

ALESSANDRO DIVIDUS

EVOLUZIONISMO, IDEALISMO E POLITICA SECONDO  
LE INTERPRETAZIONI DI ALCUNI ESPONENTI  
DEL *BRITISH IDEALISM*

*Introduzione*

Il dibattito tra evolucionismo e idealismo, sviluppatosi nella seconda metà del XIX secolo e nei primi decenni del XX, rappresenta un nodo cruciale per comprendere non solo la ricezione della teoria darwiniana, ma anche la sua interazione con correnti filosofiche che, come l'idealismo britannico, si confrontarono costantemente con le nuove acquisizioni scientifiche. In particolare, il confronto tra Henry Jones<sup>1</sup> e David George Ritchie<sup>2</sup> permette di illuminare le modalità attraverso le quali l'idealismo tentò di incorporare e, al contempo, ridimensionare le pretese dell'evoluzionismo, interpretandolo alla luce di categorie hegeliane e ponendolo in relazione con l'etica, la politica e la religione.

Jones e Ritchie, sebbene distinti per formazione e per interessi, condividono l'attenzione verso l'impatto delle ipotesi evoluzionistiche sul piano sociale e morale. Le loro riflessioni si inscrivono in un contesto più ampio, caratterizzato da una tensione tra il monismo materialista, che tendeva a ridurre ogni fenomeno a meccanismo naturale, e la ricerca di un principio superiore, capace di rendere conto della dimensione spirituale e

---

<sup>1</sup> Henry Jones (1852–1922) è stato un filosofo idealista britannico di origine galles, appartenente alla corrente dell'idealismo britannico insieme a pensatori come Edward Caird e Bernard Bosanquet. Nato a Llangernyw (Galles), studiò all'Università di Glasgow, dove fu profondamente influenzato dal pensiero hegeliano e dall'insegnamento di Edward Caird.

<sup>2</sup> David George Ritchie (1853–1903) è stato un filosofo scozzese appartenente alla corrente dell'idealismo britannico, influenzato dal pensiero di Hegel e di T. H. Green. Nato a Jedburgh, studiò e insegnò all'Università di Oxford, dove fu membro del Balliol College, e successivamente all'Università di St Andrews.

morale dell'uomo. In questo scenario, l'idealismo britannico non si limitò a difendere posizioni tradizionali, ma si aprì a un confronto dialettico con la scienza, rivendicando la possibilità di interpretare i dati evolutivi all'interno di un quadro filosofico complessivo.

Il caso di Ritchie è emblematico: nelle opere *Darwinism and Politics* (1891) e *Darwin and Hegel* (1893) egli tentò di mostrare come i concetti di variazione, eredità e lotta per l'esistenza non fossero estranei alla filosofia hegeliana della natura, bensì riconducibili a categorie già note, quali identità e differenza, inserite in un processo dialettico di sviluppo. Allo stesso modo, Jones, pur affrontando in maniera indiretta la questione evolucionistica, vide nell'idealismo una possibilità di superare i limiti di un naturalismo meccanicistico, traducendo la religione in termini civili e individuando nell'amore e nella punizione strumenti di crescita spirituale e sociale.

Il presente contributo intende dunque mettere in luce le linee teoriche comuni e divergenti tra Jones e Ritchie, mostrando come entrambi abbiano reinterpretato l'evoluzionismo alla luce dell'idealismo, e come tale operazione abbia condotto alla formulazione di una concezione dell'evoluzione che non si esaurisce nella selezione biologica, ma si estende alla sfera etica e politica. Il confronto consente di interrogarsi sul significato più profondo dell'idea di progresso, sulla relazione tra natura e spirito, e sul modo in cui la filosofia idealista abbia tentato di integrare le scoperte scientifiche senza rinunciare alle proprie categorie fondamentali.

### 1. *Evoluzionismo e Idealismo. Due casi a confronto: H. Jones e D. G. Ritchie*

Il fatalismo è una componente essenziale per comprendere la portata dell'idea evolucionistica nel contesto politico e sociale, soprattutto per ciò che riguarda la differenza tra l'evoluzionismo darwiniano con quello spenceriano e il loro rapporto con le tesi hegeliane. A tal proposito, è necessario mettere in evidenza la correlazione che intercorre tra le ipotesi di Jones e quelle di un altro esponente di spicco dell'idealismo britannico,

D. G. Ritchie. Naturalmente, nell'alveo degli idealisti britannici, Jones e Ritchie non sono gli unici ad analizzare le ipotesi della teoria evoluzionistica, in quanto ogni autore di questa corrente, in maniera più o meno marcata, subisce l'influenza della filosofia di Hegel. Posizioni analoghe, infatti, vengono espresse da W. Wallace, W. R. Sorley, A. S. Pringle-Pattison<sup>3</sup> e B. Bosanquet (Wallace 1892; Sorley 1885; 1904; Seth 1887; Bosanquet 1895; Boucher 2014). Tuttavia, tra Jones e Ritchie persistono delle similitudini teoriche che non si riscontrano tra gli altri autori britannici dell'idealismo e ciò è ancor più particolare, dato che entrambi, focalizzando i propri interessi sul dibattito scientifico e filosofico scaturito dalle ipotesi avanzate da Darwin e dai suoi predecessori, sviluppano le loro tesi in maniera del tutto autonoma<sup>4</sup>.

Infatti, nello stesso anno in cui Jones completa il lavoro su Browning, Ritchie pubblica *Darwinism and Politics* (1891), seguito, due anni più tardi, dal volume *Darwin and Hegel*<sup>5</sup> (1893). In queste due opere, Ritchie esamina dettagliatamente le origini, lo sviluppo e l'influenza che le tesi evoluzionistiche hanno avuto nel plasmare il pensiero filosofico in ambito sociale e politico. Le analisi di Ritchie, se comparate con quelle di Jones, sono tuttavia molto più specifiche e approfondite – in quanto Jones tratta il tema dell'evoluzionismo solo in maniera indiretta. Ciò nonostante, anche in Ritchie si nota con evidenza l'ascendente degli insegnamenti di Green. Difatti, Ritchie affer-

---

<sup>3</sup> Il filosofo Andrew Seth (1856–1931) cambiò ufficialmente il suo cognome in Pringle-Pattison nel 1898, assumendo così il nome completo Andrew Seth Pringle-Pattison. Il cambio di nome avvenne per ragioni familiari ed ereditarie: Andrew Seth aggiunse i cognomi *Pringle* e *Pattison* dopo aver ereditato una proprietà di famiglia legata alla linea materna, i *Pringle-Pattison of Craick*. Era una pratica relativamente comune in Scozia e in Gran Bretagna in quel periodo: chi riceveva un'eredità o una tenuta da un ramo distinto della famiglia spesso adottava (per decreto legale o volontà testamentaria) il cognome della famiglia donatrice, per perpetuarne il nome. Per tale ragione, le citazioni all'interno di questo testo utilizzeranno entrambe le varianti del cognome dell'autore.

<sup>4</sup> Almeno per ciò che riguarda il tema dell'evoluzionismo non vi sono citazioni reciproche tra le opere dei due autori.

<sup>5</sup> Un raccolta di saggi, con l'aggiunta di note inedite, pubblicati nelle riviste *Mind*, *The Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Review*, *The Economic Review*, *The Political Science Quarterly*, *The Annuals of the American Academy of Political and Social Science* e *The International Journal of Ethics*.

ma che: «I cannot, as yet, see any other way out of a hopeless controversy than that towards which I have been led, especially by the teaching of the late Thomas Hill Green on the one side, and by the influence of scientific friends on the other» (Ritchie 1893: vi-vii). Anche Ritchie però, come Jones, è dell'idea secondo cui la forma di idealismo sviluppatasi nell'ambiente britannico non sia antitetica al materialismo monista che domina in ogni dipartimento di scienze naturali (Kocis 2018). L'idea dell'evoluzione naturale che sorregge l'impianto monista del materialismo scientifico è nociva solo nel momento in cui si erge a sistema universale di conoscenza (*ivi*: vi).

Da sempre, sostiene Ritchie, la filosofia è stata influenzata dalle scoperte scientifiche, e viceversa, in quanto, sia il filosofo che lo scienziato, non sono altro che il prodotto dello stesso movimento intellettuale che ha condotto all'utilizzo di nuovi metodi e applicazioni nelle branche particolari della conoscenza (*ivi*: 38). È dunque alquanto strano, continua Ritchie, che gli 'evoluzionisti' antecedenti a Darwin e Spencer si siano arrogati il diritto di aver scoperto la teoria dell'evoluzione, dato che già numerosi autori del passato, da Aristotele a Kant, avevano avanzato ipotesi – almeno teoricamente – simili (*ivi*: 41-51). Anche Ritchie, però, si avvale della filosofia di Hegel nel suo approccio alla teoria evoluzionistica e, in particolare, alla già citata idea di *Metamorphose* proposta da Goethe nella sua *Metamorphose der Pflanzen* (1790). Hegel è stato attratto dall'idea di Goethe, sostiene Ritchie – in maniera incredibilmente analoga a quella con la quale Jones si è avvicinato alla poetica di Browning – per il senso di unità e totalità nella natura che il poeta, a differenza dello scienziato analitico, riesce a cogliere (*ivi*: 43; cfr. Alexander 1886). Non è un caso, infatti, che le ipotesi avanzate da Goethe nel campo della botanica fossero considerate, dai botanici dell'epoca, completamente inutili, dato che rappresentavano una totalità di cui l'analisi scientifica non poteva servirsi (Ritchie 1893: 43-44).

Tuttavia, la particolarità del confronto tra Ritchie e Jones non risiede semplicemente nella loro comune condivisione del pensiero hegeliano, ma va ben oltre. Ritchie è consapevole che, durante l'elaborazione della sua *Philosophie der Natur*, Hegel si sia avvalso di teorie scientifiche ormai antiquate per il dibattito

contemporaneo e che gli insegnamenti più importanti da trarre debbano provenire dalle sue speculazioni in ambito estetico, storico e religioso (*ivi*: 53). Infatti, sostiene Ritchie, gli interessi di Hegel sono principalmente indirizzati alle scoperte riguardanti il funzionamento dell'intelletto umano, che non alle leggi regolatrici della natura, e che, inoltre, un'azione compiuta arbitrariamente, anche se con intenti nocivi, sia infinitamente più importante di un mero meccanismo naturale (*ivi*: 54). Pertanto, è necessario comprendere lo spirito generale del messaggio filosofico di Hegel nella sfera della natura e della società umana, e di riadattarlo alla luce dell'ipotesi darwiniana della selezione naturale. Qual è dunque, domanda Ritchie, l'effetto della teoria della selezione naturale sull'impianto speculativo di Hegel? È alquanto evidente, che gli elementi principali della teoria darwiniana, quali variazione, eredità e lotta per l'esistenza, siano già presenti – espressi con un vocabolario differente – nella filosofia della natura hegeliana. Difatti, eredità e variazione sono solamente una forma particolare delle categorie hegeliane di identità e differenza, la cui interazione reciproca produce ciò che Darwin chiama lotta per l'esistenza, ciò che in ambito biologico conduce alla differenziazione delle specie naturali più idonee alla sopravvivenza (*ivi*: 56). L'unica differenza consiste nel fatto che, nell'ambito della natura, tale processo risulti esterno e meccanico, mentre, in campo spirituale, la coscienza si elevi attraverso un procedimento di libera autodeterminazione.

Alcuni interpreti di Hegel, però, come Pringle-Pattison, riscontrano nelle sue affermazioni tracce di incoerenza logica, soprattutto per ciò che riguarda la sua idea di natura come contingenza negativa (*das Zufällige*) nel progresso dello spirito. Il problema sorge nel momento in cui Hegel considera la contingenza come categoria oggettiva della realtà, mentre, come sostiene Pringle-Pattison, la contingenza non può essere dimostrata razionalmente per ciò che è nel momento in cui la si considera, data, appunto, la sua natura contingente (Pringle-Pattison 1887: 137)<sup>6</sup>. Ma, sostiene Ritchie, è proprio su questo

---

<sup>6</sup> «By calling a thing contingent, therefore, we seem to be making an assertion about it which brings it within the range of our rational system. But this is surely the most transparent fallacy. For, to say that a thing is contingent or

punto che la teoria della selezione naturale di Darwin conferma le supposizioni di Hegel nel considerare l'irrazionalità della natura come forma contingente razionale (Ritchie 1893: 58). L'ipotesi della selezione naturale, per poter essere valida, deve presupporre l'esistenza di una tendenza alla variazione nella natura. Dunque, la variazione indefinita – l'hegeliana irrazionalità della natura – trova la sua ragion d'essere nel momento in cui viene riconosciuta come variazione effettivamente avvenuta. Questa ipotesi, secondo Ritchie, differenzia in maniera sostanziale la teoria evoluzionistica di Darwin rispetto a quelle formulate in precedenza, in quanto si accorda perfettamente con le idee di Hegel, secondo le quali non è sufficiente tracciare una linea con il passato per poter fornire una spiegazione adeguata dell'evoluzione naturale. È necessario rispondere alla domanda sul perché tale variazione abbia avuto luogo, dato che il semplice riferimento al passato omogeneo e indifferenziato fornisce solamente la causa materiale dell'evento accaduto, ma non spiega la ragione della causa (*ivi*: 60).

Tale ragione, invece, è sussunta dalla stessa ipotesi darwiniana di selezione naturale, poiché la variazione è una caratteristica che favorisce l'utilità e la continuazione della specie. In questo modo, Darwin avvalorava l'ipotesi aristotelica di causa finale e la inserisce nella sfera delle scienze naturali. Questa ipotesi, sostiene Ritchie, è completamente diversa da quella di causa materiale e, inoltre, non cerca di ridurre le finalità dei singoli all'interno di uno schema teleologico universale, ma, come egli stesso afferma: «Each species has come to be what it is by pursuing (if we may speak metaphorically) its own good. Each individual is preserved by its own good» (*ivi*: 61). A questo punto, Ritchie compie un passo di importanza fondamentale, cioè applica le conseguenze della teoria darwiniana della selezione naturale – avvalorata dalle speculazioni hegeliane – all'ambito dell'etica, screditando, o meglio ridimensionando, le congetture delle tesi utilitaristiche nella sfera dell'azione individuale. Difatti, egli afferma che: «Right and wrong appear now as what help or hinder the good of the society – whatever the society may be» (*ivi*: 62). Opinioni simili erano già state avanzate dal

---

accidental, is to say, in so many words, that we can give no rational account of why it is as it is, and not otherwise».

matematico e filosofo W. K. Clifford nell'opera *Lectures and Essays* (1879), ma Ritchie, approfondendo ulteriormente le conseguenze teoriche, ne amplia la portata. Come egli afferma:

Man starts with social instincts of the same kind as are to be found developed in different degrees among the lower animals. [...] The social instincts of man cause him to live in groups; and the struggle for existence is carried on, not merely between individual and individual, but between group and group. [...] Those qualities that tend to the success of the tribe are "selected" for survival. [...] What promotes the welfare of the tribe is approved; what hinders it is condemned (Ritchie 1891: 96-97).

Così, il giudizio del gruppo di appartenenza si trasforma in coscienza (Clifford 1879: 114)<sup>7</sup> e l'uomo comincia a giudicare il proprio carattere in base al comportamento collettivo, dando origine al senso di rimorso causato da un'azione deviante. Ma il rimorso è un'emozione di breve durata e non può essere rappresentato adeguatamente nell'intelletto. Perciò, a questo viene sostituita l'azione continua, e meno violenta, delle forze sociali (*ibidem*). Fin qui, però, l'evoluzione della condotta umana sembra ricalcare la variazione spontanea del determinismo naturale, dove i cambiamenti favorevoli alla sopravvivenza della specie vengono selezionati senza alcuna riflessione deliberata (Ritchie 1891: 98)<sup>8</sup>. La selezione naturale, anche in ambito etico, sembra contribuire solamente alla distruzione della specie meno adatta all'ambiente circostante. Tuttavia, nello stadio più alto del processo evolutivo, l'uomo è in grado, attraverso la capacità riflessiva, di prendere autonomamente delle decisioni in base al benessere della comunità. Questa volta, però, il bene del gruppo non è inteso come mera sopravvivenza dell'organismo, in quanto, all'evoluzione materiale della specie, si accosta quella spirituale, grazie alla quale l'uomo diviene sempre più consapevole del fatto che alla vita, così come alla materia, deve aggregarsi qualcos'altro, vale a dire l'idea della vita. Così, sostiene Ritchie, «thought enters into the process» (Ritchie 1893: 64),

---

<sup>7</sup> «This Self-judgment in the name of the tribe is called Conscience».

<sup>8</sup> Simili ipotesi erano già state avanzate da W. Wallace in *Contributions to the Theory of Natural Selection* (1870).

correggendo e adattando l'unilateralità del processo evolutivo meccanico.

Dunque, non è più giustificabile ciò che accade nel campo dell'evoluzionismo biologico, cioè la distruzione degli individui meno adatti a costituire un organismo sociale capace di resistere all'ambiente circostante. Una simile ipotesi può essere valida nello stadio meno evoluto delle società umane, ma non in quelle più civilizzate, dove lo spirito e la coscienza si ergono al di sopra dell'inevitabile. Infatti, «in the higher stages the organism may change without the members of it being destroyed» (Ritchie 1893: 65). Una specie, come quella umana, può quindi sopravvivere alle istituzioni sociali e politiche nelle quali si sviluppa, grazie all'abilità nel saper mettere in moto un processo di evoluzione dialettica delle idee che le sorreggono. Questo tipo di interpretazione dell'evoluzione umana, sostiene Ritchie, è perfettamente in accordo con la teoria darwiniana della selezione naturale e con il metodo dialettico dello spirito evidenziato da Hegel (Ritchie 1893: 66).

Lo stadio più evoluto di cui Ritchie parla non è naturalmente quello finale, in quanto l'essere umano è sempre in grado di poter migliorare la propria situazione attuale in base alle esigenze con le quali la sua idea di bene si adatta alle circostanze naturali. La correzione di eventuali comportamenti anomali rispetto alle aspettative del gruppo non assume più i caratteri del conflitto, con il quale il componente meno idoneo alla sopravvivenza viene allontanato ed eliminato, ma assume caratteristiche sempre più pacifiche, le quali, per mezzo dello strumento del dibattito discorsivo e razionale, permettono la risoluzione del momento negativo all'interno della sfera spirituale, e non più biologico-naturale. Questa interpretazione dell'evoluzione umana è in grado di coniugare perfettamente la teoria della selezione naturale di Darwin con il metodo dialettico di Hegel. Ciò è ancor più evidente, sostiene Ritchie, se all'interno della teoria dell'evoluzione unificata viene contestualizzata la nozione di *punishment* (*ibidem*). Quest'idea è molto particolare e la si ritrova, come riportato dallo stesso Ritchie, nell'opera *Moral Order and Progress* (1889) del filosofo australiano S. Alexander, il quale afferma che:

Punishment as a moral institution is the condemnation of wrongdoing, which either is effected by simple moral censure, or, in cases where it is found necessary, is enforced by legal penalties. [...] Punishment is as natural a result of wrong-doing as a cold is of sitting in wet shoes. It is the reaction of the good forces of society against the evil. Accordingly, it is something which grows and exists with morality itself, and is a necessary incident of the predominance of the ideal (Alexander 1891: 324-325).

La punizione assume valenza di strumento capace di coadiuvare l'evoluzione biologica e di ovviare al problema dell'eliminazione della componente individuale incapace di adattarsi con l'ambiente circostante. Essa si sostituisce al determinismo meccanico della selezione naturale, introducendo l'aspetto volitivo della scelta e la possibilità, negata in ambito empirico, di allargamento inclusivo dell'idea stessa di evoluzione. Difatti, un uomo che favorisca il dominio della propria idea di bene non comporta necessariamente – se non in casi estremi – l'estinzione dei soggetti concorrenti, bensì solo il decadere dell'idea in favore di quella più adatta alla sopravvivenza (*ivi*: 309).

La punizione, continua Alexander, possiede tre caratteristiche principali esplicabili nelle sue facoltà retributive, preventive o riformative (*ivi*: 327). Queste, sostiene Ritchie, sono il punto di coesione tra l'applicazione del principio darwiniano di selezione naturale e quello della tripartizione dialettica hegeliana, in quanto il momento riformativo equivale alla sintesi tra la retribuzione per un comportamento adeguato agli ideali socialmente riconosciuti e la condotta preventiva imposta dalla loro osservanza (Ritchie 1893: 67). Infatti, solo un individuo dotato di coscienza è in grado di riformare il proprio atteggiamento con la realtà esterna – senza incorrere nell'estinzione – sull'accordo tra ciò che è ritenuto personalmente giusto e ciò che è considerato socialmente vantaggioso (Ritchie 1891: 140-141).

Dunque, il concetto di punizione sembra essere il punto di raccordo tra una posizione evoluzionistica prettamente biologico-naturale, incentrata sul principio di *survival of the fittest*, e una politico-sociale includente la parte sconfitta a causa della sua incapacità di adattamento con l'ambiente circostante. Inoltre, tale nozione risulta impossibile senza la presupposizione di

una sostanza spirituale operante a livello reale e ontologico, espressa nell'uomo attraverso l'atteggiamento morale. Simili opinioni sono condivise pienamente da Jones, il quale, in *The Principles of Citizenship* (1919), riprendendo un passo del *Critone* (Jones 1919: 92; cfr. Tyler 1887)<sup>9</sup>, conferisce al concetto di punizione la stessa valenza attribuitagli da Ritchie. Anche Jones, infatti, è dell'idea secondo la quale «punishment can bring that is intelligible to the agents» (Jones 1919: 124). La punizione, secondo Jones, è strettamente correlata sia all'aspetto biologico che morale dell'individuo. Nel primo stadio evolutivo dell'uomo, ad esempio quello del bambino nel quale la coscienza non è ancora completamente formata, l'azione viene determinata, in prima istanza, dal grado di gioia o dolore che le conseguenze comportano. Ma questo aspetto non si limita a definire l'evoluzione come un percorso orientato in maniera utilitaristica, cioè verso la ricerca di ciò che apporta un benessere generico derivante dall'azione, bensì mette in moto una complessa mutazione del carattere capace di permettere al soggetto punito di adattarsi ai cambiamenti dell'ambiente esterno – in questo caso le norme sociali –, senza rinunciare alla sua prospettiva di sopravvivenza.

Fin qui, però, tali affermazioni possono apparire alquanto problematiche se interpretate alla luce di un utilizzo meramente strumentale della punizione. È perciò necessario analizzare con chiarezza ciò che Jones intende con il concetto di punizione, in quanto egli lo rielabora ulteriormente rispetto alle speculazioni di Ritchie. Difatti, è opportuno tenere in considerazione la distinzione che intercorre tra ciò che Jones distingue in *intentions* e *motives*. Come egli afferma:

Again, it is not true, or ought not to be true, that the sole aim of the teacher when he punishes is to change the intention and the outward act of the learner, leaving the motive unaffected. As a matter of fact he

---

<sup>9</sup> «Has a philosopher like you failed to discover that our country is more to be valued and higher and holier far than mother or father or any ancestor, and more to be regarded in the eyes of the gods and of men of understanding? Also to be soothed and gently and reverently entreated when angry, even more than a father, and if not persuaded obeyed? And when we are punished by her, whether with imprisonment or stripes, the punishment is to be endured in silence».

cannot bring about a change of intention without affecting the motive; motive and intention cannot be separated in this way. We are told that 'an action performed under compulsion is no part of the will.' I should rather say that a new circumstance has been introduced, namely, the punishment or coercion, and that the agent, taking account of that circumstance, intends a different act from before, and from a different motive (*ivi*: 126).

La punizione, se intesa da un punto di vista prettamente utilitaristico, mira a riformare le intenzioni individuali in accordo con la comunità di appartenenza, assumendo così le sembianze di una coercizione esterna. Ma ciò che non è stato analizzato riguarda il processo evolutivo e il movimento dialettico a livello di autocoscienza individuale. Qualsiasi tipo di punizione venga inferta, che si tratti di una punizione a livello fisico o psichico, non provoca effetti solo nell'ambito delle intenzioni, bensì mette in atto un processo di valutazione personale del proprio comportamento, portando il soggetto a interrogarsi, oltre che sulle conseguenze dell'atto, sui motivi che guidano le azioni stesse. In sintesi, la punizione apre all'individuo uno spettro di possibilità che prima erano celate, fornendo ulteriore materiale per valutare sia le circostanze nelle quali l'azione viene punita, che la validità dell'idea astratta sulla cui base l'azione viene compiuta. La punizione completa il senso dell'evoluzionismo e lo traspone su di un livello spirituale ampliandone la portata, poiché non necessariamente l'elemento punito, in accordo con il grado di convinzione razionale con il quale ha compiuto l'azione, è costretto a modificare il proprio essere.

A tal proposito, Jones adduce il seguente esempio: «If a man kills his daughter to save her from a worse fate – as from falling into the hands of the enemy – his motive should and will count» (*Ibidem*). In questo caso, la distinzione tra intenzione e motivo è lampante. Un uomo che uccide la propria figlia per evitare che cada in mano al nemico – probabilmente subendo la stessa sorte in maniera ancor più dolorosa – è spinto ad agire dalle circostanze avverse e, come Jones ricorda, un'azione sotto costrizione (*under compulsion*) non è un'azione compiuta volontariamente. La libera volontà, in questo caso specifico, si esplica nel motivo che ha condotto l'uomo ad agire in una simile maniera e non nell'intenzione di uccidere. Anche se la conseguenza può

essere la stessa – la morte della figlia – il soggetto che compie l'azione innesca un movimento dialettico di critica del motivo, dunque dell'idea dell'azione, e non solo dell'intenzione stessa. Per mezzo di questo movimento critico, l'idea di uccidere – non il mero atto fenomenico – è soggetta a un processo evolutivo che tende a eliminare, o quantomeno a ridimensionare, l'idea secondo cui l'uccisione possa contribuire alla sopravvivenza generale della specie, dato che, sempre nel caso specifico, sia colui che ha compiuto l'azione che colei che l'ha subita sono andati incontro a una sorte non dissimile, in quanto anche il padre viene punito per l'azione incriminata. La punizione agisce dunque su di un livello superiore rispetto a quello naturale, poiché permette all'idea che soggiace all'atto di evolversi e di modificarsi, con il tempo, gli atteggiamenti stessi.

Ecco, dunque, come dal meccanicismo dell'evoluzione biologica germogli l'idea. Essa corrisponde al processo critico al quale qualsiasi evento, valutato razionalmente, deve sottostare. È proprio l'idea, infatti, che permette all'essere umano di uscire dallo schema della sopravvivenza del più adatto, utilizzando lo strumento della punizione, o rimprovero morale, per permettere a tutta l'umanità di sopravvivere. Così, si avvalora e assume un significato ancora più profondo la nozione di amore che Jones ha riscoperto grazie alla bellezza dell'arte poetica, poiché è proprio l'amore, che attraverso la punizione mette in moto un procedimento di autovalutazione del proprio operato, a dimostrarsi nuovamente, come anche lo stesso Ritchie sostiene, il principio che anima il corpo spirituale (Ritchie 1893: 74-75)<sup>10</sup>. L'amore non è altro che l'idea più comprensiva in assoluto. Questa idea, generata da un processo evolutivo naturale, si rende ontologica per mezzo della capacità umana di uscire dal meccanismo della sopravvivenza biologica (Bosanquet 1912; Slater 1992; Peirce 1893; 1923)<sup>11</sup>, divenendo così «the essence of existence» (Jones 1891: 19).

---

<sup>10</sup> «But the “truth” of our separate selfhoods is only to be found in our ultimate unity, which religion calls “God,” which ethics calls “goodness” – a unity which is not the abstract “One” of the Neoplatonist, but an organic unity realised in a society which is not a mere aggregate of individual, but a spiritual body animated by that love which is the highest religious conception of Deity».

<sup>11</sup> Alcuni autori, nella storia del pensiero filosofico e politico, si sono avvicinati a questa conclusione senza tuttavia rimarcare il collegamento con la teoria evo-

## 2. La forza delle ipotesi e il processo di civilizzazione

Filosofia, religione e scienza si fondono così in ciò che Jones chiama *Idealism of Love* (Jones 1909: 28). L'amore è il principio universale che domina l'evoluzione e Jones si propone, sulle orme dei predicatori cristiani, di diffondere questo principio nel mondo. A riprova di ciò è il suo famoso Lecture Tour in Australia nel 1908, dove si reca, su invito dell'amico e collega MacCallum, per tenere un ciclo di seminari nella maggior parte delle università del paese (Boucher 1990)<sup>12</sup>. Al suo arrivo in Australia, Jones viene definito, sul *The Sydney Morning Herald*, un «*apostle of ideas*» (Dawson 1908: 13)<sup>13</sup>. Non è del resto un caso l'invito di Jones in Australia, dato che è proprio nelle colonie britanniche della Australasia che le dottrine evoluzionistiche di Spencer hanno avuto maggior impatto.

Le lezioni di Jones tenute all'università di Sydney riscuotono così tanto successo, che egli decide di pubblicare la loro raccolta corretta e ampliata all'interno del volume *Idealism as a Practical Creed* (1909). In quest'opera confluiscono tutte le convinzioni di Jones accumulate fino ad allora. Prima fra tutte, è quella secondo cui l'essenza dell'esistenza è rappresentata dall'idea, quella stessa idea di amore che domina l'evoluzione e pervade l'umanità. Liberata dalle catene del determinismo e razionalizzato l'amore nella sua realtà concreta, la vita dell'uomo diviene il prodotto dell'operato delle sue idee, ciascuna delle quali dominata dall'idea dell'amore, la quale funge da guida nel processo naturale di evoluzione umana.

L'uomo non è più quindi soggetto alle leggi dell'inevitabile svolgimento lineare della natura, poiché l'idea permette di cambiare il corso degli eventi ed è grazie all'amore per gli altri che l'esperienza del mondo diventa riflessiva (*ivi*: 7), manifestando così il potere della *human society*, cioè il riflesso della vita

---

luzionistica della biologia (vedi Bosanquet; Russell). L'unico tentativo che ha portato a conclusioni simili a quelle estrapolate dalle opere di Jones è quello del pragmaticista americano Charles Sanders Peirce.

<sup>12</sup> L'itinerario di Jones, tra il luglio e l'agosto del 1908, include le città di Sydney, Adelaide, Brisbane, Hobart, Newcastle, Melbourne e Wollongong.

<sup>13</sup> Così afferma il Chief Inspector J. Dawson al termine della prima lezione tenuta da Jones: «It is a good thing in this State, where we are so busy with material disputes, to have among us an apostle of the idea».

dell'uomo in quella dell'altro (*ivi*: 15). È l'idea che guida l'atto ed è solo attraverso di essa che l'uomo acquista libertà e responsabilità, scegliendo le sue azioni da una moltitudine di elementi del mondo sociale e dell'ambiente circostante. Non vi è dubbio, sostiene Jones, che la razionalità dell'uomo sia sempre orientata verso un fine – grande o piccolo che sia – ma è pur vero, anche, che la misura della libertà è sempre direttamente proporzionale all'estensione dei propri fini, e che obiettivi ristretti equivalgano a libertà limitata (*ivi*: 21). Sono dunque le idee i veri poteri che dominano il mondo. Questi poteri sono resi manifesti attraverso l'interazione con gli altri e la manipolazione delle circostanze, la quale pone nuovi limiti alla capacità creativa dell'uomo.

È quindi solo con l'interazione reciproca che nascono le idee e si rivelano le possibilità, dando origine a quel processo di realizzazione della natura umana chiamato *civilization* (*ivi*: 34), ciò che per Hegel è «*der Geist der Freiheit und Schönheit*» (Bolland 1908: 119)<sup>14</sup>, dove la realtà si manifesta nel connubio tra il suo aspetto naturale e quello spirituale (Jones 1915). La civilizzazione è dunque il prodotto della realizzazione umana, è l'evoluzione dello spirito. In quanto evoluzione, essa è un processo senza fine, poiché, come afferma Jones: «*Man's life is the working of his ideals. His nature is a process. [...] He is becoming free, and acquiring reason; and it is only because he can become, that we can call him either free or rational*» (Jones 1909: 38-39). È l'ipotesi dell'idea del concetto stesso di evoluzione che giustifica la presupposizione dell'azione libera, poiché solo ipotizzando il divenire si può ammettere di esser liberi. Jones sostiene, contro coloro che ripongono fiduciosamente le loro ragioni nelle moderne scoperte del subconscio, che le azioni non possano mai essere il prodotto di impulsi e stimoli irrazionali, a meno che esse non diventino idee. Se l'idea dell'evoluzione è ciò che governa le menti dell'uomo moderno, allora, in quanto idea, è anch'essa un'ipotesi soggetta a verifica e la sua validità deve essere provata in maniera riflessiva, poiché essa non è solo uno scopo o uno strumento, bensì è parte integrante della natura dell'oggetto (Jones 1902-03). Que-

---

<sup>14</sup> Nella versione in lingua in inglese viene utilizzata l'espressione *Kingdom of Beautiful Freedom*.

sto è possibile, sostiene Jones, poiché il progresso della società non è un passaggio dall'inconscio alla coscienza, ma dalla coscienza all'autocoscienza (Jones 1908: 8).

Il compito del filosofo, per Jones, non può dunque risolversi in mera attività speculativa. Egli deve risvegliare le coscienze degli uomini. In questo intento, almeno per ciò che riguarda la popolazione australiana accorsa ad ascoltare entusiasta gli insegnamenti del 'predicatore' gallese, Jones ha sicuramente avuto successo. Difatti, nella recensione al suo volume, Pringle-Pattison afferma:

These generous and well-inspired lectures, delivered in Sydney, are in the first instance addressed to the young Australian commonwealth, and are an eloquent plea for ethical and religious idealism as the foundations of a nation's life. They have something in common with Fichte's famous *Reden an die deutsche Nation* (Pringle-Pattison 1909-10: 198).

L'impeto e la passione con i quali Jones espone le sue idee di fronte al pubblico lo accomunano con Fichte e con i suoi *Reden an die Deutsche Nation* (1808). Per Jones, la filosofia, in particolare modo l'idealismo, non è solo una dottrina, ma un'attitudine dell'intelletto (*attitude of mind*). È l'esperienza del mondo che diventa riflessiva (*ibidem*). L'idealismo, dunque, è quello che Jones chiama *the hypothesis of my life*, ed è per mezzo di questa ipotesi che si può comprendere il cammino evolutivo dell'umanità verso la civilizzazione. Questa è un processo in continua trasformazione, che si realizza attraverso la libera azione dell'individuo razionale nel mondo dell'esperienza e delle circostanze. L'ambiente umano – la società nella quale l'individuo cresce e si evolve – trasmette all'uomo la sua saggezza. Difatti, Jones afferma che: «[Society] imparts to him the rational elements of her own life, in order that by means of them he may scrutinise her opinions, challenge her faith, and reform the ways» (Jones 1909: 56). Le ipotesi dell'idealismo, come dimostrato dal loro legame con le tesi evoluzionistiche, «do not fall from some unknown heaven» (Pringle-Pattison 1909-10: 201), bensì hanno origine dalla realtà del mondo naturale e si manifestano nel continuo processo razionale che lega gli uomini tra loro.

È grazie all'attività morale dell'individuo, che l'uomo trova i propri ideali nel mondo e gli conferisce il grado di realtà ontologica per poter operare cambiamenti oggettivi. Assunto come dato oggettivo la realtà delle ipotesi, dunque, è possibile considerare la *least possible common knowledge* come punto di partenza per il processo di civilizzazione (Jones 1915: 226) e giustificare l'esistenza di uno spirito che tende verso l'assoluta armonia, senza teorizzare una gerarchia temporale dell'evoluzione, ma considerando l'armonia stessa come effetto unico nel quale *all the voices are fused into unity* (*ivi*: 234). Tale armonia non significa annullamento delle differenze o negazione delle individualità, bensì arricchimento delle particolarità attraverso le relazioni e i legami sociali. Ciò dà origine a quella che Jones identifica come *organized society*, cioè «at once the product and the means of all man's knowing and doing» (Jones 1919: 11).

### Conclusioni

L'analisi dei testi di Ritchie e Jones permette di trarre alcune considerazioni di fondo sull'incontro tra evolucionismo e idealismo. In primo luogo, emerge con chiarezza che né Jones né Ritchie si collocarono in una posizione di rifiuto aprioristico delle teorie darwiniane; al contrario, entrambi riconobbero la rilevanza delle scoperte scientifiche per la filosofia, pur insistendo sulla necessità di interpretarle in un quadro concettuale più ampio. La selezione naturale non venne dunque negata, ma assunta come dato da integrare nella visione hegeliana del divenire, trasformandosi in chiave di lettura non solo biologica, ma anche etica e sociale.

Un secondo elemento riguarda il ruolo attribuito alla coscienza e alla dimensione morale. Se in ambito naturale la lotta per l'esistenza produce selezione e distruzione, nell'ambito umano il processo evolutivo assume forme nuove, poiché la coscienza introduce la possibilità di scelta, di riflessione e di trasformazione del dato immediato. È in questo contesto che Ritchie e Jones collocano le categorie di punizione e di amore: la prima come strumento di correzione e riforma, capace di sostituirsi al determinismo biologico con la forza della deliberazione

morale; il secondo come principio universale che orienta la vita spirituale e consente di superare la logica della mera sopravvivenza.

In terzo luogo, il confronto mostra come entrambi gli autori abbiano tentato di rispondere a una delle questioni centrali del pensiero ottocentesco: il rapporto tra scienza e religione. L'idealismo, lungi dall'essere antitetico al materialismo, si propone come mediazione, traducendo le istanze religiose in categorie civili e morali, e collocando la scienza in un orizzonte più ampio di senso. Da qui l'idea che l'evoluzione non possa essere ridotta a un meccanismo naturale, ma debba essere intesa come processo complessivo in cui natura e spirito si intrecciano.

Infine, l'accostamento di Jones e Ritchie mette in luce due diverse modalità di declinare questa sintesi: più teorica e concettuale in Ritchie, più pratica e legata all'esperienza comunitaria in Jones. Entrambe, tuttavia, convergono nell'ipotesi che l'uomo non sia soltanto prodotto della natura, ma attore di una storia che si realizza attraverso le idee, i valori e le istituzioni. La nozione di civilizzazione, così come elaborata da Jones, rappresenta il punto d'arrivo di questa traiettoria: l'evoluzione non è soltanto adattamento biologico, ma crescita spirituale, che si manifesta nella società organizzata e nella progressiva espansione della libertà.

In questo senso, l'incontro tra evoluzionismo e idealismo non appare come una semplice sovrapposizione di linguaggi diversi, ma come un tentativo di ridefinire il significato stesso dell'evoluzione, includendo in esso tanto la dimensione naturale quanto quella spirituale. È proprio in questa prospettiva che il confronto tra Ritchie e Jones continua a rivelarsi significativo, offrendo non solo una testimonianza storica del dibattito ottocentesco, ma anche una chiave interpretativa per comprendere il rapporto, tuttora attuale, tra scienza, filosofia e valori morali.

*Bibliografia*

- ALEXANDER SAMUEL, 1886, "Hegel's Conception of Nature", *Mind*, Vol. xi, pp. 495 – 523.
- \_\_\_\_\_, 1891, *Moral Order and Progress*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Trübner.
- BOLLAND GERARDUS JOHANNES PETRUS JOSEPHUS (herausgegeben von), 1908, *G.W.F. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden: A. H. Adriani.
- BOUCHER DAVID, 2014, 'British Idealism and Evolution', in William J. Mander (edited by), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1990, 'Practical Hegelianism: Henry Jones's Lecture Tour of Australia', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 3, pp. 423 – 452.
- BOSANQUET BERNARD, 1895, *The Essentials of Logic*, London: Macmillan.
- \_\_\_\_\_, 1912, *The Principle of Individuality and Value*, London: Macmillan and Co.
- CLIFFORD WILLIAM KINGDON, 1879, *Lectures and Essays*, London: Macmillan.
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1899, *The Philosophy of History*, New York: The Colonial Press.
- JONES HENRY, 1891, *Browning as a Philosophical and Religious Teacher*, Glasgow: Maclehose.
- \_\_\_\_\_, 1909, *Idealism as a Practical Creed*, Glasgow: Maclehose.
- \_\_\_\_\_, 1915, "Philosophical Landmarks. Being a Survey of the Recent Gains and the Present Problems of Reflective Thought", *Rice Institute Studies*, I-III, pp. 195 – 254.
- \_\_\_\_\_, 1902-03, "Royce's World and Individual", *The Hibbert Journal*, Vol. I, pp. 132 – 144.
- \_\_\_\_\_, 1919, *The Principles of Citizenship*, London: Macmillan.
- KOCIS ROBERT ANTHONY, 2018, "Idealism with Materialism", *History of Political Thought*, Vol. 39, No. 1, pp. 156-180.
- PEIRCE CHARLES SANDERS, 1923, *Chance, Love and Logic*, London: Kegan Paul & Co.
- \_\_\_\_\_, 1893, "Evolutionary Love", *The Monist*, vol. 3, pp. 176 – 200.
- PRINGLE-PATTISON ANDREW SETH, 1887, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh: Blackwood.
- \_\_\_\_\_, 1909-10, "Idealism as a Practical Creed", *The Hibbert Journal*, Vol. VIII, pp. 198 – 204.
- RITCHIE DAVID GEORGE, 1891, *Darwinism and Politics with two additional essays on human evolution*, London: S. Sonnenschein & Co.

\_\_\_\_\_, 1893, *Darwin and Hegel with other philosophical studies*, London: S. Sonnenschein & Co.

SORLEY WILLIAM RITCHIE, 1885, *Ethics of Naturalism*, Edinburgh: Blackwood.

\_\_\_\_\_, 1904, *Recent Tendencies in Ethics*, Edinburgh: Blackwood.

SETH ANDREW, 1887, *Hegelianism and Personality*, Edinburgh: Blackwood.

SLATER JOHN GREER, 1992, *Bertrand Russell. Logical and Philosophical Papers, 1909 – 13*, London: Routledge.

*The Sydney Morning Herald*, 11 July 1908.

\_\_\_\_\_, 15 July 1908.

TYLER WILLIAM SEYMOUR (edited by), 1887, *Plato's Apology and Crito*, New York: D. Appleton and Co.

WALLACE WILLIAM, 1892, *The Logic of Hegel*, Oxford: Clarendon Press.

*Abstract*

EVOLUZIONISMO, IDEALISMO E POLITICA SECONDO LE INTERPRETAZIONI DI ALCUNI ESPONENTI DEL *BRITISH IDEALISM*

(EVOLUTIONISM, IDEALISM, AND POLITICS ACCORDING TO THE INTERPRETATIONS OF SOME EXPONENTS OF BRITISH IDEALISM)

*Keywords:* Idealism, Darwinism, Politics, Jones, Ritchie.

This paper examines the intersection of evolutionary theory and British Idealism through the comparative analysis of Henry Jones and David George Ritchie, two central figures of late nineteenth-century idealist philosophy. By addressing the reception of Darwinian ideas within an idealist framework, the study explores how both thinkers sought to reconcile scientific evolutionism with ethical and spiritual development. Ritchie's writings – particularly *Darwinism and Politics* (1891) and *Darwin and Hegel* (1893) – reinterpret Darwin's concepts of variation, inheritance, and natural selection through Hegelian categories of identity and difference, thus integrating biology into a broader dialectical process. Jones, in turn, translates the principles of evolution into moral and civic terms, emphasizing love and punishment as instruments of spiritual and social progress. The paper argues that for both philosophers, evolution transcends biological mechanisms to become a moral and political process, wherein human consciousness transforms natural determinism into reflective freedom. This synthesis redefines the notion of progress as the civilizing evolution of spirit, in which science, religion, and philosophy converge. Ultimately, the dialogue between Jones and Ritchie illustrates how British Idealism reinterpreted Darwinism not as a threat, but as an opportunity to articulate a holistic vision of human development that integrates nature, morality, and social order.

ALESSANDRO DIVIDUS

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di Culture, Politica e Società

alessandro.dividus@unito.it

ORCID: 0000-0003-4481-7939

EISSN 2037-0520

DOI: <https://doi.org/10.69087/STORIAEPOLITICA.XVIII.1.2026.03>