

Fama e distinzione nella cultura tedesca del Primo
Novecento. Teorie, pratiche ed ermeneutiche fra culto
e critica del genio

Fame and Distinction in Early Twentieth-Century German Culture.
Theories, Practices and Hermeneutics Between the Cult and Criticism
of Genius

doi: 10.54103/2282-0035/30812

Maurizio Pirro

 0000-0003-4587-7570

Università degli Studi di
Milano

 00wjc7c48

maurizio.pirro@unimi.it

© Maurizio Pirro

Received: 02/02/2026

Accepted: 03/03/2026

Published: 24/03/2026

Abstract

[IT] Il discorso sulle origini della fama e sulle caratteristiche proprie delle personalità di eccezione registra nella cultura tedesca del primo Novecento una notevole accensione di interesse. A una concezione tradizionale, che collegava il prestigio a caratteristiche specifiche di un individuo fuori dall'ordinario, si oppone una nuova visione, basata sull'indagine dei meccanismi di potenziamento e propagazione della fama disponibili in una società medializzata. Come provano le indagini sociologiche di Hirsch, Zilsel e Weber, la critica della fama non dipende più tanto da motivazioni morali e religiose, quanto dal riconoscimento delle sue implicazioni politiche. Peraltro, sotto l'influenza delle teorie di Dilthey, persiste anche una tendenza a celebrare l'unicità dell'individuo di valore, attribuendogli un esclusivo carattere di esemplarità. Le biografie prodotte nel cenacolo di George costituiscono il documento principale di questa tendenza.

PAROLE CHIAVE: Cultura tedesca, distinzione, Wilhelm Dilthey, Edgar Zilsel, Julian Hirsch

[EN] Interest in the origins of fame and the traits of exceptional individuals grew significantly in early twentieth-century German culture. Prestige was traditionally linked to the specific qualities of an extraordinary individual; this conception was challenged by an investigation of the mechanisms of fame optimization in a mediatized society. As shown by the sociological studies of Hirsch, Zilsel, and Weber, the critique of fame no longer depended so much on morality and religiousness as on the recognition of its political implications. Under the influence of Dilthey's theories, a tendency to celebrate the uniqueness of the individual of merit also persisted, as an exclusive exemplary character was attributed to him. The biographies written within George's circle constitute the main document of this tendency.

KEYWORDS: History of German culture, distinction, Wilhelm Dilthey, Edgar Zilsel, Julian Hirsch

Cosa contribuisca a formare una personalità eminente è un tema dotato di una ramificata tradizione nella cultura tedesca dal Settecento in poi. Dentro il bacino dell'illuminismo prendono forma due modelli sostanzialmente concomitanti nella finalità (l'emancipazione dell'individuo dai vincoli che ne pregiudicano uno sviluppo organico e integrale), ma del tutto divergenti nell'indicazione dei caratteri destinati a realizzarla: nel solco di Montaigne e del sensismo inglese, la *Popularphilosophie* formula un programma di contenimento delle passioni e di associazione alla vita della comunità, mentre la poetologia dello *Sturm und Drang* pone l'accento sulle inclinazioni che differenziano il singolo nel modo più inconciliabile rispetto al condizionamento esercitato dal suo ambiente. Autori come Zimmermann, Garve, Sulzer, Abbt e Hirschfeld (quest'ultimo dà alle stampe nel 1768 un *Versuch über den grossen Mann* nel quale identifica moderazione e indifferenza nei confronti del desiderio come le attitudini tipiche dell'individuo di eccellenza) coltivano un'immagine dell'uomo fondata sull'interazione tra ragione e affetti, ipotizzando uno sviluppo ordinato di tutte le facoltà volto a generare una condizione di armonioso benessere che dal singolo si estenda progressivamente alla sfera collettiva in cui egli opera. Un ideale di cauto autocontrollo e di raccolta concentrazione su alcuni doveri percepiti come vincolanti e sovraordinati,¹ a cui si contrappone la visione sturmeriana in base alla quale l'individuo di genio si avvicina in modo tanto più sicuro all'affermazione di sé e al

¹ Una radice che innerva aspetti vitali di questa concezione risale a Cicerone, la cui importanza per la storia dell'illuminismo tedesco necessita tuttora di essere portata pienamente alla luce. Cfr. HAHMANN - VAZQUEZ 2022 e HAHMANN - VAZQUEZ 2024.

compimento della propria destinazione quanto più inconfondibilmente appare segnato da uno stigma esorbitante, dal contrassegno della sua irriducibilità all'ordine comune. La grandezza è qui associata all'incommensurabilità ed è soprattutto l'espressione di una capacità naturale, di un possesso innato e non educabile attraverso l'esercizio. Il valore dell'individuo si misura in ragione dell'eccezionalità della sua condotta, la quale è sempre collegata a un tratto di eccedenza che testimonia la natura eccentrica e non omologabile del suo carattere. Di qui anche quella vocazione al conflitto col proprio tempo, o almeno alla critica radicale dei suoi aspetti ordinari, che agita il personaggio sturmeriano nella sua inesausta spinta all'oltrepassamento dello stato presente, una spinta frequentemente segnata da autoinganni, ambiguità e deludenti avventure superomistiche. Nel protagonista dei *Dolori del giovane Werther* di Goethe tutte queste caratteristiche si coagulano in una configurazione notoriamente pervasiva e paradossale, nel senso che il personaggio appare equamente diviso fra tensione umanitaria e disprezzo della rispettabilità borghese, empatia e diffidenza: l'evocazione della grandezza si estenua nell'impalpabile astrattezza delle sue declamazioni e non arriva in alcun caso a condensarsi in una forma di esistenza socializzabile.

Più avanti la protesta antisociale inizia a essere assorbita in una strategia di influenza che vede proprio nella durezza con la quale una personalità dominante declina una invincibile ostilità al proprio tempo un mezzo efficace di condizionamento pedagogico. Il predestinato esercita la propria grandezza in una logica automitizzante intrisa di raffigurazioni religiose. L'individuo di eccellenza è al tempo stesso il segnato, la vittima sacrificale della profanità da

cui è circondato e alla quale oppone la tangibilità del proprio corpo martoriato, l'indiscutibilità dei propri convincimenti morali, la sdegnosa acutezza delle proprie parole. La condanna dell'inciviltà e del degrado si rovescia in una raffinata volontà di potenza, che trova la sua manifestazione elettiva nella messa in scena dello sdegno e del corruccio, mascherati come una forma sublime e superiore di amore per l'umanità. Una linea che parte certamente da Hebbel e si impenna negli ultimi anni dell'Ottocento, trovando nell'immoralismo nietzscheano e nella critica antiborghese del teatro di Ibsen due paradigmi di eccezionale potenza, per riecheggiare infine ancora una volta nella complessa mitografia alla base della scrittura di Stefan George e delle procedure di autorappresentazione praticate nel suo cenacolo. Soprattutto in quest'ultimo caso, peraltro, si presenta con una evidenza oramai completamente definita una componente ulteriore rispetto ai fondamenti tradizionali del discorso sull'eccellenza, che imprime una marcatura inconfondibile sui processi di produzione e propagazione della fama: vale a dire l'uso di dispositivi mediali come acceleratori della capacità di imposizione carismatica posseduta da un individuo detentore di requisiti di eccellenza.

Il dominio di George sugli affiliati si rafforza tramite forme di presenza aumentata, di tangibilità accresciuta, che hanno nella diffusione di immagini del leader uno strumento fondamentale.² Il comando spirituale si esplicita mediante la proclamazione della pa-

² Ancora istruttive su questi aspetti le analisi di BRAUNGART 1997. Sui rituali di autorappresentazione nella poesia di George e nelle pratiche del *Kreis* si veda OSTERKAMP 2002.

rola poetica, o anche solo della parola enfatica (nei termini di una semantizzazione forzata che è molto vicina all'enfasi autoreferenziale delle "idee senza parole" propugnate da Spengler, e nelle quali Furio Jesi vide un predicato essenziale della "cultura di destra"),³ ma si sostanzia e si materializza anche fuori dai confini del gruppo con la fissazione ossessivamente riprodotta del volto ieratico del maestro, fotografato nell'austerità impenetrabile della sua dignità spirituale, bloccato in una posa monumentale chiamata a esprimere la sua estraneità rispetto a un tempo definito e la sua appartenenza a una costellazione resistente a ogni interrogazione, perfettamente risolta attraverso l'esibizione silenziosa della sua insondabile perennità.⁴ Il gusto autoiconico e celebrativo alla base della cultura visuale del *Kreis* si dirama, dissipandosi fatalmente nell'esilità del *Kitsch*, nella miriade di ritratti fotografici e di rappresentazioni figurative (con una preferenza particolare per il genere eroicizzante dei busti scolpiti) attraverso le quali i discepoli aspirano ad attestare il possesso dei requisiti emergenti necessari ad avallare quel presupposto autoattribuito di superiorità che per tutti gli aderenti costituisce un irrinunciabile criterio di legittimazione del cenacolo e delle sue attività.⁵ Con le sue implicazioni intimamente autoritarie, la gestione delle tecniche medialità da parte di George offre un esempio assai chiaro circa gli aspetti nuovi che intorno alla Prima guerra mondiale iniziano a caratterizzare il discorso su fama, genialità ed eccellenza. La capillarità con cui l'immagine dell'individuo ca-

³ Cfr. JESI 2025.

⁴ Cfr. AURNHAMMER - BOLAY 2015.

⁵ Cfr. KÖHN 2024/2025.

rismatico si diffonde e si moltiplica, insieme alla proliferazione di canali e circuiti dotati del compito di rendere quell'immagine facilmente accessibile a un pubblico di massa, sposta l'esercizio della potenza spirituale su un terreno di fecondità non paragonabile alla capacità di condizionamento dispiegata dalla pura e semplice parola riprodotta e diffusa con il *medium* della stampa. L'evocazione ripetuta del soggetto geniale, munito di caratteristiche fuori dal comune, surroga il vuoto crescente di esperienza materiale dentro il quale l'imponente medializzazione che muta il volto delle società europee ai primi del Novecento precipita irresistibilmente gli individui, diffondendo sulle loro esistenze un alone di opacità tanto più avvolgente quanto più seducenti sono le promesse di distinzione generate mediante la propagazione del volto sovrano dell'uomo di valore. Un vuoto che proprio nella carneficina della guerra incontra la sua rivelazione più scoperta e al tempo stesso più torbida e dissimulata, perché l'evidenza del disastro tende a essere transvalutata per mezzo di costruzioni retoriche alle quali non è affatto estraneo, ancora una volta, il vagheggiamento del potere risolutore di un singolo libero dal decadimento e immune dalla corruzione: l'eccezionale popolarità di cui è investita la figura del generale von Hindenburg non è che una delle tante articolazioni assunte a quest'altezza dal potere di suggestione della fama. Robert Musil ha scritto pagine risolutive sull'azione narcotizzante svolta da alcuni discorsi collettivi a cavallo della guerra, cogliendone a colpo sicuro la natura fondamentalmente totalitaria.

Nella cultura tedesca dei primi decenni del Novecento il dibattito sulla sostanza della personalità di rilievo e sulla portata della sua influenza si dispone intorno a una questione principale, che è

dirimente non soltanto dal punto di vista teoretico, poiché dalla sua risoluzione derivano anche concezioni differenti circa le modalità di produzione della notorietà e le implicazioni legate al suo consolidamento. Prestigio e distinzione vengono assunti come predicati soggettivi, dei quali la persona eminente è provvista in forza di una misteriosa elezione, oppure come il risultato di una proiezione che riflette i bisogni e le attese spirituali dell'ambiente circostante. Nel primo caso, l'eccellenza dell'individuo è associata a requisiti concepiti come sovraordinati e validi indipendentemente da una sanzione collettiva; essi competono alla struttura psichica del singolo e si trasmettono a chi entra in contatto con costui in presenza di un'affinità, di una disposizione a lasciarsi plasmare dalla potenza spirituale che si propaga dal nucleo di quella struttura. Il presupposto eternistico di questa visione fa sì che la personalità di valore sia considerata come conclusa e risolta ancor prima di comunicarsi all'esterno: il possesso di attitudini immaginate come appartenenti a un ordine di verità non transitorio e non discutibile la immunizza da qualsiasi necessità di sviluppo, conferendole una definitezza non migliorabile, una coerenza bisognosa soltanto di essere accettata nella sua integrità. L'influente modello elaborato da Thomas Carlyle intorno alla metà dell'Ottocento trasferisce questa concezione su alcune figure mitizzate e munite di una volontà eroica (riformatori religiosi come Lutero e John Knox, poeti come Dante e Shakespeare, condottieri e uomini politici come Oliver Cromwell e Napoleone), ponendo le condizioni per quell'idea molteplice e allargata di formatività che presidierà la *Geistesgeschichte* all'inizio del secolo successivo, e che assocerà prestigio ed eminenza alla potenza del gesto creativo, qualunque sia l'ambito – simbolico o pragma-

tico – nel quale tale potenza giunge a esplicarsi. Nel secondo caso, invece, la preminenza dell'uomo di spicco è messa in relazione ai processi sociali che conducono a concentrare su una singola fisionomia aspettative identitarie collettivamente condivise. Qui il primato non è una caratteristica autoevidente del soggetto che ne è insignito, ma è l'espressione di un consenso generale che procede, per così dire, nelle forme di un'investitura, come tramite la cessione di un mandato di rappresentanza spirituale. Una dinamica che è del tutto contraria rispetto alla precedente, e che è esposta a oscillazioni, patteggiamenti e mutamenti di segno in ragione del modificarsi del gusto, degli interessi e delle condotte dei gruppi sociali che emettono quel mandato. In un'ottica del genere, il bisogno di una personalità di eccezione precede il suo riconoscimento. Di qui in poi proverò a seguire qualcuno dei versanti lungo i quali questa discussione si sviluppa nella cultura tedesca del "fine secolo", distinguendo tra una modalità di emanazione del prestigio da una personalità dominante nella direzione della sua comunità di riferimento e una modalità di condensazione, a questa alternativa, che procede nella direzione opposta: dalla comunità verso l'individuo che appare in grado di appagare richieste di senso maturate nel bacino della vita collettiva.

L'idea che nell'esperienza del soggetto si riveli un principio di sensatezza preesistente, ostile a ogni possibile modificazione e passibile al limite di un'espansione intorno al proprio centro, non di uno sviluppo sostanziale, ha la sua base speculativa più solida in Wilhelm Dilthey e nell'interrogazione, su cui si regge tutto il suo pensiero, circa le disposizioni che determinano l'autonomia della vita dello spirito rispetto a tutte le altre forme di comprensione

della realtà e di intervento sul mondo. La capacità dello spirito di autofondarsi, pensando metacriticamente se stesso come soggetto di conoscenza distinto dal contenuto della conoscenza stessa, libera le energie necessarie a un atto di esperienza integrale, nell'esercizio del quale l'uomo percepisce se stesso in termini unitari, ma sente anche l'evidenza palpabile della realtà esterna.⁶ Questa si lascia oggettivare dal soggetto che ne fa esperienza, ma insieme, proprio perché reificata dallo sguardo di costui, sta chiusa su se stessa; si lascia plasmare e insieme mantiene il proprio impenetrabile assetto, la propria invincibile alterità. La presa che l'uomo può esercitare sul mondo, di fronte a questo suo ininterrotto ritrarsi e rivelarsi, è portatrice di conoscenza solo se non implica la mentalizzazione della realtà, la sua riduzione a un'estensione del pensiero. Ogni cognizione *della* realtà è inseparabile da un atto di esperienza *nella* realtà, la cui finalità coincide con l'intensificazione e il potenziamento della coscienza di sé come altro *dal* mondo e tuttavia come coappartenente *al* mondo. La comprensione presuppone la confidenza attiva con la realtà, il limite cognitivo del soggetto è dato dal limite posto al suo raggio di esperienza, l'azione è il più potente strumento di comprensione e organizzazione del mondo.⁷ L'*Erlebnis*, nel quale la cifra spirituale dell'individuo prende corpo

⁶ Proprio questa insolubile implicazione tra l'uomo come soggetto conoscente e la vita che dovrebbe costituire l'oggetto della conoscenza stessa, una volta risalita alla coscienza, determina per Dilthey la fine di ogni illusione metafisica circa la plausibilità di una cognizione obiettiva del mondo. Come scrive nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), «in una analisi della società umana l'uomo stesso si pone come unità vivente, sicché il suo problema fondamentale è appunto la scomposizione di tale unità vivente» (DILTHEY 1990, p. 375).

⁷ DE MUL 2019 parla di un vero e proprio incorporamento della conoscenza come tratto caratteristico della filosofia della vita di Dilthey.

adattandosi alla molteplicità del reale, contiene in sé il fermento di conoscenza che pone l'uomo e il suo ambiente in una relazione sinergica, fondata sull'implicazione reciproca.⁸ Interpretare il passato, in questo senso, significa ripercorrerlo dinamicamente,⁹ rievocare il suo principio vitale, interrogare la potenza formativa che lo ha pervaso, fare esperienza della sua energia, attualizzarne la vitalità nella consapevolezza che, se «qualunque forma di esistenza storica è relativa [...], la filosofia deve cercare l'intimo nesso delle sue conoscenze non nel mondo, ma nell'uomo».¹⁰ La categoria diltheyana di "circolo ermeneutico" rimanda a questa ininterrotta circolazione di senso, che fa dell'uomo una cosa del mondo senza ridurlo a uno stato di indistinzione e fa del mondo il risultato di una costruzione percettiva senza decomporlo nella mera fenomenologia delle sue manifestazioni materiali.

Ora, per Dilthey la chiave interpretativa di ogni esperienza del mondo, l'elemento di coesione che preesiste all'esperienza e insieme si ridefinisce nei suoi statuti fondamentali ogni volta che dall'esperienza stessa si distilla il suo portato di conoscenza, è la *Weltanschauung* dell'individuo, la forma del suo coesistere con il mondo (nel senso che «la radice ultima della visione del mondo è la vita»),¹¹ il perimetro spirituale dentro il quale il dato puramente morfologico assume l'assetto di una conoscenza strutturata e socializzabile, si fa immagine. Se il momento fondante della poesia,

⁸ Sulle soluzioni teoretiche elaborate da Dilthey per ridimensionare il tasso di soggettività evidentemente implicito nella nozione di *Erlebnis* ha scritto SAUERLAND 1972, pp. 133-144.

⁹ Cfr. THIELEN 1999, pp. 166-182.

¹⁰ DILTHEY 1991, pp. 77-78.

¹¹ Ivi, p. 78.

come Dilthey scrive nel 1887 in *Die Einbildungskraft des Dichters*, è nel vincolo che si costituisce tra l'oggetto della rappresentazione e la vita psichica del poeta (sicché «il fondamento di ogni autentica poesia è esperienza vissuta, pratica vitale»),¹² il compito ermeneutico dello storico della cultura è ricucire il tessuto primordiale di cui è composta la psicologia dei grandi creatori. Poiché l'immersione nella vita espone l'uomo alla discontinuità e alla metamorfosi, ma ciascun uomo è portatore di una tipologia cognitiva prestabilita, il fine di ogni indagine storiografica è porre in rapporto tra loro queste due spinte alla persistenza e al cambiamento, così come si rendono percepibili nell'esistenza di alcune personalità significative, riducendole a un criterio di unità che in genere si presenta al massimo grado di evidenza nelle loro opere. Dilthey stesso ha messo alla prova questi paradigmi in una ricchissima produzione saggistica destinata a fornire biografie spirituali di ingegni eminenti,¹³ da Schleiermacher a Novalis, da Dickens a Hegel, fino alla celebre raccolta intitolata *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905). Qui la sostanza della capacità poetica costituisce di fatto un'estensione della personalità dei quattro scrittori trattati (Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin), una sua articolazione specifica. Vita e opera si compenetrano tra loro, rispecchiandosi instancabilmente e innalzandosi a vicenda a una potenziata intelligenza del mondo, con l'allargarsi del cerchio dell'esperienza vissuta del poeta. Nella pagina premessa al saggio su Goethe, che sviluppa la metodologia di lavoro alla quale Dilthey intende attenersi in termini allusivi e fortemente

¹² DILTHEY 1978, p. 128.

¹³ Cfr. DE MUL 2003, D'ALBERTO 2015.

simbolici, l'intrico delle relazioni tra mondo vissuto e mondo rappresentato trova il suo punto di più elevata condensazione nell'attitudine del poeta a incorporare l'esperienza, riflettendo insieme se stesso nel contenuto di quella stessa esperienza. Soggettivando le cose del mondo, il poeta – come in un movimento alternato di sistole e diastole – oggettiva il proprio spirito e lo rende comprensibile fuori dal limite circoscritto della sua personalità individuale:

La poesia è rappresentazione ed espressione della vita. Esprime l'esperienza e rappresenta la realtà esteriore della vita. [...] In tutto quello che mi circonda rivivo ciò di cui ho fatto esperienza. [...] Questo contenuto di vita nella mia persona, nelle circostanze della mia esistenza, negli uomini e nelle cose che sono intorno a me forma il loro valore vitale, che è diverso dal valore che è loro attribuito in ragione del loro effetto. Questo e non altro è ciò che la poesia innanzi tutto mostra. Il suo oggetto non è la realtà nei termini in cui essa si presenta a uno spirito che intenda farne conoscenza, ma la natura di me stesso e delle cose, così come questa si manifesta nei nessi e nelle relazioni della vita.¹⁴

Fare storia della cultura, in questa prospettiva, presuppone l'intendimento delle leggi di sviluppo che nel corso del tempo hanno strutturato questa appropriazione della realtà tramite l'esperienza; vale a dire, la comprensione della razionalità sottesa alla vita spirituale dei grandi ingegni, del meccanismo di assorbimento del mondo che, operando nella loro psiche, ha permesso loro di incorporare il mondo senza esserne fagocitati, di trasformare se stessi senza mutare la propria intima necessità. La biografia di tali individui implica la presupposizione della loro superiorità e della loro apparte-

¹⁴ DILTHEY 2005, p. 115.

nenza a un ordine esclusivo, nel quale le tendenze fondamentali di una certa epoca appaiono in una forma ancora riconoscibile, ma sono anche trasfigurate, compresse in una configurazione sintetica che è del tutto indipendente dall'ambito specifico nel quale il potere creativo di costoro si è esplicitato. Esiste una formatività della prassi che non solo rivela il genio di chi vi si cimenta con successo, ma al pari delle opere d'arte dà la misura sia della temperatura spirituale di un determinato periodo, sia del posizionamento di questo stesso periodo in una logica evolutiva. Il cenacolo di George offre un esempio abbastanza fedele di tale orientamento. Predecessori esemplari sono individuati, oltre che nel campo delle arti, anche in quello dell'azione (da Federico II di Svevia a Napoleone), perché nell'attività dei condottieri di genio prendono corpo un principio di organica autodeterminazione e una volontà di dominio della contingenza che sono per se stessi una dimostrazione di sovranità spirituale. La dottrina del *Kreis* postula l'esistenza di una linea di continuità che collega tra loro gli uomini di eccellenza, e che l'ermeneuta illuminato ha il compito di riconoscere e rendere visibile. Di qui l'impegno che George e i suoi riversano in un programma di reviviscenza del passato attraverso la selezione di un nucleo di spiriti affini, rievocati in un vasto sistema di scritture biografiche: dal *Platon* di Heinrich Friedemann (1914) al *Goethe* di Friedrich Gundolf (1916), dal *Nietzsche* di Ernst Bertram (1918) al *Kaiser Friedrich der Zweite* di Ernst Kantorowicz (1927) e al *Dichter als Führer in der deutschen Klassik* di Kommerell (1928), questi studi hanno l'obiettivo di costruire una tradizione congeniale, ponendo il cenacolo stesso e la persona del suo fondatore a valle di tale genealogia, come compitore ma anche come superatore degli aspetti oramai non più

passibili di sviluppo.¹⁵ Queste opere si innestano su un genere di successo per riscriverne le convenzioni portanti, pretendendo di sostituire la curiosità aneddotica alla base del consumo di biografie con una rigorosa attività pedagogica, alimentata dalla persuasione – come scrive Gundolf in un saggio del 1912 decisivo per l’elaborazione di questi criteri – che «i grandi siano tali per la loro inesauribile novità, non per il loro immobile radicamento nell’antico».¹⁶ Questa ostilità alle classificazioni storiografiche correnti imprime nelle fisionomie dei biografati una singolarità che – in linea con le premesse diltheyane di tale visione – si presta a fare di loro non oggetti di una conoscenza neutrale, ma canali di una esperienza vitale, destinatari di una relazione personale: «la venerazione dei grandi uomini», proclama Gundolf, «è di tipo religioso oppure non ha alcun valore. Adoperare i grandi uomini come strumenti di diletto è più spregevole ancora che negare la loro grandezza».¹⁷

Il trattato su Goethe di Gundolf è il documento più rilevante di questa concezione ontologica del genio. Il valore aggiunto di una personalità eminente è di per sé portatore di verità e non necessita di alcuna sanzione collettiva da parte dei contemporanei. Gundolf immagina il rapporto tra il grande autore e la sua epoca nei termini di un progressivo accrescimento del raggio d’azione del primo, il quale si espande intorno al proprio asse senza mutare la propria configurazione di base e assorbendo dentro di sé livelli di realtà sempre più estesi, arrivando infine a dominare il mondo circo-

¹⁵ Su questi aspetti della produzione del cenacolo cfr. ZÖFEL 1987 e SCHEUER 2001.

¹⁶ GUNDOLF 1912, p. 2.

¹⁷ Ivi, p. 5. Cfr. THIMANN 2009.

stante e a incorporarlo nella propria illimitata capacità formativa. Lo storico della cultura è chiamato a intendere intuitivamente la sostanza di questa natura circolare e indivisa, restituendone il carattere di necessità. Per garantire e stabilizzare dal punto di vista teoretico questa conciliazione di «dinamismo del divenire e permanenza dell'essere»,¹⁸ Gundolf formula una categoria, quella di «Kräftekugel», che intende come la chiave ermeneutica necessaria per afferrare la coraltà delle forze che concorrono a determinare la potenza plastica dell'«uomo integrale». ¹⁹ Nell'ottica di questa «sfera di forze», non esiste nella psiche dell'uomo di genio alcuna distinzione tra l'esperienza della realtà e la sua rappresentazione, poiché il compimento della prima è intriso della medesima potenza di senso che innerva la seconda. Lo sviluppo temporale di tale potenza e l'insieme delle sue manifestazioni nelle opere, scrive Gundolf, sono da concepire come «irradiazioni sferiche a partire da un centro – irradiazioni che, mentre procedono, trasformano con la forza che è loro propria l'atmosfera e la materia nelle quali si imbattono». ²⁰

L'idea che fama e distinzione dipendano da caratteristiche innate del soggetto che ne è investito viene decomposta e ribaltata in una serie di studi di sociologia della cultura che pongono le basi per una classificazione scientifica delle posture collegate all'esercizio del dominio carismatico. È noto come, nella prima parte di *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Max Weber abbia sì evocato, come

¹⁸ REDL 2016, p. 220. Sul metodo storiografico di Gundolf cfr. anche OSTERKAMP 1993, RAMONAT 2004 e GEULEN - HAAS - SHOKRI - BAJOHHR 2022, pp. 110-117.

¹⁹ GUNDOLF 2023, p. 318.

²⁰ GUNDOLF 1916, p. 14.

fondamento dell'autorità carismatica, l'esistenza di una «qualità personale», ma abbia poi, nel seguito dell'argomentazione, subordinato il dispiegamento di tale qualità alla relazione che si instaura fra il leader e i suoi affiliati. Quale sia la consistenza effettiva di questa peculiarità eminente, così Weber, è «dal punto di vista concettuale del tutto indifferente», poiché il carisma si rende percepibile solo nel momento della sua attivazione, la quale non può che procedere dal modo in cui il prestigio dell'eletto viene «valutato da quanti sono sottoposti alla dominazione carismatica, dai “seguaci”». ²¹ Il riconoscimento dei subordinati porta in superficie una condizione psicologica di bisogno, che si presta a essere sanata tramite l'adesione al dispositivo autoritario governato dalla persona del dominatore dentro uno spazio di interazione – questo è un punto essenziale – che è costitutivamente «estraneo all'economia». ²² Il cedimento alla fascinazione carismatica, cioè, implica una logica indipendente dalla previsione di un guadagno definibile in termini quantitativi e si basa semmai sull'accumulazione di quanto da Bourdieu in poi si è soliti definire come “capitale simbolico”. Di qui un'ambiguità tipica del potere carismatico nel Moderno, il fatto cioè che l'individuo di eccezione, mentre guarda con disprezzo alle pratiche economiche comuni, che pretendono di condensare il valore nel suo equivalente monetario, allo stesso tempo tende a considerare legittime tutte le forme di arricchimento non generate dal lavoro regolare e ottenute invece con rendite e donazioni mecenatistiche. Un rilievo che colpisce la natura profonda del cenacolo

²¹ WEBER 1972, vol. 1, p. 140.

²² Ivi, p. 142.

di George, là dove Weber scrive che «in un vincolo carismatico di tipo innanzi tutto estetico è plausibile che la condizione considerata normale sia l'esonero dai conflitti economici attraverso la limitazione di coloro che sono in senso stretto gli eletti a individui "indipendenti sul piano economico", dunque provvisti di una rendita (così accade nel circolo di George, almeno secondo la sua finalità primaria)».²³

Questa analisi dei meccanismi di accettazione del potere carismatico e di sottomissione al dominio di una personalità sovraordinata è in un certo senso anticipata da due saggi apparsi a pochi anni di distanza tra loro, a opera di due figure eclettiche e irregolari, munite di una singolare sensibilità sismografica per le tendenze di fondo della loro epoca e capaci di costruirsi da sé un metodo di analisi plurale, collocato in una posizione di confine tra discipline eterogenee. Nel 1914 Julian Hirsch pubblica un lavoro intitolato *Die Genesis des Ruhmes*, nel quale mette a fuoco i meccanismi che in una società medializzata determinano il conseguimento di notorietà e distinzione; quattro anni dopo, confrontandosi direttamente con le tesi di Hirsch,²⁴ Edgar Zilsel ne radicalizza alcuni momenti arrivando a mettere insieme, in *Die Geniereligion*, una teoria complessiva delle implicazioni politiche accese dall'attribuzione del predicato di genialità. Questi due giovani intellettuali, che saranno accomunati da esistenze desolate e tormentose, spezzate dalla dittatura e dalla persecuzione, sperimentano assai precocemente una strategia di indagine che guarda per certi aspetti alla sociolo-

²³ *Ibidem.*

²⁴ Cfr. KÖHNE 2022.

gia simmeliana e avrà largo corso nel decennio seguente (basterà nominare Siegfried Kracauer e Walter Benjamin): essi ricercano la cifra culturale della modernità innanzi tutto nelle curvature che si affermano dentro la vita collettiva, nell'orientamento del gusto e dei consumi, nelle mode praticate dai gruppi sociali. Per dare corpo a questa intuizione, elaborano chiavi di lettura originali, intese a riconoscere i presupposti psichici dei comportamenti di massa e a cogliere il significato simbolico delle strategie di posizionamento messe in atto dagli individui e dalle formazioni in cui questi sono inseriti.

Hirsch, di origine ebraica, nasce nel 1883 a Jarocin, nel territorio della Prussia occidentale.²⁵ Studia germanistica e romanistica a Breslavia e Berlino, discute nel 1910 all'Università di Würzburg una tesi di dottorato sul poeta romantico Friedrich de la Motte Fouqué. Impiegato come docente di scuola, pubblica occasionalmente lavori di psicologia del comportamento sociale (tra cui, nel 1922, uno molto rilevante sulle basi psichiche e storico-culturali del disgusto alimentare), fino a quando nel 1935, all'entrata in vigore delle leggi razziali, viene sospeso dal servizio e costretto a emigrare. Rifugiatosi a Londra, si mantiene con lavori d'occasione e muore nel 1951. Zilsel, pure ebreo, nasce a Vienna nel 1891.²⁶ La singolarità della

²⁵ Traggo le notizie sulla vita di Hirsch dalle ricerche di D. Werle, che ha riportato l'attenzione su questa figura di pioniere. Cfr. in particolare WERLE 2010. Per le labili, ma non del tutto inconsistenti vicende della sua ricezione cfr. WERLE 2014, p. 534 e ss.

²⁶ La vita di Zilsel è molto meglio documentata di quella di Hirsch e le sue opere sono oggetto di una diffusa riscoperta. Per la ricostruzione della sua biografia cfr. RAVEN - KROHN 2003 e STADLER 2022. I lavori migliori sulle basi speculative del suo pensiero e sui nodi fondamentali delle sue teorie sociologiche si devono a D. Romizi. Segnalo in particolare ROMIZI 2019 e ROMIZI 2022.

sua prospettiva di ricerca lo pone in conflitto con le posizioni tradizionali della filosofia accademica; anche per effetto di risentimenti antisemiti non arriva a conseguire l'abilitazione (benché il lavoro steso per questa finalità, *Die Entstehung des Geniebegriffes*, sia destinato ad affermarsi come un classico della storiografia sulle origini della categoria di "genio", dalla cultura greca al Rinascimento) e svolge le proprie ricerche fuori dal circuito accademico, insegnando presso l'università per adulti di Vienna. Fa parte del "Wiener Kreis", attestandosi lungo il segmento politicamente militante del gruppo, e con l'annessione dell'Austria al Terzo Reich deve trasferirsi negli Stati Uniti, dove conduce un'esistenza di stenti, cercando inutilmente di riprendere in modo sistematico i propri lavori. Si suicida nel 1944.

Hirsch muove da una critica radicale al concetto di individuo, in accordo con le posizioni dell'empiriocriticismo di Ernst Mach: ciò che si è convenuto di chiamare "soggetto" è in realtà un costrutto epistemicamente irrilevante perché privo della minima consistenza ontologica. I predicati di eccellenza comunemente riconosciuti a un'élite di figure eminenti riflettono la prospettiva di masse di subordinati che da questo conferimento si attendono il soddisfacimento di alcuni bisogni elementari. L'interesse di Hirsch per le dinamiche che orientano le preferenze dei gruppi sociali è sostenuto dalla conoscenza della *Psychologie des foules* (1895) di Gustave Le Bon, un testo canonico per l'indagine sull'esercizio della sovranità politica nelle società di massa all'alba del Novecento; da Le Bon lo studioso ricava la persuasione che la massa disponga di una vitalità propria, che trascende la volontà dei singoli che si trovano ad agire dentro le sue maglie: «chi è inserito in una massa agisce, sente, giu-

dica diversamente da come farebbe trovandosi fuori dalla massa stessa». ²⁷ Se è vero – questo l'argomento fondamentale che Hirsch deduce dal presupposto della priorità della massa rispetto al soggetto – che i dispositivi di produzione della fama assumono come oggetto individui portati per certe loro peculiarità a distinguersi dall'ordinario, è vero anche che tali caratteristiche resterebbero improduttive e silenti se non si prestassero ad appagare alcune necessità che in un certo momento storico guidano il comportamento collettivo e polarizzano l'attenzione e il gradimento della massa.

Hirsch, la cui argomentazione appare pervasa da un costante sforzo di classificazione della materia conforme alla finalità eminentemente scientifica della sua scrittura, distingue alcune inclinazioni psichiche di base, favorevoli all'innescare dei processi di distinzione. Tali fattori, che si irradiano dalla massa nei confronti della personalità di eccezione, riguardano un naturale «bisogno di venerazione» (che Hirsch vede come una derivazione da forme di religiosità primitiva legate al culto dei morti), un «bisogno di contraddizione» che fa capo a una sorta di gusto controfattuale, di resistenza al carattere irrimediabile dei fatti compiuti (la fama universale di Napoleone, per esempio, sarebbe soprattutto la conseguenza della repentina inversione delle sue fortune, che avrebbe provocato nei contemporanei un trauma risanabile solo a patto di immaginare una conclusione della sua parabola completamente diversa da quella reale) e infine un «bisogno di condensazione», che Hirsch immagina come una concentrazione metonimica di certe capacità e certe attitudini attraverso il loro trasferimento in

²⁷ HIRSCH 1914, p. 21.

capo a un singolo individuo. Questa operazione mentale darebbe soddisfazione a un'esigenza di semplificazione volta a rendere meno complesso l'agire sociale: l'elaborazione di formule concettualmente significative e facilmente riconoscibili perché incorporate nell'esistenza di un personaggio eminente, valorizzato come il possessore per antonomasia di una certa caratteristica positiva, metterebbe a disposizione degli uomini pacchetti di informazioni necessarie per la loro esistenza dentro la collettività in una modalità compressa, velocemente memorizzabile e agevolmente gestibile. L'individuazione di un leader coincide per questo anche, scrive Hirsch, con «una necessità di tipo linguistico».²⁸

La predisposizione della massa a costruire una personalità carismatica, trasferendole dei requisiti straordinari che la collocano in una posizione dominante, resterebbe tuttavia priva di effetto – è forse la parte più interessante del ragionamento di Hirsch – se a questo processo non contribuisse «una serie di strutture e istituzioni sociali»,²⁹ la cui funzione è consolidare e mantenere il più possibile costante l'azione di quei requisiti. L'autore si riferisce in particolare all'insegnamento scolastico e alla stampa. L'allargamento dell'istruzione a corpi sociali tradizionalmente privi di fonti di acculturamento favorisce la diffusione di un sapere rudimentale e omologato, raccolto intorno ad alcune unità di senso comune. Il consenso circa l'eccellenza di alcuni individui, secondo modalità che dalla conoscenza storica del passato si estendono inevitabilmente anche al presente, è per Hirsch una delle conse-

²⁸ Ivi, p. 101.

²⁹ Ivi, p. 231.

guenze più evidenti della costituzione di una cultura trasversale e condivisa, alla quale collaborano inoltre gli interessi materiali di soggetti che operano a vari livelli nel mercato congiunto alla produzione di notorietà (case editrici, mercanti d'arte, impresari di teatro). Un sintomo tipico del culto della fama nel Moderno è la popolarità delle biografie come genere letterario di consumo. Un'osservazione che anticipa quanto in una chiave critica molto simile scriverà Siegfried Kracauer.³⁰ Hirsch identifica nel «furor biograficus»³¹ del presente una causa di indebolimento della conoscenza storica. Nella narrazione biografica allignerebbe un carattere di falsificazione generato dal sentimento di simpatia (ma anche di antipatia) che il biografo nutre nei confronti del biografato. Tutto il discorso intorno alla notorietà e alla distinzione, osserva conclusivamente l'autore, ruota intorno a questa spinta antropologicamente motivata verso l'espressione di un consenso emotivo (che per Hirsch è fondamentalmente riconducibile all'azione di un impulso mimetico), di un'adesione solidale, di un trasporto che muta facilmente in suggestione e sottomissione. L'interesse di Hirsch, peraltro, non è tanto stigmatizzare la natura autoritaria di questi processi, quanto liberarli dal presupposto eternistico rivendicato dalla *Geistesgeschichte*: la fama come effetto di una costruzione collettiva non sancisce la superiorità di un individuo eccezionale, ma fissa la congenialità di costui rispetto ai desideri sorti nelle profondità psichiche della massa.³² Il prestigio non ha

³⁰ Il saggio di Kracauer è intitolato *Die Biographie als neubürgerliche Kunstform* (1930, in KRACAUER 1977, pp. 75-80).

³¹ HIRSCH 1914, p. 212.

³² Cfr. MANDELKOW 1981, pp. 160-161.

a che fare con la natura del soggetto, ma con le declinazioni assunte dalla sua ricezione.³³

Il saggio di Zilsel si distingue per un taglio di polemica culturale molto pronunciato. Se in Hirsch predomina un'intenzione scientifica che stende sulla sua prosa una patina di neutralità, il lavoro sulla *Geniereligion* è con tutta evidenza percorso da un fremito di partecipazione al destino della propria epoca e da un moto di vera e propria indignazione politica.³⁴ Per Zilsel il culto della personalità di eccellenza è niente più che uno strumento di controllo sociale. Le sue origini risalgono alla celebrazione dell'individuo promossa dall'illuminismo settecentesco; un impulso sorto da una volontà di emancipazione e che si è tuttavia a tal punto assolutizzato da dissipare qualunque riconoscibile rapporto con la prassi. La soggettivizzazione della realtà rivendicata dal Moderno come un segno di verità e autenticità – argomenta Zilsel – ha finito per sostituire la realtà stessa con una costruzione smaterializzata e irrelata, predisposta non a essere conosciuta mediante la severità e il distacco dell'indagine critica, bensì a essere abbracciata nel gesto irrazionale e sovraccarico dell'esperienza vissuta. Una delle tesi cardinali del trattato è che l'esperienza sia appunto un mezzo fallace di accostamento al mondo, perché concentra le energie degli individui non sulla consapevole decostruzione del mondo, e cioè sulle pratiche necessarie a decodificarlo, ma sulla contingenza dello stato d'animo soggettivo.³⁵ La retorica della cre-

³³ Così R.C. Holub rubrica Hirsch come un precursore della teoria della ricezione (cfr. HOLUB 1984, pp. 48-49). Cfr. anche SCHÖTTKER 1996, pp. 550-552.

³⁴ Cfr. ROMIZI 2024.

³⁵ Cfr. NEMETH 2022.

attività come esito di un'ispirazione travolgente e come perdita di coscienza è per Zilsel il riflesso di una deriva irrazionalistica che pone la tradizionale categoria di genio al servizio di una strategia di persuasione di massa.

Il deficit di esperienza a cui il singolo è consegnato irrimediabilmente nell'infittirsi delle strutture di mediazione tipiche del Moderno attinge a una ricomposizione illusoria nei rituali di venerazione allestiti intorno ad alcune figure dominanti, la cui esistenza è presentata nel segno di una vitalità potenziata, di una compiuta sensatezza. Zilsel passa in rassegna con esercitato acume analitico le procedure parareligiose intese a generare l'impressione ingannevole che, tramite il possesso di una reliquia oppure mediante l'accesso a luoghi che all'uomo di valore sono stati familiari, sia possibile innalzare se stessi al livello di una distinzione superiore: «la venerazione che riserviamo al genio è strettamente intrecciata all'entusiasmo religioso e coincide senz'altro almeno con alcuni aspetti dell'esperienza mistica».³⁶ Il magnetismo della personalità carismatica si esercita di preferenza in una modalità profetica che implica di per sé, da parte dell'eletto, la svalutazione del presente e l'accreditamento di una promessa di redenzione che potrà avverarsi solamente in un futuro imprecisato e opaco. Questa forzata postura visionaria ha l'effetto di disattivare ogni possibile intelligenza politica del presente, determinando le condizioni per l'insorgere di forme di dominazione autoritaria. Su questo aspetto l'indagine di Zilsel assume una sofferta intonazione parenetica, sollecitando a un lavoro di critica e decostruzione del carisma, nel quale l'autore

³⁶ ZILSEL 1990, p. 53.

vede la finalità precipua di una pedagogia politica decisiva per la salvezza della civiltà:

Sia pure il mondo abitato da stupidi e saggi, artisti e ciarlatani, ignavi e gente di talento, persone degne e meschine: noi vogliamo ammettere ogni differenza, vogliamo imparare dai nostri vicini, essere loro grati, sentire insieme a loro, ridere di loro. Partecipiamo o restiamo in disparte, ma non consentiamo a nessuno di dirci che dobbiamo venerarlo. Scrolliamoci di dosso l'abito della venerazione; venerabili sono soltanto una causa e l'uomo buono – che ancora nessuna donna ha partorito.³⁷

L'estetica del Simbolismo, piena di fiducia nella capacità del creatore ispirato, è per Zilsel del tutto conforme a questa logica di asserimento. Egli le oppone una strategia di disincanto³⁸ fondata sullo schiarimento dell'alone di opacità che la circonda. Zilsel vagheggia un ideale di formatività calibrato sulla materialità degli strumenti a disposizione dell'artista e sulla definitezza dell'oggetto d'arte, il cui limite morfologico indica anche e soprattutto una cautela di ordine morale nei confronti del disordine che a Zilsel pare allignare nella cultura del presente. Di qui l'interesse per il Rinascimento, al centro di uno studio che apparirà nel 1926 col titolo *Die Entstehung des Geniebegriffes*. Nella sapienza artigianale di quella cultura lo studioso vedrà una manifestazione di misurata cognizione del mondo da opporre come antidoto alla disorientante smisuratezza del Moderno.

³⁷ Ivi, p. 178.

³⁸ Cfr. BARBIERI 2025, p. 189.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AURNHAMMER - BOLAY 2015 : A. Aurnhammer – A.-Ch. Bolay, *Stefan George in Heldenportraits*, «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft» 59 (2015), pp. 240-267.
- BARBIERI 2025 : C. Barbieri, *Edgar Zilsel. Ricerche di storia della scienza e della filosofia*, Roma, Edizioni Efestò, 2025.
- BRAUNGART 1997 : W. Braungart, *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Tübingen, Niemeyer, 1997.
- D'ALBERTO 2015 : F. D'Alberto, *Biographie und Philosophie. Die Lebensbeschreibung bei Wilhelm Dilthey*, Göttingen, V&R Unipress, 2015.
- DE MUL 2003 : J. De Mul, *Das Schauspiel des Lebens. Wilhelm Dilthey and Historical Biography*, «Revue Internationale de Philosophie» 57 (2003), pp. 407-424.
- DE MUL 2019 : J. De Mul, “*Leben erfaßt hier Leben*”. *Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)*, in *Interpreting Dilthey. Critical Essays*, a cura di E.S. Nelson, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- DILTHEY 1978 : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 6: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, zweite Hälfte: *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, a cura di G. Misch, Stuttgart, Teubner - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978⁶.
- DILTHEY 1990 : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, a cura di B. Groethuysen, Stuttgart, Teubner, 1990⁹.

- DILTHEY 1991 : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 8: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di B. Groethuysen, Stuttgart, Teubner - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991⁶.
- DILTHEY 2005 : W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 26: *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*, a cura di G. Malsch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- GEULEN - HAAS - SHOKRI - BAJOHR 2022 : E. Geulen – C. Haas – D. Shokri – H. Bajohr, *Gestalt*, in *Formen des Ganzen*, a cura di E. Geulen – C. Haas, Göttingen, Wallstein, 2022, pp. 103-137.
- GUNDOLF 1912 : F. Gundolf, *Vorbilder*, «Jahrbuch für die geistige Bewegung» 3 (1912), pp. 1-20.
- GUNDOLF 1916 : F. Gundolf, *Goethe*, Berlin, Bondi, 1916.
- GUNDOLF 2023 : F. Gundolf, *Deutsche Geistesgeschichte im 16. und 17. Jahrhundert. Deutsche Bildung von Luther bis Lessing, deutsche Geistesgeschichte von Luther bis Nietzsche*, a cura di M. Lessau – Ph. Redl – H.-Ch. Riechers, Göttingen, Wallstein, 2023.
- HAHMANN - VAZQUEZ 2022 : A. Hahmann – M. Vazquez, *Ciceronian “Officium” and Kantian Duty*, «The Review of Metaphysics» 75 (2022), pp. 667-706.
- HAHMANN - VAZQUEZ 2024 : A. Hahmann – M. Vazquez, *Cicero in the German Enlightenment*, in *Cicero as Philosopher. New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy*, a cura di A. Hahmann – M. Vazquez, Berlin, De Gruyter, 2024, pp. 391-407.

- HIRSCH 1914 : J. Hirsch, *Die Genesis des Ruhmes. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Geschichte*, Leipzig, Barth, 1914.
- HOLUB 1984 : R.C. Holub, *Reception Theory. A Critical Introduction*, London, Methuen, 1984.
- JESI 2025 : F. Jesi, *Cultura di destra*, [1979], nuova edizione a cura di A. Cavalletti, Roma, Nottetempo, 2025.
- KÖHN 2024/2025 : E. Köhn, *Schöne Jünglingsköpfe. Fotografische Porträts im George-Kreis*, «George-Jahrbuch» 15 (2024/2025), pp. 123-153.
- KÖHNE 2022 : J.B. Köhne, *Insufficient Recognition. Comparing Julian Hirsch's and Edgar Zilsel's Analyses of the Glorification of Personalities*, in *Edgar Zilsel. Philosopher, Historian, Sociologist*, a cura di D. Romizi – M. Wulz – E. Nemeth, Cham, Springer, 2022, pp. 219-242.
- KRACAUER 1977 : S. Kracauer, *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.
- MANDELKOW 1981 : K.R. Mandelkow, *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Vorüberlegungen zu dem Versuch einer Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*, in *Studien zur Goethezeit. Erich Trunz zum 75. Geburtstag*, a cura di H.-J. Mähl – E. Mannack, Heidelberg, Winter 1981, pp. 153-176.
- NEMETH 2022 : E. Nemeth, *How to Explain the Modern Personality Cult. Some Reflections on Edgar Zilsel's Studies on Modern Genius-Veneration*, in *Edgar Zilsel. Philosopher, Historian, Sociologist*, a cura di D. Romizi – M. Wulz – E. Nemeth, Cham, Springer, 2022, pp. 199-217.

- OSTERKAMP 1993 : *Friedrich Gundolf zwischen Kunst und Wissenschaft. Zur Problematik eines Germanisten aus dem George-Kreis*, in *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, a cura di Ch. König – E. Lämmert, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, pp. 177-198.
- OSTERKAMP 2002 : E. Osterkamp, *“Ihr wisst nicht wer ich bin”. Stefan Georges poetische Rollenspiele*, München, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2002.
- RAMONAT 2004 : O. Ramonat, *Demokratie und Wissenschaft bei Friedrich Gundolf und Ernst Kantorowicz*, in *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft*, a cura di B. Schlieben – O. Schneider – K. Schulmeyer, Göttingen, Wallstein, 2004, pp. 75-92.
- RAVEN - KROHN 2003 : D. Raven – W. Krohn, *Edgar Zilsel: His Life and Work (1891-1944)*, in E. Zilsel, *The Social Origins of Modern Science*, a cura di D. Raven – W. Krohn, Dordrecht, Springer, 2003, pp. XIX-XL.
- REDL 2016 : Ph. Redl, *Dichtergermanisten der Moderne. Ernst Stadler, Friedrich Gundolf und Philipp Witkop zwischen Poesie und Wissenschaft*, Köln, Böhlau, 2016.
- ROMIZI 2019 : D. Romizi, *Indeterminismus des Verstandes, Determinismus des Willens. Die wissenschaftliche Determinismusfrage bei Edgar Zilsel (1891-1944)*, in D. Romizi, *Dem wissenschaftlichen Determinismus auf der Spur. Von der klassischen Mechanik zur Entstehung der Quantenphysik*, München - Freiburg i.B., Alber, 2019, pp. 373-461.
- ROMIZI 2022 : D. Romizi, *Facts of Nature or Products of Reason? Edgar Zilsel Caught Between Ontological and Epistemic Conceptions of Natural Laws*, in *Edgar Zilsel. Philosopher, Historian, Sociologist*, a

cura di D. Romizi – M. Wulz – E. Nemeth, Cham, Springer, 2022, pp. 143-166.

ROMIZI 2024 : D. Romizi, *Edgar Zilsel's Politically Engaged Philosophy of Science (1916–1932)*, «HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science» 14 (2024), pp. 323-360.

SAUERLAND 1972 : K. Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, Berlin - New York, De Gruyter, 1972.

SCHEUER 2001 : H. Scheuer, “*Dichter und Helden*”. Zur Biographik des George-Kreises, in *Stefan George. Werk und Wirkung seit dem “Siebenten Ring”*, a cura di W. Braungart – U. Oelmann – B. Böschens-
tein, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 300-314.

SCHÖTTKER 1996 : D. Schöttker, *Theorien der literarischen Rezeption. Rezeptionsästhetik, Rezeptionsforschung, Empirische Literaturwissenschaft*, in *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, a cura di H.L. Arnold – H. Detering, München, DTV, 1996, pp. 537-554.

STADLER 2022 : F. Stadler, *From the Problem of Genius to the Integration of Philosophy, History, and Sociology of Science. Edgar Zilsel's Life and Work Viewed in the Context of Recent Historiography and Research*, in *Edgar Zilsel. Philosopher, Historian, Sociologist*, a cura di D. Romizi – M. Wulz – E. Nemeth, Cham, Springer, 2022, pp. 21-43.

THIELEN 1999 : J. Thielen, *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

THIMANN 2009 : M. Thimann, *Vorbilder und Nachbilder. Friedrich*

Gundolf (1880-1931), in *Ideengeschichte der Bildwissenschaft. Siebzehn Porträts*, a cura di J. Probst – J.Ph. Klenner, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 75-96.

WEBER 1972 : M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, vol. 1, a cura di J. Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.

WERLE 2010 : D. Werle, 'Lokaler Wissenstransfer'. *Theorien literar- und ideenhistorischer Wirkung an der Berliner Universität (Eduard Zeller, 1814-1908; Richard M. Meyer, 1860-1914; Julian Hirsch, 1883-1951)*, «Zeitschrift für Germanistik» n.s. 20 (2010), pp. 169-185.

WERLE 2014 : D. Werle, *Ruhm und Moderne. Eine Ideengeschichte (1750-1930)*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2014.

ZILSEL 1990 : E. Zilsel, *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung*, a cura di J. Dvořák, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.

ZÖFEL 1987 : G. Zöfel, *Die Wirkung des Dichters. Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft um Stefan George*, Frankfurt a. M. - Bern - New York, Lang, 1987.