



FRANCESCO AZZARONE, VINCENZO MELE

Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie: Simmel fra pragmatismo e teoria dell'evoluzione

Abstract: This contribution presents the first Italian translation of Georg Simmel's 1885 article, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. Simmel's essay outlines a concept of truth derived from practical needs, aligning it with Pragmatism. The text is essential for challenging the restrictive, three-phase periodization of Simmel's philosophy, demonstrating a fundamental continuity in his thought based on a relativist, pragmatist, and evolutionist approach to the theory of knowledge. The 1885 essay shows Simmel's critical engagement with Kant and Neo-Kantianism. While adopting the focus on critique as a theory of knowledge, he rejects Kant's alleged notion of a static, abstract subject whose a priori forms are immutable. Simmel contends that the mind's structure must also participate in the process of evolution. Simmel argues that there is no inherent, theoretically valid truth; instead, ideas are designated as 'true' only if they successfully motivate actions that promote life and survival. Truth is thus synonymous with efficacy. Natural selection preserves and validates mental representations that prove to be useful for the species. This approach ultimately resolves the dualism between the theoretical world of representation and the world of practical action: the utility of the knowing subject is what ultimately produces the objects of knowing.

Keywords: evolutionism, Georg Simmel, pragmatism, theory of knowledge, truth.

L'articolo che in questa sede presentiamo nella sua prima traduzione italiana – *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* (*Su di una relazione fra teoria della selezione e dottrina della conoscenza*)¹ – viene pubblicato da Georg Simmel all'interno dell'*Archiv für systematische Philosophie*, edito dal neokantiano Paul Natorp, fra i fondatori della scuola di Marburgo. All'altezza cronologica di questo testo, pubblicato nel 1885, Simmel si trova ancora nella sua cosiddetta fase positivista.

Nel 1916, pochi anni prima della sua prematura scomparsa, Simmel redige un breve testo di una pagina in cui fa il punto di quello che ritiene essere stato il suo principale contributo alla *Geistesentwicklung* della sua epoca. In questa sede, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* riceve una menzione particolare:

1. "La grafia originale del saggio di Simmel è *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*. D'ora in avanti, si opta per la grafia tedesca corrente."

Se faccio un bilancio, allora forse ho contribuito allo sviluppo dello spirito con i seguenti motivi fondamentali originali. La trascendenza della vita, la caratterizzazione della vita, secondo cui ogni momento del suo continuo divenire altro da sé non è una sua parte, bensì la vita intera nella forma di questo particolare momento, la legge individuale, il pensiero fondante della sociologia, il concetto di verità sviluppato a partire dalla vita (che in seguito, in modo del tutto grossolano e distorto, ma in maniera indipendente dal mio lavoro rimasto nascosto, si è affermato come pragmatismo) [Simmel 2016, 71]².

Vari sono i motivi di interesse di questo articolo. In primo luogo, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* mostra il lavoro teorico svolto da Simmel sui concetti di *critica* e di *verità*. Inoltre, permette di osservare i punti di contatto e le divergenze sussistenti fra Simmel e il pragmatismo, una corrente filosofica che fra Otto e Novecento sta guadagnando importanza oltreoceano ed è destinata a diventare centrale nel campo delle scienze sociali nel corso del ventesimo secolo [Kusch 2019]. Infine, questo articolo – se posto in relazione con i lavori del Simmel maturo, come la *Filosofia del denaro* (del 1900), oppure dell'ultimo Simmel, come la *Intuizione della vita* (del 1918) – dà testimonianza di una sostanziale continuità all'interno del pensiero simmeliano, permettendo così di superare la ben nota – e piuttosto rigida – scansione a tre fasi (fase positivista, fase neokantiana, fase vitalista). In questo articolo Simmel espone infatti una posizione relativista, pragmatista ed evoluzionista che resterà di fatto la cifra del suo punto di vista nel campo della teoria della conoscenza.

Fondamentale per comprendere questo testo e, con esso, l'evoluzione dell'orientamento filosofico simmeliano è un'analisi del concetto stesso di *Erkenntnistheorie* ("teoria" o "dottrina della conoscenza", oppure, più liberamente, "epistemologia"), citato nel titolo. Non meno importante è poi prendere in esame le nozioni simmeliane di "critica" e "criticismo", implicite nel confronto di Simmel con il concetto di esperienza. Il termine *Erkenntnistheorie* è ricorrente nel *milieu* culturale e acca-

2. «Wenn ich die Bilanz ziehe, so habe ich vielleicht folgende originale Grundmotive zu der Geistesentwicklung beigesteuert. Die Transscendenz des Lebens, die Charakterisierung des Lebens, wonach jeder Moment seines kontinuierlichen Anderswerdens nicht ein Theil seiner, sondern das ganze Leben in der Form dieses besonderen Momentes ist, das individuelle Gesetz, der begründende Gedanke der Soziologie, der aus dem Leben entwickelte Wahrheitsbegriff (der nachher ganz roh und schief, aber von meiner versteckten Arbeit unabhängig, als Pragmatismus aufgekommen ist)».

demico in cui si forma Simmel. Affermatasi in Germania negli anni Trenta del XIX secolo nel contesto della critica al pensiero di Hegel – come mostrato ad esempio da Klaus Köhnke [1981] – e sin dall'inizio esplicitamente posta in relazione con il programma di una rifondazione della filosofia alla luce del recupero di Kant, questa espressione diventa il vessillo delle varie correnti del neokantismo e persino una sorta di disciplina autonoma [Köhnke 1986, 58 ss.]. All'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento, nel periodo della formazione di Simmel, l'ispirazione neokantiana è infatti egemone nelle università tedesche: tornare a Kant significa cercare nell'autore delle tre Critiche le basi per ripristinare l'unità del mondo nel contesto della moderna differenziazione culturale [Podoksik 2016, 601] e della *Kulturkrise*.

È difficile sopravvalutare l'importanza della figura di Kant per Simmel. In generale, nonostante alcune riserve da un punto di vista epistemologico, in Kant Simmel ritrova l'autore che ha fornito risposta alle aporie dei tempi moderni. Come affermato da Simmel in un celebre frammento incompiuto dedicato al suo autoritratto intellettuale (*Anfang einer unvollendete Selbstdarstellung*), la sua formazione ha preso le mosse da «studi epistemologici e kantiani [erkenntnistheoretischen und kantwissenschaftlichen Studien], con cui gli studi storici e sociali andarono di pari passo» [Simmel 1958, 9].

In effetti, il percorso teorico di Simmel inizia con Kant. La teoria kantiana della materia è l'oggetto della sua dissertazione dottorale, pubblicata nel 1881 con il titolo *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Mondadologie* [Köhnke 1996, 42-49]. Nel successivo lavoro di abilitazione Simmel si sofferma sulla trattazione kantiana del giudizio sintetico, della pura percezione e della volontà pura [Landmann 1958, 20; Köhnke 1996, 51-77]. Inoltre, il primo corso tenuto da Simmel come *Privatdozent* all'Università di Berlino tratta dell'etica kantiana, e anche in seguito Simmel per molti anni continuerà a occuparsi di Kant all'interno delle sue lezioni [Gassen-Landmann, 345-349].

Quanto ai testi pubblicati, la figura di Kant è affrontata in abbinamento a quella di Goethe in un testo del 1906 e a quella di Nietzsche in un lavoro dell'anno successivo, mentre nel 1910 compare, insieme ad altri protagonisti della storia del pensiero, in uno scritto di carattere prevalentemente divulgativo, *I problemi fondamentali della filosofia*. La discussione più estesa e dettagliata delle tesi kantiane da parte di Simmel è però offerta in un testo del 1904 – *Kant. Sedici lezioni*

berlinesi –, che raccoglie i materiali del corso tenuto all'Università di Berlino nel semestre invernale 1902-1903. Finché Simmel è in vita, questo lavoro resta la sua opera di maggior successo editoriale: nessun altro suo testo avrà quattro edizioni. Simmel è inoltre fra i fondatori del giornale filosofico LOGOS, sorta di piattaforma della scuola neokantiana del Baden [Podoksik 2016, 599].

Pur non avendo mai dedicato un libro o un saggio specifico al concetto di critica, nel corso della sua vita Simmel ha ampiamente riflettuto sulla sua relazione con il criticismo kantiano. Fin dall'inizio del suo percorso intellettuale, Simmel fa propria l'idea di critica come teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) e dell'esperienza³: la critica ha infatti come suo compito principale quello di esaminare ciò che conosciamo effettivamente e ciò che possiamo conoscere. Gli esponenti del movimento neokantiano – Simmel compreso – si concentrano generalmente su quella che considerano l'idea più rilevante di Kant: il fatto che il mondo sia non tanto una nostra rappresentazione (*Vorstellung*), quanto piuttosto il risultato del nostro atto del rappresentare (*Vorstellen*). Le forme in cui il mondo appare alla nostra percezione e al nostro intelletto sono quindi il risultato di un «fare dello spirito conoscente» (Simmel 1999, 115).

Come altri neokantiani – fra cui, ad esempio, Cohen o Natorp –, Simmel è convinto che l'idea del sintetico *a priori* sia la base della validità della teoria kantiana della conoscenza, pur criticando la specifica trattazione delle categorie offerta da Kant. Simmel ritiene infatti che l'idea kantiana dell'*a priori* sia inadeguata per comprendere il soggetto moderno. Secondo il pensatore berlinese, non c'è infatti ragione per cui la struttura della mente debba essere ritenuta immutabile, ovvero che l'evoluzione del mondo non debba riguardare anche le forme della nostra conoscenza. In generale, la scoperta kantiana che le nostre esperienze sono condizionate da presupposti che vanno al di là del sensibile e che sono di fatto innati nel nostro spirito possiede secondo Simmel un potenziale tutt'altro che esaurito.

Kant ha applicato questa scoperta soltanto alle scienze naturali, ma il mondo storico e la psiche umana non sono meno degni di essere indagati nei loro presupposti *a priori*. Nei principali campi di indagine delle scienze sociali e storiche,

3. «For Simmel, Kant's philosophy is mainly the philosophy of knowledge and experience. [...] It is this critical aspect which constitutes the philosophical essence of Kant's ideas» [Podoksik 2016, 604–605].

Simmel – raccogliendo l'eredità kantiana –, cerca infatti di sviluppare nuovi postulati *a priori* per ciascun tipo di conoscenza. L'idea fondamentale espressa da Kant consiste, secondo Simmel, nel fatto che «la conformazione del soggetto conoscente [...] sia la condizione del conoscere» [Simmel 1999, 91]. L'intellettualismo che Simmel imputa a Kant consiste essenzialmente nell'aver concepito un soggetto disincarnato, privo di legami con il mondo della vita e di profondità storica, una datità immobile, incapace di evolvere: l'io kantiano ha soltanto «la validità *ideale* di una pura, assoluta, totalmente armonica unità» [ivi, 128]. Il soggetto descritto da Kant è allora l'uomo astratto, che si identifica con una ragione sovrastorica e immutabile. Secondo Simmel, invece, anche lo spirito – proprio in quanto è collocato nel mondo della vita – deve poter essere trascinato «nel fiume dell'evoluzione», nella misura in cui essa costituisce «il destino permanente delle cose» [ivi, 99].

In base al programma filosofico portato avanti da Simmel, le forme *a priori* che permettono l'accesso al mondo da parte del soggetto devono allora essere calate nel flusso della storia e della vita naturale e sociale. In questo senso, si può ritenere che l'intento simmeliano di ripensare il soggetto protagonista della modernità filosofica muova dal tentativo di rileggere in chiave evoluzionistica⁴, sociologica e storica tanto l'*Estetica* quanto l'*Analitica trascendentale* di Kant: il soggetto umano emerge dal mondo della vita, va incontro a una evoluzione naturale e si costruisce nel confronto con le forme culturali in cui si organizza e si *solidifica* la vita sociale. Proprio per questa ragione, nell'introdurre a *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* si è ritenuto inevitabile prendere lo mosse dal confronto simmeliano con Kant.

[O]gni legge naturale vale soltanto per una determinata struttura spirituale, mentre per un'altra la verità comporterebbe una diversa formulazione dello stesso contenuto. Poiché dunque lo spirito umano è soggetto ad una evoluzione, per quanto lunga e impercettibile, non può formulare in un momento dato una legge valida che sia sottratta al mutamento nel corso dei secoli [Simmel 1984, 715].

Sarebbe tuttavia molto limitato pretendere di ritrovare in Simmel una adesione completa e incondizionata a un singolo autore o a una singola scuola di pensiero,

4. A questo proposito Pinotti parla di «somatizzazione dell'*a priori*» [2009, 123].

inclusa quella neokantiana. L'interesse di Simmel per i filosofi riguarda sempre i *problemi* che essi sollevano. Coerentemente con il suo approccio filosofico, Simmel non sposa posizioni assolute, ma le supera, indicandone le aporie e le possibili aperture. In particolare, quella proposta da Simmel in *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* è una sintesi tra neokantismo, evoluzionismo e pragmatismo⁵.

In questo testo, Simmel intende riformulare il concetto di verità in chiave pragmatica e alla luce della teoria dell'evoluzione. La tesi centrale esposta da Simmel in questo saggio suona come segue: «non c'è proprio alcuna "verità" valida teoricamente, in base alla quale noi agiamo in maniera efficace; al contrario, noi *chiamiamo* vere quelle rappresentazioni che si sono rivelate moventi di un agire funzionale e che stimola la vita». La correttezza delle nostre idee non deriva quindi dalla conformità con una realtà esterna, bensì dalla loro efficacia nel guidare azioni vantaggiose per la nostra sopravvivenza in quanto individui e in quanto specie. Per Simmel, il termine "verità" non indica una proprietà teorica intrinseca, ma piuttosto la capacità di un'idea di generare esiti pratici favorevoli. La forza di una rappresentazione o di un'idea risiede nella sua capacità di innescare processi psicologici e fisiologici che portano a risultati evolutivamente utili. Verità è dunque sinonimo di efficacia: la selezione naturale preserva le rappresentazioni che si rivelano utili – cioè quelle che stimolano un agire efficace –, e proprio queste vengono poi designate come "vere".

Il soggetto umano non è quindi immutabile: l'attuale assetto delle sue facoltà conoscitive è il risultato – in perenne divenire – di uno sviluppo evolutivo guidato dalla selezione naturale. Il funzionamento della nostra esperienza opera come descritto da Kant perché nel corso dell'evoluzione certe caratteristiche specifiche si sono rivelate le più utili per la sopravvivenza della specie umana. L'affidabilità della nostra conoscenza si basa quindi sulla sua utilità. Benché Simmel finisca poi per mitigare questa posizione evoluzionista radicale, il concetto pragmatista – e relativista – di verità rimane centrale ne *La filosofia del denaro*. All'interno della sua opera più celebre, pubblicata nel 1900, sostiene che la «verità non è originariamente utile, perché è vera, ma il contrario»: siamo infatti portati ad attribuire «dignità di verità a quelle rappresentazioni che agiscono in noi come forze o moventi reali, e che ci inducono a un comportamento utile» [Simmel 1984, 163].

5. On Simmel's relationship with pragmatist philosophy, see Kusch (2019).

La tesi della natura pragmatica del conoscere caratterizza l'epistemologia simmeliana: «il conoscere umano si è sviluppato partendo da necessità pratiche» ed è quindi «un'arma nella lotta per l'esistenza» [Simmel 1998, 5]. Per Simmel, a rispondere ad esigenze pratiche sono anche le discipline scientifiche, e la sociologia non fa eccezione. La scienza che egli, pur reclamando per sé per tutta la sua vita la qualifica di filosofo, ha contribuito a fondare costituisce per Simmel «il rispecchiamento teorico della potenza pratica raggiunta nel secolo XIX dalle masse rispetto agli interessi dell'individuo» [*Ibidem*].

Raccogliendo l'eredità di Nietzsche, Simmel abbandona la nozione di verità assoluta a favore di molteplici verità relative a determinate organizzazioni psicofisiche: come sostenuto da Simmel in riferimento alle differenze fra donne e uomini, «un essere diverso comporta anche un conoscere diverso» [Simmel 1993, 226]. Nell'ambito dei rapporti fra i sessi, ad esempio, quella che si è imposta come verità ufficiale è nient'altro che una verità – *una*, fra le molte possibili – relativa alla natura maschile, conforme alle sue necessità e alle modalità specifiche della sua esperienza, e valida soltanto per essa. Questa affermazione è contenuta in *Cultura femminile*, ovvero in uno dei più celebri fra i – circa quindici – saggi in cui Simmel riflette sulle implicazioni sociologiche e filosofiche della *Frauenfrage*. A sostenere affermazioni come questa è la medesima premessa relativistica: l'accesso conoscitivo al mondo da parte di un soggetto è determinato dall'assetto che la vita – tanto l'evoluzione naturale quanto il mutamento sociale – gli ha imposto.

Le verità saranno quindi, almeno in linea di principio, tante quante le diverse organizzazioni e bisogni vitali. Tuttavia, benché valide soltanto per una certa organizzazione psicofisica, queste verità sono sì relative ma non illusorie. Come scriverà Nietzsche in un testo soltanto di un anno successivo rispetto a *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*, dietro l'attività di pensiero, compreso quello filosofico, si nascondono – le «esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita»: decisiva anche per Nietzsche non è dunque la validità teorica di un determinato giudizio, bensì il fatto che questo «promuova e conservi la vita, conservi la specie e addirittura concorra al suo sviluppo» [Nietzsche 1977, 9]. Abbandonata ogni nozione di verità assoluta, le affermazioni di Simmel sono per certi versi ancora più estreme.

Questa rinuncia all'idea di verità assoluta deve essere tenuta presente quando si considera il passaggio dal relativismo alla metafisica della vita che si registra nelle opere di Simmel dopo il 1910, e in particolar modo nei quattro capitoli metafisici della *Lebensanschauung*. L'assunzione da parte dell'ultimo Simmel del principio metafisico della vita come luogo di origine dell'infinita varietà di forme di rappresentazione del mondo – che a loro volta entrano necessariamente in conflitto con l'infinita creatività della vita – non comporta la rinuncia alla prospettiva relativista. Mentre ne *La filosofia del denaro* l'assoluto appare accessibile nei termini di una relazione di elementi soggettivi, cioè proprio attraverso la realizzazione del principio di relatività, nell'*Intuizione della vita* Simmel pone come assoluto il sottostante movimento creativo delle forme, cioè la radice ultima della *Lebensanschauung*, la vita. La metafisica simmeliana ha l'intento critico di definire – sulla scia di Kant – i confini dell'esperienza, espandendo però – in questo, diversamente da Kant – la portata di quest'ultima oltre la conoscenza intellettuale, reagendo alla tirannia che l'intellettualismo ha esercitato sull'*Erlebnis*. In questo, la metafisica di Simmel rimane coerente con il suo relativismo, che è di per sé una rivolta contro la tirannia della pura immagine logica del mondo.

Il testo che presentiamo in questa sede è quindi destinato ad avere effetti durevoli all'interno del pensiero di Simmel. Come si è cercato – seppur sinteticamente – di argomentare, la sua rilevanza non risiede soltanto nel fatto di costituire una tappa all'interno dello sviluppo intellettuale del suo autore. In *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* risuona infatti l'eco di alcuni fra i principali riferimenti intellettuali di Simmel (Kant, Nietzsche, Darwin) e ottiene la sua prima formulazione compiuta una tesi fortemente inserita nel dibattito filosofico del suo tempo, e che resterà sostanzialmente stabile all'interno del pensiero simmeliano. Peraltro, la tesi del carattere pragmatico della conoscenza, cruciale in riferimento a Simmel, merita a nostro avviso di essere considerata con attenzione alla luce della sua validità teorica intrinseca, e dunque non soltanto come un capitolo della storia del pensiero o dello sviluppo intellettuale di un autore del passato.

Riferimenti bibliografici

Coleman, M.

2002, *Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology*, Studies in History and Philosophy of Science, n. 1, a. XXXIII, pp. 55-74.

Gassen, K., & Landmann, M. (a cura di).

1985, *Buch des Dankes an Gerg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin.

Köhnke, K.C.

1981, *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnis-theorie—und dessen vermeintliche Synonyme*, Archiv für Begriffsgeschichte, a. XV, pp. 185–210.

1986, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1996, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kusch, M.

2019, *Georg Simmel and Pragmatism*, European Journal of Pragmatism and American Philosophy, n. 1, a. XI, pp. 1-17.

Landmann, M.

1958, *Bausteine zur Biographie*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 11-33.

Nietzsche, F.

1977, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. or. 1886).

Pinotti, A.

2009, *Nascita della metropoli e storia della percezione: Georg Simmel*, in M. Vegetti (a cura di), *Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*, Carocci, Roma, pp. 119-152.

Podoksik, E.

2016, *Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant*, Modern Intellectual History, n. 3 a. XIII, pp. 597–622.

Simmel, G.

- 1958, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 9-10.
- 1984, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino (ed. or. 1900).
- 1992, *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*, in G. Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Gesamtausgabe Band 5*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 62-74 (ed. or. 1885).
- 1993, *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma (ed. or. 1911).
- 1998, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1908).
- 1999, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano (ed. or. 1905).
- 2016, *Wenn ich die Bilanz ziehe...* in G. Simmel, *Gesamtausgabe Band 24: Nachträge. Dokumente. Bibliographien. Auflistungen. Indices*, p. 71, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Francesco Azzarone è dottorando in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi ambiti di ricerca includono la filosofia politica, l'estetica sociale e la storia della sociologia, con particolare riferimento al contesto di lingua tedesca. Si interessa inoltre alla questione della formazione della soggettività e alle riflessioni sull'individualismo. La sua ricerca dottorale esplora le implicazioni filosofico-politiche dell'estetica sociale a partire da Simmel.

Vincenzo Mele, PhD, è professore associato in sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Ha conseguito il suo dottorato in co-tutela tra l'Università di Pisa e l'Università di Bielefeld in Germania, dove è stato borsista DAAD. È stato Visiting Professor presso la William Paterson University (USA) e lecturer in sociology dal 2008 al 2012 alla Monmouth University, USA, dove è anche stato Faculty Fellow presso l'Institute for Global Understanding. Tra i suoi temi di ricerca c'è la metropoli come origine della modernità e post-modernità, il rapporto tra estetica e sociologia, la teoria sociologica classica e contemporanea, l'immaginario del crimine organizzato e la sociologia degli intellettuali. È editor in chief della rivista "Simmel Studies".

GEORG SIMMEL

Su di una relazione tra teoria della selezione e dottrina della conoscenza⁶

Da tempo è stata espressa l'idea [Vorstellung⁷] che la conoscenza umana abbia avuto origine da necessità pratiche di conservazione e cura della vita. Il suo presupposto generale è che esista una verità oggettiva il cui contenuto non sia influenzato dagli interessi pratici del soggetto: soltanto il fatto che noi afferriamo questa verità oggettiva e che la nostra facoltà rappresentativa [unser Vorstellen] la attualizzi avverrebbe sulla base dell'utilità (che è ciò che il rappresentare il vero ha in più rispetto al rappresentare il falso). Questa idea [Vorstellung] è comune alle più varie correnti della teoria della conoscenza: al realismo – secondo cui il conoscere è un immediato registrare e rispecchiare una realtà assoluta –, così come all'idealismo, che fa determinare la conoscenza da forme di pensiero a priori. Anche per l'idealismo, infatti, il contenuto del conoscere si pre-struttura [präformiert] attraverso la relazione di queste forme fra di loro o con un fattore [Faktor] trascendente. La conoscenza si rapporta a questi elementi come la conclusione di un sillogismo alle sue premesse, in cui si trova, in un certo senso, latente.

L'efficacia del principio di utilità o di un qualche altro che ci spinga al conoscere non avrebbe perciò alcun influsso *formativo* sul contenuto del conoscere. Piuttosto, il principio di utilità farebbe soltanto in modo che questo stesso contenuto (che può essere solo così e mai diverso) ottenga realizzazione psichica [psychisch realisiert wird]. Allo stesso modo, l'utilità può senz'altro far sì che noi eseguiamo un calcolo, ma non che otteniamo un risultato diverso da quello che è fondato nei rapporti oggettivi tra i fattori – vogliamo o meno eseguire il calcolo. Come si è detto, questi fattori possono essere intesi tanto come dotati di esistenza empirica esterna [als äusserlich empirische] quanto come ideali a priori. Così, in

6. *Ueber die Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*, in G. Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Gesamtausgabe Band 5*, a cura di H.-J. Dahme, D. Frisby e O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 62-74.

7. In questo testo, il termine *Vorstellung* appare a nostro avviso in almeno due significati: perlopiù, ha il senso kantiano di "rappresentazione", mentre più di rado va reso con "idea" (o "concezione"), come in questo caso.

riferimento a ciascuna delle posizioni fondamentali in teoria della conoscenza, il fine della selezione psichica può – a quanto pare – essere espresso nei termini di un parallelismo fra il pensare e l’oggettività. La sola certezza sarebbe infatti che la prassi che si fonda sul pensare non entrerà in collisione con la dura realtà delle cose e non subirà una correzione che risulterebbe molto spiacevole.

A proposito dei pensieri il poeta si immagina che essi convivano leggeri l’uno accanto all’altro, mentre le cose si urtano duramente nello spazio. Tuttavia, dal momento che, in un certo senso, nella sfera pratica noi stessi siamo cose nello spazio, le reazioni da parte delle altre cose che seguono al nostro agire ci insegnano ben presto a ridimensionare questa presunta leggerezza dei pensieri, non appena essi diventano il fondamento dell’agire. Se anche una interna utilità e leggi puramente psicologiche sono quindi realmente i fattori esclusivi della formazione del pensare, esse devono – almeno nel loro risultato – rappresentare e produrre la stessa cosa di un rispecchiamento oggettivo della realtà. Dal momento che soltanto il pensiero vero può essere il fondamento dell’agire che promuove la vita [des lebensförderlichen Handelns], la verità del rappresentare deve venire nutrita come la forza muscolare.

Di contro a questa – pur plausibile – ipotesi vorrei ora domandare se non si possa trovare un dualismo contenuto in essa: da un lato i bisogni pratici vitali, dall’altro il mondo conoscibile oggettivamente, che a essi si contrappone; e se per questo dualismo non si possa trovare un principio unitario. Vorrei domandare se questi due elementi a prima vista indipendenti l’uno dall’altro – la realtà esterna e l’utilità soggettiva –, che soltanto sulla base del conoscere sarebbero da porre in relazione, non si siano già incontrati in una radice che si trova più in profondità.

Quando si dice che – affinché l’agire che su di esse si fonda sia utile – le nostre rappresentazioni [Vorstellungen] devono essere vere, allora non abbiamo altra prova per la verità delle nostre rappresentazioni se non l’effettivo stimolo [Förderung] di cui abbiamo fatto esperienza attraverso l’agire fondato su di esse. Se perciò realmente è solo l’utilità a nutrire il corretto pensare, allora la sua correttezza – sarebbe a dire il suo accordo con una realtà ideale o materiale – sarebbe conoscibile soltanto attraverso una deduzione dall’effetto alla causa. Tuttavia, se certamente il conoscere si è affermato come un dominio autonomo dotato di propri criteri determinati, è allora in base a questi criteri che – in maniera immediata e puramente teorica – si decide a proposito della verità o della falsità della singola rappresentazione.

Se però questi stessi criteri ovvero l'intero del nostro conoscere siano in generale veri o falsi – conformemente con il nostro presupposto – non è da stabilire nuovamente in modo teorico, ma soltanto in base all'utilità o al danno dell'agire che ne consegue. Si potrebbe forse dire così: non c'è proprio alcuna «verità» valida teoricamente, in base alla quale noi agiamo in maniera efficace; al contrario, noi *chiamiamo* vere quelle rappresentazioni che si sono rivelate moventi di un agire funzionale e che stimola la vita [des zweckmässigen, lebensfördernden Handelns]. In questo modo il dualismo messo in evidenza prima sarebbe superato. La verità delle rappresentazioni non riposerebbe più su di un accordo con una qualche realtà effettiva, ma sarebbe quella certa qualità delle rappresentazioni che le rende moventi dell'agire vantaggioso. Con ciò resta in sospeso se il contenuto di tali rappresentazioni possieda una somiglianza o un'altra relazione costante con un ordine oggettivo delle cose.

La domanda qui è soltanto se il concetto di verità possa sopportare che si elimini l'oggettività contrapposta al rappresentare, sia che la si pensi nel senso del realismo trascendentale o in quello del valere [Gelten] ideale di Lotze oppure in un significato puramente empirico, che anche ogni idealismo lascia sussistere. In questo modo viene però a cadere la sua autosufficienza. La verità non è più una qualità delle rappresentazioni da stabilire in base a criteri teorici, che, già pronta, serva da fondamento dell'agire funzionale. Piuttosto, tra le innumerevoli rappresentazioni che affiorano, attraverso la selezione naturale vengono contrassegnate e conservate quelle che grazie alle loro conseguenze ulteriori si dimostrano utili, e la parola «vero» non ci indica nient'altro se non questa conseguenza del pensare, regolare e conveniente dal punto di vista pratico.

Se secondo l'idea [Vorstellung] abituale il pensare deve anzitutto avere una verità autonoma affinché si possa prevedere il successo dell'agire, essa deriva da un pregiudizio che ovunque riaffiora, secondo cui la causa deve possedere un'identità morfologica con l'effetto. Se si agisce in base alla rappresentazione di una realtà esterna – che attraverso questa attività deve essere indotta a risposte funzionali e volute in modo certo, dirette verso di noi –, tale rappresentazione sembra però dover contenere l'immagine adeguata di questo avvenimento prodottosi esternamente e del percorso che vi ha condotto. Altrimenti, a prodursi come conseguenza di questa rappresentazione non sarebbe proprio questo avvenimento esteriore, ma anche un qualche altro.

Per la prima fase dell'agire si deve prendere in considerazione quanto segue. La rappresentazione del movimento che intendo eseguire e che alla fine si verifica realmente non produce immediatamente la sua realizzazione. Piuttosto, essa avvia un processo nervoso e muscolare del tutto diverso, che nella sua forma non ricade affatto nella coscienza e che, per parte sua, soltanto attraverso ulteriori processi causali realizza quella meta finale che era stata rappresentata. Pertanto, nessun processo del volere produce di per sé un effetto che sia morfologicamente identico al suo contenuto, bensì uno del tutto differente. Questo effetto viene accolto da una ulteriore concatenazione meccanica, che soltanto attraverso svariate trasformazioni produce poi la corrispondente realizzazione visibile di quel volere. Tuttavia, questa realizzazione del volere significa soltanto che esso provoca un processo esteriore, il quale a sua volta – retroagendo sul soggetto – produce in esso la rappresentazione del contenuto del volere realizzato, la sua soddisfazione.

Se noi ci immaginiamo l'articolazione di una azione della volontà a partire da una rappresentazione su cui essa si fonda, il fatto di produrre una forma che le corrisponda nel contenuto e che abbia con essa una congruenza morfologica non è in alcun modo l'effetto di questa rappresentazione. Il fatto che il volere raggiunga il suo scopo e che soddisfi gli impulsi e i bisogni del soggetto non dipende quindi dal fatto che la rappresentazione da cui esso prende le mosse abbia una corrispondenza di contenuto con la realtà verso cui il volere si dirige. La rappresentazione deve invece soltanto sviluppare una forza che – passando attraverso le svariate trasformazioni del mondo spirituale, corporeo e inorganico – si conclude infine in un risultato che sia soggettivamente soddisfacente oppure oggettivamente utile.

Non occorre realmente che quelle rappresentazioni fondamentali siano vere nel senso abituale, e anche nel senso ammesso condizionatamente dall'idealismo. Esse hanno tanto scarsa necessità di avere una somiglianza con le condizioni empiriche esterne che esse plasmano, quanta le manovre fatte con il telegrafo ne devono avere con le parole di cui causano la trascrizione alla stazione ricevente [an der anderen Station]. Oppure, formulato diversamente: le rappresentazioni che determinano il nostro agire esercitano i loro effetti non in conformità con il loro contenuto, ma in conformità con la reale forza psicologica che esse devono mettere in moto.

Si potrebbe dire così: a produrre effetti [wirken] non è la rappresentazione ma il rappresentare. La rappresentazione, che si manifesta alla coscienza come

un determinato contenuto, è l'estremo risultato evolutivo del processo interiore. Nella rappresentazione determinata e cosciente il rappresentare raggiunge la sua fine, e ciò che inoltre opera [wirkt] è non già questo contenuto, bensì la forza che lo sostiene, il processo dinamico di cui tale contenuto è soltanto – in una maniera che non è stata ancora spiegata – il lato cosciente che a questo processo è saldato. Se per esempio io dico che la rappresentazione M ha l'effetto di richiamare alla coscienza la rappresentazione N a essa associata, in questo mondo viene designato il regolare andamento di un processo interiore, dal quale due poli [Stationen] emergono alla coscienza come M e N. A operare ulteriormente non è di per sé il contenuto rappresentato M ma soltanto l'azione di rappresentarlo [das Vorstellen seiner]. M in quanto fenomeno della coscienza finito e concluso nel suo venire rappresentato è piuttosto il segnale che a breve N farà capolino, e M ne è la causa attiva. Con ciò si indica soltanto che questa causa è presente.

Dunque, il fatto che l'agire che è effetto delle rappresentazioni abbia risultati vantaggiosi dal punto di vista pratico non è ancora un giudizio che fornisca una determinata qualifica del contenuto di queste rappresentazioni. Piuttosto, esse possono esercitare effetti sul mondo esterno come reali forze psicologiche, in trasformazioni fisiologiche e psichiche. Il loro successo non è affatto la funzione costante o da fissarsi in linea di principio di quella relazione che sussiste fra i loro contenuti (la loro coscienza logica) e il mondo esterno. Questa relazione può configurarsi nei termini di una corrispondenza, e quindi rispettare il concetto tradizionale di «verità», oppure no. In nessun caso è *questo* che deve decidere della direzione che prende l'ulteriore, reale procedere dell'attività rappresentativa [Vorstellungshandlung] in quanto tale.

Attraverso la separazione tra il senso contenutistico o ideale e quello dinamico di «rappresentazione» si rende possibile [wird eine Möglichkeit gegeben] separare i suoi effetti di utilità dalla corrispondenza di contenuto con l'oggettività, compresa quella concepita in chiave del tutto ideale. Perciò, io penso questo: tra le innumerevoli rappresentazioni che emergono dal punto di vista psichico, ve ne sono alcune che attraverso i loro effetti si dimostrano utili per l'attività del soggetto e di stimolo alla vita [lebenfördernd]. Queste rappresentazioni si fissano sulle consuete vie della selezione e formano, nel loro complesso, il «vero» mondo della rappresentazione.

Grazie a Kant, ci era già chiaro che la corretta conoscenza delle cose non si realizza per mezzo di un diretto rispecchiamento nello spirito e che quindi la verità, anche nella sua compiutezza, non trova il suo criterio nel parallelismo con una oggettività assoluta. La domanda è allora questa: qual è il criterio, cos'è che fa sì che – tra tutte le rappresentazioni – alcune in generale siano chiamate vere e altre false? Deve trattarsi di un rapporto immanente fra le rappresentazioni, dal momento che esse non possono andare oltre se stesse, oltre la coerenza interna e l'armonia delle singole rappresentazioni con la totalità dell'immagine del mondo.

Già solo questa coerenza degli elementi singoli fra di loro non è però un meccanico combaciare [*ein mechanisches Sichdecken*], come quello di due figure congruenti. Essa presuppone invece perlomeno degli assiomi in base ai quali decidere dell'accordo o della contraddizione. Con ogni evidenza, che questi stessi assiomi siano in senso teorico «veri» non è però conoscibile dal punto di vista teorico, dal momento che i fondamenti ultimi di un campo non possono mai essere giustificati restandovi all'interno, ma semmai soltanto al di fuori dei suoi confini: gli assiomi della geometria non devono essere dimostrati per via geometrica, né i concetti fondamentali del diritto per via giuridica, e così via. La singola proposizione matematica è «vera» nella misura in cui è riconducibile ad altre; la verità degli assiomi, in cui sfocia questo ricondurre e che sostengono l'intero, non è essa stessa una verità matematica. Perciò si può dire che la verità matematica sussiste soltanto tra le singole proposizioni di questa scienza, mentre la scienza come un tutto – nella misura in cui è sostenuta dai suoi assiomi – non è vera nello stesso senso delle sue singole componenti. In generale, una verità dimostrabile si dà quindi sempre soltanto tra i singoli elementi della conoscenza e in seguito all'accettazione di certi fatti e principi primi.

Pertanto, l'intero della conoscenza in generale non è vero nello stesso significato delle singolarità al suo interno, dal momento che, di fronte a sé, esso non ha niente di teorico a partire da cui potrebbe provare la sua verità, oppure in rapporto a cui esso sarebbe «vero». E dal momento che ora questo peculiare rapporto consiste nel fatto che le rappresentazioni che soddisfano i criteri di verità siano i fondamenti e le cause dell'agire utile, allora si potrebbe considerare come la cosa più probabile che il concetto della speciale dignità di queste rappresentazioni – che noi chiamiamo verità – si sia formato a partire dalla utilità fattuale [*Tatsache*]

dieser Nützlichkeit] dei loro effetti psicologici e psichici. La verità – che per quanto riguarda i fondamenti e l'intero del mondo della rappresentazione non può più risiedere in qualità teoriche – trova la controparte oggettuale [Gegenwurf] che la legittima, o, più correttamente, la crea in quanto tale nell'utilità che possiede come punto di partenza per un agire pratico.

Questa fondazione della verità sull'utilità – non soltanto quanto alla sua acquisizione ma anche quanto al suo contenuto e alla sua essenza – diventa ancora più verosimile se si getta uno sguardo a organizzazioni fisiche e psichiche situate al di sotto dell'essere umano [auf untermenschliche physisch-psychische Organisationen]. Le rappresentazioni sensibili degli animali, grazie alle quali essi rispondono alle influenze del mondo esterno, devono in molti casi discostarsi dalle nostre nella maniera più decisa possibile. Senza dubbio molti animali hanno sensazioni che a noi mancano del tutto: questo è dimostrato tanto da certe loro modalità di azione quanto dalla scoperta di apparati di cui noi non possediamo alcun analogo. Parimenti, senza dubbio ad altri manca qualche senso, che è nostro peculiare. In altri ancora l'intensità di sensazioni qualitativamente uguali è maggiore o minore che in noi.

La causa di questa difformità non può essere che questa: per una specie animale la configurazione sensoriale più utile e più adatta alle sue condizioni di vita è questa, per un'altra è quella. Da un così diverso materiale possono però inevitabilmente risultare soltanto immagini del mondo del tutto diverse. Nella loro varietà, le rappresentazioni dell'essere che gli animali si formano sono quindi condizionate dalle loro esigenze vitali soggettive. Senza dubbio, tuttavia, anche per loro, all'interno della sfera della loro intuizione, c'è una differenza fra vero e falso: abbiamo prove sufficienti del fatto che anche gli animali sono soggetti a illusioni sensoriali e a errori suscettibili di correzione. Per loro una correzione non può però significare che la rappresentazione falsa sia trasformata in una verità assoluta, ma soltanto in una rappresentazione normale per l'animale in questione. Per l'animale la rappresentazione vera è quella sulla base della quale esso si comporta nella maniera più vantaggiosa per le sue condizioni, poiché proprio l'esigenza di questo tipo di comportamento ha plasmato gli organi che in generale danno forma al suo rappresentare.

La profonda difformità [Verschiedenheit] dei mondi sensoriali effettivamente presenti dimostra che tali molteplici verità devono darsi. A partire da questo variare

della verità in conformità con il variare della prassi si rende chiaro come nemmeno noi possiamo possedere una verità autosufficiente [selbständige] di fronte alle esigenze della prassi, una verità rispetto alla quale la prassi sia posta in un qualche rapporto soltanto a posteriori. Al contrario, è chiaro come anche nel nostro caso quelle esigenze pratiche possiedano la facoltà di determinare – attraverso la realizzazione della nostra organizzazione fisica e psichica – ciò che per noi deve chiamarsi verità. Che anche rappresentazioni che in seguito noi giudichiamo errate ci siano utili – cioè che possano spingere ad azioni utili – è semplicemente dovuto al fatto che, data la complessità della nostra essenza, i nostri interessi sono spesso reciprocamente contraddittori. Conta come errore quella rappresentazione che a lungo andare non può durare e che viene soppiantata da rappresentazioni la cui accoglienza è la più funzionale ai nostri interessi prevalenti e durevoli.

A partire dal punto di vista proposto in questa sede si risolve una difficoltà che persino una teoria che va ancora indicata come idealistica deve incontrare nel rapporto fra il rappresentare e l'agire. Mentre si accetta che il rappresentare sia del tutto determinato dalle specifiche energie degli organi psichici e che non raggiunga la realtà delle cose in sé, sembra invece che l'agire sia in uno stretto rapporto con esse. Nell'agire guadagniamo infatti un rapporto determinante con quella realtà degli oggetti che nel conoscere ci appare soltanto attraverso le forme soggettive della rappresentazione. Volendo ci si può esprimere così: nel volere e nell'agire noi stessi siamo cose in sé; oppure si può inquadrare la differenza in questione come una differenza relativa all'interno del campo dell'apparenza. In ogni caso essa continua a sussistere fintanto che noi, nell'agire, contribuiamo a plasmare quella realtà la cui retro-azione [Rückwirkung] su di noi diventa nuovamente l'oggetto di una apparenza. Comunque, per noi in quanto esseri che agiscono il mondo non è un'apparenza nello stesso senso in cui lo è per noi in quanto esseri che se lo rappresentano.

Da un lato abbiamo rappresentazioni teoriche, delle quali sappiamo che esse non forniscono la pura oggettività delle cose ma soltanto il loro fenomeno soggettivo; dall'altro, sulla base di tali rappresentazioni instauriamo con la realtà un rapporto pratico e non fenomenico – o perlomeno non nello stesso senso. E tuttavia questo rapporto soddisfa nell'insieme le nostre aspettative di un suo successo e risulta vantaggioso per la conservazione e la promozione della nostra

esistenza. Con ciò si presenta evidentemente una corrispondenza di due fattori che hanno una essenza e una origine del tutto diverse.

Tale corrispondenza è un enigma non minore di quello del dualismo fra pensiero ed estensione scoperto da Cartesio. Come il dualismo cartesiano si risolve in una armonia prestabilita fra la sostanza del mondo interiore e quella del mondo esterno, così, in questo caso, la stessa armonia sembra sussistere fra la funzione del rappresentare e quella dell'agire. Quest'ultima è dunque fondata sulla prima e, se quelle rappresentazioni sono vere, produce risultati che mentono in una certa direzione che si configura come utile [in einer bestimmten förderlichen Richtung], benché anche le rappresentazioni vere si muovano all'interno del piano fenomenico, mentre l'agire e i suoi risultati si muovono all'interno di una realtà, perlomeno relativa.

In base alla visione qui esposta, questo prodigio – che inizialmente sembra rimandare a un prestabilismo – si riduce a questo. Le rappresentazioni non sono punti di partenza dell'agire in base al loro contenuto ma come forze psichiche reali. Tra le azioni originatesi in questo modo alcune si mostrate vantaggiose per la conservazione della specie, altre svantaggiose. Attraverso la selezione naturale, quei modi della rappresentazione sulla cui base si sono edificate azioni del primo tipo si sono conservati, si sono intensificati e si sono cristallizzati. Ai contenuti di quelle rappresentazioni è stato fornito il predicato di vero, il quale non rimanda [bedeutet] quindi a una qualità teorica autosufficiente bensì al fatto di annunciare una conseguenza utile dal punto di vista pratico.

Questa teoria non è in alcun modo equivalente a quella che con essa appare in correlazione, secondo cui l'individuo ragionevole, che per lo più pensa in maniera logica, ha un vantaggio sui suoi concorrenti nella lotta per l'esistenza. In questo modo, questa qualità diventa una base per la selezione naturale e si intensifica così a lungo da diffondersi, alla massima intensità possibile, all'intera specie. L'utilità del conoscere è così anche il fondamento della sua supremazia [Herrschaft].

Per quanto corretta, questa considerazione non sostituisce però, sotto due aspetti, quella svolta in questa sede. In primo luogo, essa proclama infatti l'utilità dell'agire fondato su di un corretto pensare come un dato di fatto in sé compiuto [fertige Tatsache], mentre noi in questa sede intendiamo soprattutto andare alla ricerca della connessione che sussiste fra il conoscere che è chiamato vero e

la accresciuta possibilità di sopravvivere [Lebenschance]. Presupponendo che la verità del conoscere sia una sua qualità autosufficiente, di principio indipendente dalla sua utilità, resta la difficoltà a proposito di come un conoscere determinato in maniera soltanto soggettiva possa pervenire a fondare un agire vantaggioso per la nostra esistenza reale. Ciò diventa comprensibile soltanto quando l'utilità dell'agire appare come il fattore primario che alimenta certi modi di agire e, con essi, i loro fondamenti psicologici. Sotto l'aspetto teorico sono poi questi ultimi a valere come il «vero» conoscere.

In origine il conoscere non è prima vero e poi utile, bensì è in primo luogo utile e viene in seguito chiamato vero. Secondariamente, ammesso che in linea di principio sia possibile ottenere una conoscenza puramente teorica, indipendente da qualsiasi considerazione rivolta alla prassi, la sua acquisizione sarebbe soprattutto affare della prassi. In ogni caso, si avrebbe ancora necessità di una particolare esperienza di quali azioni si possano intraprendere sulla base di quella immagine oggettiva del mondo. Tra queste – che rappresentano ciò che è corretto dal punto di vista teorico –, deve avere luogo una nuova selezione, a partire dalla considerazione che le innervazioni soggettive dell'azione [die subjektiven Handlungsinnervationen] possono seguire in maniera più o meno vantaggiosa.

Perciò, se anche l'intera immagine del mondo si trova dispiegata in me in una assoluta correttezza empirica, nella misura in cui io sono un essere dotato di volontà [Willenswesen] a proposito del mio comportamento nulla è già deciso, tanto più che la coordinazione di rappresentazione e impulso del volere – di cui si tratta qui – si compie in genere in una maniera inconscia, conforme alla specie, istintiva. Il processo della selezione, che deve fissare la modalità di azione più vantaggiosa, non ci è dunque risparmiato nemmeno assumendo una verità a priori indipendente dalla prassi. La nostra congettura supera invece il dualismo di una verità che se ne sta da una parte e di una esperienza che se ne sta dall'altra, o di una selezione fondata sull'influenza pratica sul mondo che è oggetto di conoscenza [auf die erkannte Welt], poiché l'esperienza dell'effetto dell'agire crea, nello stesso tempo, la verità.

Anche solo in virtù del mero punto di vista di metodo *Principia praeter necessitatem non sunt augenda* è quindi da preferire una teoria per cui un singolo processo è sufficiente a determinare tanto la prassi quanto la conoscenza. Lo stesso atto che cristallizza certe modalità di azione conferisce necessariamente anche alle

sue precondizioni psicologiche e intellettuali la validità per la specie. Se questa validità è stabilita con certezza e ha ottenuto significato autosufficiente, allora si può dire che l'atto che è in particolar modo fornito di queste qualità intellettuali sorpassa dal punto di vista pratico quelli portatori di minore vantaggio e in questo modo produce nella specie l'incremento di quelle cognizioni e qualità intellettuali. Tuttavia, ciò può avvenire soltanto in quanto a questo riguardo la prassi ha già stabilito in anticipo che proprio questi contenuti teorici siano quelli più vantaggiosi e più degni di essere conservati. Il fatto che chi agisce ora si orienti secondo la verità conosciuta, e di certo con buon successo, si rende comprensibile in virtù di questo: originariamente la «verità» si è orientata secondo l'agire e il suo successo.

La difficoltà di questa dottrina poggia sullo stesso pregiudizio con cui anche la dottrina kantiana dello spazio avrà sempre da combattere. Secondo l'idea [Vorstellung] volgare, lo spazio appare come un contenitore esistente fuori di noi, nel quale il nostro io ha il suo posto affianco a tutte le altre cose. Una volta che ci si basa su questa concezione, deve però certamente apparire come un paradosso dell'idealismo il fatto di infilare in questo io tutte le altre cose e lo spazio stesso. Allorché si pone l'anima nello spazio, di certo non si può più porre lo spazio nell'anima. Soltanto dopo che ci si è liberati dal pregiudizio volgare secondo cui lo spazio è una datità oggettiva esistente in senso assoluto al di fuori di noi, diventa in generale concepibile [denkbar] l'idea [Vorstellung] secondo cui lo spazio è la forma dell'intuizione.

Il nostro caso si trova in piena corrispondenza. Se ci si rappresenta la verità delle cose – cioè il loro relazionarsi in forme logiche – innanzitutto come qualcosa di oggettivo in senso assoluto, che la nostra coscienza dovrebbe riprodurre in sé (il che è possibile tanto nella teoria della conoscenza idealistica quanto in quella realistica), allora è certamente molto bizzarro il fatto di voler derivare le origini psicologiche di queste forme dai meri bisogni soggettivi dell'essere cosciente. Come in quel caso non era possibile trasferire nella facoltà intuitiva [Anschauungsvermögen] lo spazio esistente *sic et simpliciter* [schlechthin] fuori di noi, così in questo caso non è ammissibile far sviluppare la assoluta verità oggettiva di nuovo a partire dalle necessità pratiche del soggetto. Piuttosto, come il processo intuitivo – seguendo le sue leggi immanenti, di cui le proposizioni matematiche costituiscono l'espressione scientifica – produce anzitutto ciò che chiamiamo spazio, così per il nostro pensare si producono – conformemente al

principio di utilità – certe norme della sua condotta, attraverso le quali in generale si realizza ciò che chiamiamo verità, e che si presentano in una formulazione astratta in quanto leggi logiche.

Se Kant ha superato il dualismo tra rappresentare ed essere concependo anche l'essere nei termini di una rappresentazione, così ora l'unificazione compiuta qui si approfondisce ulteriormente. Il dualismo tra il mondo come apparenza – per come esiste logicamente e teoricamente per noi – e il mondo come quella realtà che risponde al nostro agire pratico viene superato in questo modo: anche le forme del pensiero, che producono il mondo in quanto rappresentazione, sono plasmate dalle azioni e reazioni pratiche che danno forma alla nostra costituzione spirituale, non diversamente da quella corporea, secondo necessità evolutive. E se uno, in conclusione a questo discorso, può riassumere la dottrina kantiana in una frase, ovvero: la possibilità del conoscere produce per noi gli oggetti del conoscere; allora la teoria proposta in questa sede significa: l'*utilità* del conoscere produce per noi gli oggetti del conoscere.