critica evidenzia come le due discipline, pur essendo interconnesse, mantengano le loro rispettive specificità⁶¹. Non si riuscirà qui a dare un resoconto dettagliato del dibattito, ma ciò che si vuole sottolineare è come pensare conoscenza storica e filosofica in continuità, secondo la proposta di Collingwood, sia funzionale a pensare una teoria congiunta alla pratica e influente su essa.

In *An Autobiography*, Collingwood dichiara che i suoi studi in ambito storico e archeologico, dopo avergli offerto la possibilità di dare alla storiografia un metodo filosoficamente valido, l'hanno portato a sentire il bisogno di un nuovo tipo di filosofia, una filosofia consapevole che non esistesse solamente la conoscenza empirica delle scienze naturali o deduttiva della matematica, ma anche una conoscenza storica, cioè di come la ragione umana è stata impegnata nella risoluzione attiva di problemi pratici. Tale conoscenza storica consiste nel *re-enactment* di un pensiero, vivo nel presente ed espresso nel passato in un'azione che ha lasciato traccia materiale dietro di sé. Questa è la conoscenza che ha lo storico degli eventi passati, ma è anche la conoscenza che il filosofo ottiene sia quando indaga la filosofia altrui sia quando concepisce il pensiero come una logica di domanda e risposta⁶².

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 58-65.

⁶¹ Cfr. J. Connelly, "Collingwood Controversies" in *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*, pp. 404-412. Connelly sostiene che l'ipotesi di una conversione radicale di Collingwood dall'idealismo allo storicismo, con conseguente relativismo e predominio della storia sulla filosofia, sia da rifiutare. Tale ipotesi è stata sostenuta in passato da interpreti come Knox e Donagan, ma letture più recenti, quali quelle di Rubinoff, Connelly stesso, Mink e Martin la rifiutano, proponendo invece uno sviluppo continuativo del pensiero di Collingwood, senza alcun bisogno di appellarsi ad una conversione radicale. Per la proposta di conversione allo storicismo si veda: T.M. Knox, "Editor's Preface" in *The Idea of History*, Oxford: Clarendon Press, 1946, pp. vii-xx. Per un'approfondita proposta di continuità nello sviluppo del pensiero di Collingwood si veda: J. Connelly, *Metaphysics, Method and Politics. The Political Philosophy of R.G. Collingwood*, Exeter and Charlottesville: Imprint Academics, 2003.

⁶² Si può osservare come la metafisica, la disciplina considerata filosofica per eccellenza, venga da Collingwood riformata alla luce della consapevolezza storica. Ciò che indaga la metafisica, secondo Collingwood, sono le presupposizioni che soggiacciono ad ogni tipo di attività di pensiero, in particolare sono importanti per il pensiero scientifico. Dietro ogni pensiero si può ricostruire un presupposto, cioè la domanda a cui esso risponde, la quale essa stessa è risposta ad una domanda, con la catena che si ferma quando la presupposizione non è più relativa ad una domanda ma è assoluta. La metafisica riformata storicamente è una metafisica che tiene conto dell'inevitabile trasformazione a cui sono sottoposte tali presupposizioni del pensiero col passare del tempo e nelle differenti civiltà, senza avere il ruolo di giudicarle come vere o come false, operazione considerata impossibile. L'indagine sulle presupposizioni assolute del presente secondo Collingwood è essenziale alla salute della civilizzazione moderna, perché esse sono il presupposto stesso del pensiero. A tale proposito si veda: R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, pp. 3-77.

Nell'interpretazione di Browning, filosofia e storia resterebbero nell'opera di Collingwood due discipline distinte per l'oggetto di cui si occupano, ma accumulate da un simile stile di pensiero. Se la storia indaga il pensiero a partire da come si è oggettivizzato nelle azioni degli attori storici, la filosofia indaga il pensiero nella sua dimensione logica e concettuale. Così si ottiene, da una parte, la storiografia delle *res gestae* e, dall'altra, la conoscenza della concettualità che presuppone l'atto stesso di pensare. Da una parte la filosofia ha come oggetto un pensiero che si svolge storicamente e, dall'altra parte, la storia indaga pensieri che seguono una concettualità conoscibile filosoficamente; perciò, le due discipline non possono essere disgiunte senza perdere la conoscenza della totalità del pensiero. Storia e filosofia, inoltre, sono produzioni teoriche e in quanto tali sono intrecciate alla pratica: le loro questioni emergono da problemi pratici, situati nella contemporaneità, i quali traggono vantaggio dallo sviluppo stesso di una teoria che li renda più comprensibili e quindi risolvibili. Ma, soprattutto, entrambe partecipano all'auto-conoscenza dell'umanità. Browning propone che il luogo di convergenza di teoria e pratica, tanto quanto di filosofia e storia, sia la realizzazione pratica di una civilizzazione sana. Allo sviluppo storico e pratico della civilizzazione partecipa infatti la teoria, in ogni sua declinazione, e una civilizzazione sana è quella dove il pensiero razionale e libero può fiorire⁶³. *The New Leviathan* è l'opera dove Collingwood meglio riesce a dimostrare il sostegno teorico che la filosofia, consapevole non solo della scientificità delle scienze empiriche ma anche della storia, offre alla politica. Ma, in quest'opera, Collingwood dimostra anche come il pensiero teorico stesso sia tanto creato quanto creatore di una società diretta all'ideale di civiltà.

⁶³ Cfr. G.K. Browning, *Rethinking R. G. Collingwood Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 144-150.

CONCLUSIONI

L'intento della presente tesi è stato quello di ripercorrere il pensiero di Collingwood alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale. Dapprima è stata contestualizzata la sua filosofia all'interno del panorama politico del periodo, presentando la sua proposta di concepire la civilizzazione liberale come uno sviluppo dialettico della società tra polo selvaggio e civiltà. Questo processo risultava però minacciato da attacchi intenzionali e mirati provenienti da movimenti politici come fascismo e nazismo, definiti col termine di barbarie. Si è aperta poi una riflessione sul ruolo e la responsabilità che i pensatori di professione dovrebbero avere in tale contesto di crisi. Con l'analisi del rapporto tra Collingwood e i realisti di Oxford si è sollevata la necessità di una riunificazione tra teoria e pratica, la quale ha raggiunto completa trattazione grazie alla proposta di una nuova scienza della mente umana, la storia. Si è così giunti alla conclusione che è nella civilizzazione, intesa come processo storico, che si catalizzano tanto i contributi intellettuali quanto le energie emotive e religiose, oltre che le decisioni pratiche e politiche.

La presente tesi non ha pretese di esaustività. Ad esempio, Collingwood è ben consapevole che nel progetto di civilizzazione partecipano tanto principi razionali, quanto componenti emotive. Entro un certo limite il ruolo delle emozioni è infatti stato trattato nel primo capitolo della tesi, ma un ulteriore approfondimento di come egli le concepisca, soprattutto nella loro declinazione più sana, basata su pratiche artistiche e magiche, garantirebbe maggiore completezza alla conoscenza della civilizzazione. Inoltre, l'indagine del ruolo delle emozioni nell'azione potrebbe aiutare a mettere ancora più a fuoco il rapporto tra teoria e pratica.

Bisogna infine notare che la posizione di Collingwood, secondo cui la resistenza passa attraverso lo studio storico, è possibile soltanto grazie al presupposto che tutta la storia è storia del pensiero. Negare questo presupposto significherebbe negare la possibilità dell'autoconoscenza, della libertà e della responsabilità intellettuale, cioè negare l'intera costruzione teorica di Collingwood. È chiaro che non si tratta di un presupposto universalmente accettato e, oltretutto, che Collingwood non ha assistito all'Olocausto e allo sgancio della bomba atomica, eventi dell'XX secolo che hanno rivoluzionato il modo di concepire la storia e l'essenza umana. Rimane comunque innegabile il suo tentativo di opporsi attivamente ai totalitarismi, alle degenerazioni delle democrazie liberali e alla tecnicizzazione di ogni aspetto della realtà. Quindi, anche se non si condividesse appieno la posizione per cui tutta la storia è storia del pensiero, risulta tutt'oggi pregnante il suggerimento di Collingwood di prendersi cura di quella componente della realtà che è il pensiero e del luogo in cui si esercita, la mente. Pensiero e mente non intesi in termini psicologici o neurologici, ma in termini storici e filosofici, come è stato dimostrato nella tesi. Trascurare queste dimensioni significa, infatti, perdere una prospettiva sullo

sviluppo dell'umanità. Non a caso la metafora che Collingwood usa per descrivere l'espansione della barbarie non è quella di un virus, di una patologia fisica, ma quella della follia mentale, una malattia che rischia di coinvolgere la mente non solo dei tedeschi e degli italiani, ma anche degli inglesi e degli altri europei. Il problema fondamentale da cui muove la sua analisi è come sia possibile che, gli uomini europei, apparentemente giunti al culmine della razionalità scientifica ed economica, alla piena consapevolezza della libertà, comunque si rendano vittime della propaganda, delle emozioni e della violenza. Pertanto, è degna di nota l'attualità delle considerazioni di Collingwood in merito allo stato di salute della civiltà europea, ispirata a principi di libertà, razionalità e uguaglianza, ma minacciata, tanto allora quanto oggi, dall'utilitarismo scientifico e capitalistico, dalla manipolazione emotiva operata dai leader e da una difficoltà generale di individuare valori collettivi di riferimento. In questo contesto, allora, può ancora risultare illuminante la proposta di una conoscenza storica del pensiero per l'interpretazione della realtà attuale. Collingwood, inoltre, esorta i pensatori ad un'assunzione di responsabilità, affinché la ricerca intellettuale non scenda mai a compromessi con la barbarie, ma promuova sempre il percorso verso la civilizzazione.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI R.G. COLLINGWOOD

- Collingwood, R.G. "Outlines of a Philosophy of History". *The Idea of History. Revised Edition*. Edited and Introduced by J. Van Der Dussen. Oxford: Oxford University Press, 1994: pp.426-496.
- Collingwood, R.G. "Man Goes Mad." In *The Philosophy of Enchantment: Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology* di R.G. Collingwood. Edited by D. Boucher, W. James and P. Smallwood. Oxford: Oxford University Press, 2005. Pp: 303-335
- Collingwood, R.G. *An Essay on Metaphysics*. Edited and Introduced by R. Martin. Oxford: Clarendon press, 1998.
- Collingwood, R.G. *Essays in Political Philosophy*. Edited by D. Boucher. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Collingwood, R.G. *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings with Essays on Collingwood's Life and Work*. Edited and Introduced by D. Boucher and T. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History*. Edited by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Collingwood, R.G. *The New Leviathan, Or Man, Society, Civilization and Barbarism; with 'Goodness, Rightness, Utility'; and 'What "Civilization" Means.'* Revised, Edited and Introduced by D. Boucher. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Collingwood, R.G. *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*. Edited and Introduced by W.J. Van der Dussen and W.H. Dray. Oxford: Oxford University Press, 1999.

TRADUZIONI ITALIANE

- Collingwood, R.G. *Autobiografia*. Prefazione di C. Ocone. Traduzione di S. Priori. Roma: Castelvechi, 2014.
- Collingwood, R.G. *Il concetto della Storia*. A cura di D. Pesce. Milano: Fratelli Fabbri Editori, 1966.
- Collingwood, R.G. *Il nuovo Leviatano o uomo, società, civiltà e barbarie*. A cura di L. Dondoli. Milano: Giuffrè editore, 1971.
- Collingwood, R.G. *Lo svanire della Ragione, scritti di estetica e di filosofia della religione*. A cura di M. Iritano. Traduzione di M. Rotundo, S. Martinelli. Acireale-Roma: Bonanno Editore, 2014.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Beane, M. "Collingwood's Critique of Oxbridge Realism". *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*. Edited and Introduced by D. Boucher and T. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2013. Pp: 247-270.

- Browning, G.K. *Rethinking R. G. Collingwood Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Connelly, J. "Collingwood Controversies". *R.G. Collingwood: An Autobiography and Other Writings*. Edited and Introduced by D. Boucher and T. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2013. Pp: 399-426.
- Connelly, J. *Metaphysics, Method and Politics. The Political Philosophy of R.G. Collingwood*, Exeter and Charlottesville: Imprint Academics, 2003.
- Gilman, J.E. "R. G. Collingwood and the Religious Sources of Nazism." *Journal of the American Academy of Religion* LIV, fasc. 1 (1986): pp. 111–30.
- Johnson, P. "One cheer for Marx: R.G. Collingwood's Defence of the Fighting Philosopher." *History of Political Thought*, Vol. 38, n. 1 (2017): pp. 134-166.
- Johnson, P. *R. G. Collingwood and the Second World War: Facing Barbarism*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Paylor, A. "R.G. Collingwood's Critique of Nazism: Liberal, Marxist or Conservative?" *Politics, Religion & Ideology*. 16, n. 2-3 (2015): pp. 154-172
- Van Der Dussen, J. *History as a Science. The Philosophy of R.G. Collingwood*. Dordrecht: Springer, 2012.