

NOTE

SULLA PIÙ RECENTE FILOSOFIA EUROPEA E AMERICANA

(Contin.: v. vol. XXXI, fasc. III, pp. 188-199).

XVI.

STORICISMO E PSEUDO-STORICISMO

NELLA FILOSOFIA TEDESCA CONTEMPORANEA.

Il paese dove la discussione dei problemi della metodologia storica e della filosofia della storia interessa un più largo circolo di studiosi è ancora la Germania. La grande tradizione storiografica tedesca del secolo XIX è tuttora viva e operante ed offre alla riflessione critica un imponente materiale di lavoro, che altrove invece, come per esempio in Italia, lo studioso è costretto a rifar da sè, con sforzi personali, non sorretti dalla collaborazione e dalla comprensione del proprio ambiente di cultura. Questa differenza ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. Nel caso dell'Italia, è singolare l'ottusità degli storici di professione ai problemi filosofici e metodologici della storia, che ha la sua radice nella mancanza di una tradizione culturale. I migliori hanno creduto già assolto il loro compito col fatto del prendere a imitare i modelli e i procedimenti della storiografia tedesca, senza riflettere che questi erano il frutto di un profondo movimento di pensiero e che, accettando le conseguenze senza le premesse, essi non sarebbero stati più in grado di modificarle e di adattarle a situazioni spirituali nuove. Altri, i più, hanno ostentato e ostentano un certo disprezzo verso ogni sorta d'indagine preliminare, e, con foga di empirici zelanti, si son dati a dissodare il loro campo, senza riflettere a loro volta che, se pure i fatti storici fossero ammassati nel passato come il carbone in una miniera, uno scavo fatto alla cieca non potrebbe dar frutti comparabili a quello che fosse guidato dalla scienza e dalla perizia di un

ingegnere. Per compenso, la mancanza stessa di una tradizione ha eccitato qualche spirito più profondo a costruirsi e ad apparecchiarsi da sè gli strumenti e il materiale del proprio lavoro; e, come tutto ciò ch'è prodotto di una elaborazione personale, ha dato a quel lavoro un tratto più vigoroso e incisivo. Il caso, per citare il maggiore, della storiografia e della metodologia storica del Croce si accorda dialetticamente, cioè per ragione di contrasti, con l'ottusità filosofica della storiografia italiana.

Invece la Germania d'oggi non ha, in quest'ordine di problemi, nulla di paragonabile all'opera del Croce; ma neppur nulla che si avvicini alla verginità intellettuale dei nostri storici. Ivi la tradizione ha formato e custodito un comune patrimonio di quistioni e un minimo comun denominatore di giudizi, che rendono possibile a un certo numero di filosofi e di storici di parlarsi e d'intendersi tra loro; cosa che tra noi sarebbe follia sperare. D'altra parte però, come suole accadere particolarmente in tempi di attenuata vigoria speculativa, quella stessa tradizione, non rinnovata continuamente dall'interno, ha operato piuttosto in estensione che in intensità, smussando tutte le asprezze che son proprie dei problemi nuovi e che offrono buona presa al nuovo lavoro mentale. Il fatto che le quistioni da trattare erano già predisposte, ordinate e classificate, portava con sè il rischio di un irrigidimento scolastico e formulistico o di una svaporazione dilettantesca e frivola. Sono le due alternative immancabili a cui va incontro un pensiero che lavora in senso puramente estensivo, che cioè non ricrea da sè i suoi problemi, ma li riceve in una formulazione già data e, non potendo investirli dal centro, opera alla loro periferia, e ne ispessisce la superficie con nuovi sedimenti o v'incide bizzarri arabeschi. Queste due opposte tendenze sono principalmente esemplate in due libri della letteratura storico-filosofica tedesca degli ultimi anni: *Der Historismus und seine Probleme* del Troeltsch e *Der Untergang des Abendlandes* dello Spengler. L'uno e l'altro sono, ciascuno a suo modo, documenti del largo interesse tuttora vivo, nella cultura tedesca, pei problemi filosofici della storiografia. Quello del Troeltsch è un libro un po' opaco, massiccio, scolastico, ma coscienzioso e onesto. Un lettore ignaro delle quistioni che vi son trattate l'allontana da sè con impazienza, perchè non vi trova quell'accento individuale che può eccitare un moto d'interesse; ma un lettore esperto l'apprezza per questa stessa sua scarsa personalità, come un repertorio scolastico di problemi, come un esponente di un certo tipo dottrinale. Esso si aggira nella stessa cerchia dei problemi

trattati dai Dilthey, dai Windelband, dai Rickert, dai Weber, dagli Scheler, dagli Spranger, dai Maier; eppure non è un doppione inutile dei suoi predecessori: un motivo critico, un mutamento di prospettiva, l'accentuazione di un elemento invece di un altro, bastano a illuminare diversamente il quadro e a dar esca al pensiero di un vigile lettore. Il libro dello Spengler invece si presenta a prima vista come un libro originale: di quella originalità della quale oggi tutti parlano e che non consiste in una forza sorgiva e creativa (quindi ingenua e ignara della sua novità), ma nella voluta e consapevole inversione di un meccanismo già noto. In realtà, i problemi dello Spengler sono gli stessi problemi della storiografia tradizionale, manipolati in diverso modo con una certa abilità combinatoria, sì che sembrano nuovi e paradossali. È in fondo la stessa materia tradizionale, che nel caso precedente s'irrigidiva e solidificava, mentre nel presente si volatilizza in mille apparenze effimere e sconcertanti. Spengler è anche lui l'esemplare di un tipo: dal Chamberlain, al peggior Simmel, al Keyserling, al Friedell, ai romanzatori della storia, lo schema è identico, e non variano se non gli espedienti e l'ingegnosità. Si tratta sempre di qualche vecchio tema scientifico distaccato dal suo contesto e variamente truccato a nuovo. E forse sta qui il pericolo di questa « maniera », fatta apposta per accalappiare e irretire gl'inesperti.

L'indirizzo del Troeltsch — e più che d'indirizzo sarebbe proprio parlare di un orientamento appena iniziale — scaturisce dall'approfondimento della latente antitesi tra le due principali correnti del pensiero storiografico tedesco contemporaneo, l'una delle quali fa capo al Dilthey, l'altra al Windelband e al Rickert. Il Troeltsch trova nel Dilthey riunite insieme due anime, quella dell'epigono del romanticismo filosofico e quella del seguace dell'empirismo inglese. Di qui, il suo pensiero storiografico oscilla tra l'esigenza di una « Critica della ragione storica » e quella di una « Introduzione alle scienze dello spirito ». Nessuna delle due tendenze è riuscita ad acquistare un durevole predominio sull'altra; v'è stata piuttosto, tra di esse, una specie di ibridazione. All'ispirazione empiristica si collega il suo tentativo di una interpretazione psicologica della storia, espressa dal concetto dell'*Erlebnis*. Il compito iniziale dello storico sta nel rivivere ed animare i muti e inerti documenti della storia, nel rifonderli nella corrente della propria vita psichica, come un mezzo indispensabile per riadagiarli nella corrente della vita cosmica, da cui erano distaccati a guisa di detriti o di relitti. Ma questo concetto dell'*Erlebnis* è pieno di

ambiguità: esso pone al primo piano, nell'analisi della realtà storica, l'idea naturalistica di una corrente vitale bruta e immediata, che suggerisce analogie fallaci con la vita meramente biologica, col suo procedere fatale e irriflesso, col suo nascere crescere e morire secondo leggi fisiche inderogabili. Inoltre, l'inserzione del motivo psicologico dell'*Erlebnis* in questo tema naturalistico, mentre par che lo spiritualizzi, in realtà lo aggrava. L'anima individuale della psicologia è anch'essa una formazione naturale, un mondo chiuso, una monade senza finestre; e, a volere interpretare il divenire storico alla luce di essa, si rischia di farne un chiuso circolo e di falsificarne gl'interni rapporti e l'immanente dialettica dei suoi momenti alla stregua degli empirici e contingenti passaggi da uno stato psichico a un altro. Lungo la scia del psicologismo si arriva, nel miglior dei casi, come nella scuola del Dilthey e dello Spranger, alla concezione della storia come una rassegna di tipi e « forme della vita » e « complessi culturali » o a una « fisiognomica » dei singoli momenti del divenire: in ogni modo, all'idea di strutture statiche e rigide, che non passano l'una nell'altra, ma si esauriscono ciascuna in sè, e la cui successione pertanto è determinata da una legge trascendente. Nel peggior dei casi, poi, si arriva ai criteri informatori delle così dette storie romanzate, dove la psiche dello storico, e spesso volte la sua *dira cupido*, diviene la forma in cui si modella, nel modo più capriccioso ed arbitrario, qualunque materiale storico. D'altra parte il biologismo storiografico, che non è, nella sua genesi, se non il peggioramento naturalistico dell'indirizzo « organico » della vecchia « scuola storica » dell'età romantica, porta, nelle sue ultime degenerazioni, allo spenglerismo, cioè all'idea di una storia umana come una fauna di tipi e classi e famiglie zoologiche, affaccendate a crescere, a riprodursi e a morire, senz'altro scopo nè ragione, che il selvaggio piacere di vivere di una cieca natura. E tra le forme zoologiche dello Spengler e le forme di cultura della scuola diltheyana, v'è certamente differenza di grado, come tra l'ordine biologico e l'ordine psichico; ma in fondo, le une e le altre sono sulla stessa linea mentale.

Nessuno vorrà ritenere responsabile il Dilthey di questi pervertimenti storiografici. Per conto suo, pur avendo esordito col psicologismo, egli ha compiuto tutti gli sforzi possibili per liberarsene, o almeno per integrarlo con una visione speculativa, mutuata all'idealismo classico tedesco. Egli non tardava infatti a convincersi che « l'anima » della psicologia empirica non potesse servire da criterio d'interpretazione della storia, e vagheggiava una psicologia

di ordine superiore, che avesse per proprio soggetto, invece dell'anima, lo spirito. La distinzione tra anima e spirito, tra ψυχή e πνεῦμα che, dal neoplatonismo in poi, ha attraversato tutta la storia del pensiero ed ha trovato la sua espressione più complessa nell'idealismo moderno, non s'è eclissata dall'orizzonte filosofico europeo neppure nel periodo della più violenta reazione anti-idealistica. Noi la ritroviamo perfino nel positivismo sociologico, come distinzione tra un ordine psichico individuale e un ordine psichico collettivo, dove il secondo non è una mera somma degli elementi che costituiscono l'ordine precedente, ma un'individualità *sui generis*, che ha una propria fisionomia, una propria legge intrinseca e subordina a sè gl'individui psichici che vivono in essa. Il risveglio idealistico della seconda metà dell'800 ha giovato a riapprofondire quella distinzione: così, per l'Eucken, l'originaria autonomia delle forme spirituali in contrasto col mero divenire psichico, la loro connessione in un regno di valori universali, il loro soggettivarsi mediante un'arcanata libertà, sono segni distintivi dello spirito dall'anima. E la storia è il terreno in cui s'incontrano e s'incrociano questi due mondi: la vita dello spirito è l'intimo senso, ma non tutta la materia della storia; in questa v'è ancora posto per lo spiegamento di una mera natura animale, che si può concepire secondo le leggi naturali della psicologia e della sociologia. Anche per il Dilthey, l'*Erlebnis* psicologico non copre l'intero dominio storico; ad essa si sovrappone un *Verstehen*, un'interpretazione della vita che segue leggi mentali, cioè spirituali e non meramente psichiche, e dà luogo al problema di una ricerca delle categorie del pensiero storico, analogo a quella che Kant intraprese nella sua *Critica* per le categorie del pensiero scientifico. Ma l'originaria impostazione psicologica del problema, nella filosofia del Dilthey, ha nociuto alla realizzazione di questo ulteriore compito: la sua *Critica* della ragione storica è rimasta sempre in qualche modo attaccata all'idea di una psicologia di ordine superiore, avente per proprio soggetto lo spirito in luogo dell'anima.

In contrasto con questa corrente psicologista, la filosofia dei valori del Windelband e del Rickert ha accentuato i momenti universali e necessari del giudizio storico, sollevandoli molto al di sopra della materia empirica del divenire, in un regno di norme e di valori, che non sono mai empiricamente realizzati, ma debbono essere realizzati, cioè si adeguano non alla coscienza empirica degl'individui, ma alla coscienza universale. Se l'indirizzo psicologista, immergendosi nella corrente della vita immediata, rischiava

di smarrire il senso delle forme e dei valori spirituali, questa filosofia invece, spaziando nel cielo delle norme trascendenti, rischia di perder contatto col flusso del divenire, senza coscienza del quale neppur si dà vera storia. La scissione tra il divenire e la norma, tra l'individuale e l'universale, tra la vita e la forma, è visibile, anche più che nella dottrina del Windelband, la quale s'è limitata a una caratterizzazione molto generica dei problemi della storiografia, in quella del Rickert, che è voluta discendere fino ai particolari. Essa ha oscillato continuamente tra un dover essere astratto e un'individualità statica, senza riuscir mai a trovar la via di fecondar l'una con l'altra e quindi d'intendere la dinamica del processo storico. Essa ha cristallizzato da una parte le individualità che trapuntano il tessuto della storia, dall'altra i valori ideali, nell'incapacità di trovare una mediazione tra le une e gli altri. Il puro « dover essere » non è una valida categoria storiografica, ma appartiene a un momento diverso della vita spirituale: quello dell'azione pratica, in cui la coscienza giudica e supera ciò ch'è già fatto in vista del nuovo fare, e lo squilibrio vitale tra ciò che è e ciò che dev'essere dà continuo incremento alla vita dello spirito, che altrimenti si arresterebbe nelle posizioni di volta in volta conquistate. Ma appunto perciò bisogna che il « dover essere », per poter valere come una molla di sviluppo, sia rifiuto nell'immanenza della coscienza e presupponga una distinzione dialettica tra il pensare e il volere, tra la riflessione storica e l'azione morale. Posto invece come un criterio trascendente di giudizio dell'accaduto, diviene un inefficace ed estrinseco mezzo di valutazione moralistica. Tale, e non altro, esso è nel sistema della filosofia dei valori.

Risulta chiara così l'antitesi delle due scuole tedesche, ciascuna delle quali ha accentuato un elemento essenziale della sintesi storica a detrimento dell'altro, l'*Erlebnis* e la categoria mentale, il processo vitale del divenire e la forma che l'inalvea e l'organizza. E si spiega ancora che la coscienza di questo dissidio e l'esigenza di comporlo in una dinamica unità, abbia potuto ispirare il lavoro speculativo dei più recenti teorici della storia. Il Troeltsch, nel suo libro citato, fa un'accurata e istruttiva rassegna di alcuni di questi tentativi di mediazione, dalla dottrina del Simmel, dove il contrasto tra vita e forma è svolto nelle sue alternative più crude e nelle sue conseguenze più paradossali, ma, appunto perciò, il bisogno di una mediazione liberatrice si fa più acuto, pur non riuscendo ad appagarsi, alle dottrine di Max Weber, dello Scheler, dello Spranger e di altri. Il vizio comune che egli trova, sebbene

in diverso grado, in tutti questi tentativi, è la mancanza di una esplicita consapevolezza che solo una concezione dialettica della vita può risolvere il problema. Finchè la visione della storia, egli dice, vien posta sullo stesso piano mentale di quella delle scienze della natura, e ci si limita soltanto a puntualizzare le differenze tra una causalità secondo leggi e una causalità individuale, tra una sostanza psichica e una sostanza fisica, ogni possibilità di mediazione tra il divenire e i valori resta preclusa, e la vita, nel suo fluire, conserva un carattere di bruta e immediata naturalità, non diversa, ma analoga alla naturalità del mondo fisico. Bisogna invece, egli soggiunge, rinunciare affatto all'idea d'interpretar la storia secondo le categorie di sostanza e di causa, comunque riadattate e manipolate, ed imparare a intenderla alla luce della dialettica. Purtroppo, questo orientamento nuovo del Troeltsch è piuttosto accennato che svolto: la sua *Istorica* s'è arrestata a mezzo, all'esposizione dei presupposti storici del problema, a cui avrebbe dovuto poi far seguito una trattazione propriamente sistematica; ma la morte gli ha tolto di poter adempiere la promessa, e a noi non restano perciò che pochi sporadici documenti del suo sistema, disseminati nei prolegomeni storici.

Il capitolo che nella sua *Istorica* egli ha dedicato all'esame del pensiero hegeliano è per questo riguardo molto istruttivo. Il pregio della dialettica, com'è stata concepita da Hegel, consiste per lui nella capacità di creare una dinamica del processo storico. Finchè le individualità puntuali e i valori universali sono meramente contrapposti le une agli altri o presi e incorporati le une negli altri, non v'è possibilità di movimento e di sviluppo; bisogna invece che siano opposti e riuniti, cioè riuniti mediante la loro stessa opposizione. La storia è continua vicenda di contrasti, che continuamente si compongono nelle sintesi creatrici della coscienza umana, e che nel loro reciproco implicarsi e complicarsi danno vita a individualità di ordine superiore, famiglie, classi, stati, movimenti di cultura, religioni, istituti, ecc. È qui per il Troeltsch il momento vivo della dialettica hegeliana; il punto morto di essa, invece, sta nella soverchiante tendenza monistica, di origine spinoziana, secondo la quale tutte le individuazioni del divenire si risolvono in mere identità ed esprimono in forme diverse della coscienza sempre la stessa cosa. Così è assicurata la continuità e la necessità logica del processo; ma, non ostante ogni proposito dell'autore di apprezzare il concreto e il particolare, la realtà svanisce in una mera apparenza. Tutta la pienezza delle forme degenera in vuoti schemi; tutti i

fini, essendo identici, si annullano: non v'è che il tutto, che è fine del tutto. Questa conclusione, se può appagare una mente divina, è desolante per il comune mortale. Essa è in fondo il perfetto quietismo, come nella filosofia di Spinoza; e, se il pensiero del fine e dell'incremento del valore è più fortemente espresso in questo « mobilitato spinozismo », si tratta però sempre di un incremento della sola coscienza, non del contenuto, che è immutevolmente identico, e non fa che esprimersi con diversi gradi di pienezza, chiarezza e profondità. Non v'è mai nulla di veramente nuovo, e, malgrado tutti i contrasti, nessuna vera creazione nel mondo. Gl'individui si riducono a semplici marionette, costrette a esibirsi sopra una scena di cui nulla sanno. A ciò si aggiunge la continua oscillazione del pensiero hegeliano tra l'estemporalità puramente logica del processo da una parte e la concreta temporalità delle manifestazioni finite dall'altra, che dà al processo medesimo ora l'apparenza di un'illusione magica, ora quella di un reale spiegamento. « Tutto ciò dipende dalla costrizione della dialettica in una gnosologia e una metafisica monistica, e dalla conseguente degenerazione panlogistica ed anzi scolastica di essa. Resta però intatto e saldo il suo nucleo, l'idea cioè di una pura dinamica storica, lo sciogliersi l'uno nell'altro dell'individuale e dell'universale, l'immersersi delle serie causali prammatiche e delle finalità personali in uno strato di movimenti vitali, che non si esaurisce in esse e non può essere imprigionato nè frazionato col puro intelletto riflessivo. Resta la possibilità e la necessità di organizzare il flusso dinamico, di fissare i nodi (*Knoten-punkte*) degli sviluppi, di concepire la totalità e il ritmo delle connessioni, di mediare le opposizioni dei grandi gruppi storici, di ricercare nel diviso e nel diverso le tendenze unitarie e di scoprire i grandi raggruppamenti planetari da cui anche gl'individui traggono luce » (1).

Tutto ciò è vero, ma è molto vago. Se noi chiediamo al Troeltsch in che cosa propriamente consista il superamento del monismo spinoziano nella dialettica di Hegel, egli non ci dà mai una risposta precisa ed esauriente. E noi siamo costretti a ricostruire quella risposta coi pochi frammenti sporadici disseminati nel suo libro, senza essere del tutto certi di non attribuirgli qualcosa che non gli appartiene. Innanzi tutto, mentre per Hegel l'individuo non è che un

(1) E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. Erster Buch, Der logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen, 1922, p. 276.

semplice momento nello spiegamento logico dell'universale, per lui invece vuol essere una realtà empirica, che non si deduce da altro, ma si produce da sè e che nell'originalità della propria struttura costituisce l'insopprimibile elemento della varietà e della molteplicità nella sintesi storica. Quindi il rapporto tra gli spiriti finiti e lo spirito infinito non è d'immediata inclusione, senza resistenze e senza residui, ma è un processo lento, pieno di oscurità e di contrasti e che non dà mai risultati identici, perchè l'elemento particolare di esso reagisce in modo sempre diverso, e dà così una configurazione differente anche all'elemento universale che, per sè preso, sarebbe sempre identico (1). Un altro fattore importante di differenziamento della dialettica storica è posto in evidenza nell'ultimo libro del Troeltsch, « *Der Historismus und seine Ueberwindung* », e sta nella distinzione tra le valutazioni morali della coscienza individuale e i valori etici della coscienza storica collettiva. Si tratta qui delle due sezioni della filosofia hegeliana dello spirito, che corrispondono, rispettivamente, alla sfera dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo, e prendono i nomi di moralità e di eticità. Ora, nella concezione di Hegel, questi due momenti del processo sono disposti in ordine gerarchico, in modo che il secondo supera ed assorbe in sè il primo senza residui, e i valori storici oggettivi esercitano, di fatto, un'opprimente tirannia sulle valutazioni morali della coscienza individuale. Il Troeltsch invece spezza questa rigida gerarchia del monismo. Egli intende e illustra il contrasto immanente che v'è tra il giudizio morale della coscienza, che valuta quel che è bene e quel che male, ponendosi da un punto di vista formale ed estrastorico, come aveva già mostrato il Kant, e i valori etico-culturali che sono incarnati nelle istituzioni della storia. Ma nega ogni preconcetta superiorità di questi su quello, ed anzi è portato a capovolgere tale rapporto, vedendo nella coscienza il principio che vivifica gl'istituti etici della storia e che, con l'assolutezza dei propri giudizi, ne vince il mero relativismo e ne rende possibile la correzione, la trasformazione e lo sviluppo (2).

Questa prerogativa della coscienza morale è sentita così fortemente dal Troeltsch che gli suggerisce perfino l'idea di un « superamento dello storicismo ». È un'idea che però bisogna circoscrivere nei suoi esatti termini, per evitare facili e pericolose confusioni. Si

(1) Ibid., pp. 677, 681.

(2) TROELTSCH, *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin, 1924, p. 27 e segg.

possono intendere, e sono di fatti intese, sotto il nome di storicismo, due cose molto diverse l'una dall'altra. Storicismo può innanzi tutto significare il riconoscimento che la realtà è un processo spirituale dinamico, che nel suo corso realizza valori universali, in forme individualizzate, che mai si ripetono. Ora questo riconoscimento non è fonte di relativismo o di scetticismo, quando è compreso in una concezione filosofica che mantiene saldo il concetto dell'universalità e immutabilità dei valori formali o delle categorie spirituali costituenti lo stabile alveo in cui fluisce il divenire; e che, distinguendo una sfera della riflessione teoretica da una sfera dell'azione, non comprime l'avvenire a vantaggio del passato, cioè non toglie libertà ed autonomia alla creazione di nuova vita, da cui sorgerà nuova storia. In questa concezione, insomma, la coscienza della storicità del reale è elemento di forza e di dominio, non di schiavitù e d'ignavia: in uno storicismo rettamente inteso può e dev'essere incluso un momento vitale di superamento della storia, ed è appunto il momento dell'azione. Solo che non può trattarsi di una negazione irrazionalistica, che farebbe dell'azione stessa un miracolo arbitrario (come pretendono i così detti attivisti), ma di una negazione dialettica, che porta al foco dell'azione un contenuto storico posseduto e vivificato dalla coscienza dell'agente. Ogni azione è così, nel tempo stesso, storica, in quanto s'innesta in una situazione concreta e determinata; antistorica, o meglio sopra-storica, in quanto muta e trasfigura il già fatto nel nuovo fare. E questa trasfigurazione è possibile, poichè il contenuto storico che si brucia nell'azione è dominato e giudicato dalla coscienza dell'agente, la quale, avvertendo il vitale squilibrio tra i valori già cristallizzati nella storia fatta e i valori puri, ideali che essa stessa coglie nella propria essenza spirituale, trova qui l'impulso al nuovo agire. Nulla di più falso, quindi, che il concepire lo storicista come il *laudator temporis acti*, o lo scettico assertore della vanità di ogni nuovo sforzo umano e del « nulla di nuovo sotto il sole ». Lo storicista è come ogni uomo, come ogni vivente, proteso intensamente in avanti, verso il futuro; solo che per lui questo sforzo non deriva da una mera tensione vitale, cieca e irriflessa, ma è uno sforzo consapevole, in cui confluiscono le forze della storia, e in cui perciò la sua individualità esprime un'individualità più ricca e complessa.

Ma v'è uno storicismo deteriore, il quale si connette a una filosofia non spiritualistica, e quindi non articolata nei suoi elementi, che fa coincidere la storia col mero divenire naturale, cioè con un flusso indiscriminato e fatale, su cui la coscienza non può eserci-

tare nessun dominio e produrre nessuna modificazione, perchè essa stessa non è che un momento effimero del suo corso. A questo storicismo manca ogni idea di valori o categorie universali; quindi esso afferma che la verità, la bellezza, la bontà sono formazioni contingenti e caduche, e che tutto ciò che l'uomo può operare con purezza d'animo, con sacrificio personale, con profondità di mente, con serietà di preparazione, equivale in fondo a qualunque altra cosa, perchè nulla al mondo può emergere dal comune relativismo dei valori terreni. E manca ad esso ogni criterio di distinzione dialettica tra la riflessione e l'azione; donde segue che, poichè ogni azione vale l'altra, e tutte sono egualmente predeterminate dalla necessità del corso materiale, tanto vale agire alla cieca o non agire affatto. Un attivismo brutale, che tutto vuol mutare per il gusto del mutare, o un conservatorismo scettico che tutto vuol conservare, per la convinzione che il mutamento è vano, sono le due conseguenze opposte, ma in fondo identiche, dell'estremo relativismo storico.

Se lo storicismo vien preso in questo secondo senso, si spiega che la visione storica della vita che il Troeltsch vagheggia prenda per sua insegna il « superamento » dello storicismo e che essa faccia bersaglio costante delle sue critiche la degradazione relativistica dei valori della storia. Ora, è accaduto appunto questo, negli ultimi anni: che lo storicismo, nel primo senso da noi spiegato, come oggetto di operosità scientifica e criterio di disciplina spirituale di una ristrettissima aristocrazia intellettuale, è stato segregato, ed anzi in parte si è segregato da sè stesso, dagli interessi pandemici della comune cultura; sì che quel che circola nel mondo sotto il suo mentito nome e nelle sue mentite spoglie, non è che la sua contraffazione pseudo-dottrinale. Per limitarci alla Germania, lo storicismo contro il quale il Troeltsch implicitamente (e talvolta anche esplicitamente) polemizza, è quello che ha trovato, nel passato decennio, la sua espressione più rumorosa nella filosofia dello Spengler. Non mette conto dar di quest'ultima una esposizione particolareggiata; basta, per intenderne il principio generatore, considerare in essa la sistematica alterazione dei concetti della filosofia idealistica, cioè il loro spostamento sopra un piano mentale molto diverso da quello a cui erano appropriati. Anche per lo Spengler, come pei maestri dello spiritualismo contemporaneo, la realtà è storia, processo, divenire, e il mondo della storia si oppone al mondo della natura, come ciò che diviene a ciò ch'è divenuto (1), come l'interiorità temporale.

(1) SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1929, p. 6.

all'esteriorità spaziale (1). Anche per lui, lo studio della storia è filosofia, perchè non v'è pensiero che non spazi in un orizzonte storico determinato, nè problema che non sia simbolo ed esponente di vita (2). Ed egli si crede perfino il nuovo Kant del nuovo storicismo, perchè, non diversamente dal suo predecessore, anche lui ha un copernicanismo da far valere contro la storiografia tolemaica del passato, che poneva l'uomo occidentale al centro della visione storica del mondo, trascurando le formazioni planetarie delle rimanenti culture (3). Ma se si scrosta un po' questa vernice filosofica, si resta stupiti nel vedere a nudo il materiale che essa ricopriva. Se la realtà è storia, sarebbe lecito argomentare che essa non è un lavoro vano che ricomincia sempre daccapo, ma è un'opera che ha un proprio senso e valore, che s'accresce e si arricchisce mediante nuove esperienze di vita, le quali si innestano alle precedenti, conservate nel vivo ricordo delle generazioni che vi collaborano. E invece leggiamo che « l'umanità non ha nessun fine, nessuna idea, nessun piano, come la specie delle farfalle e delle orchidee. L'umanità o è un concetto zoologico o è una vuota parola ». « Se si lascia scomparire questo fantasma dalla cerchia dei problemi storici, allora si scopre un'esuberante ricchezza di forme reali, una molteplicità di potenti culture... Vi sono culture, popoli, lingue, verità, dei, paesaggi, che fioriscono e invecchiano come querce e pini; vi sono molte e diverse plastiche, pitture, matematiche, fisiche, di durata limitata, ognuna chiusa in sè, come ogni specie vegetale ha i suoi propri fiori e frutti, il suo proprio tipo, dalla crescita al tramonto. Queste culture, esseri viventi di ordine più alto, crescono in una meravigliosa noncuranza dei fini, come i fiori nel campo. Esse appartengono, come le piante e gli animali, alla natura vivente di Goethe, non alla natura morta di Newton » (4).

È facile immaginare che cosa possa venir fuori da queste premesse: una morfologia, o secondo il termine usato dallo stesso Spengler, una « fisiognomica » del divenire, truccata in forme storiche. E la pretesa identità tra la storiografia e la filosofia, a sua volta non vuol significare altro se non un riaccostamento del relativismo speculativo, a fondo scettico, al relativismo dei fatti e dei

(1) Ibid., pp. 154-158.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid., p. 23.

(4) Ibid., pp. 27-28.

valori storici. Infine, il punto di vista copernicano del nuovo storicismo non consiste in altro che in una comparazione estrinseca dei diversi tipi organici, posti, al pari dei generi aristotelici, come indipendenti l'uno dall'altro. In altri termini la nuova e più alta storiografia dovrebbe ridursi al livello di una morfologia comparata, invecchiata di almeno un secolo; perchè, mentre nello studio delle piante e degli animali l'evoluzionismo biologico ha dato un nuovo senso e valore ai rapporti e alle analogie strutturali delle varie specie, la sola umanità invece sarebbe irrimediabilmente divisa in forme impenetrabili e irriducibili. Lo spirito umano, che, col sussidio dell'imitazione, della coscienza, del linguaggio, della riflessione e di mille altri mezzi di comunicazione, dovrebbe avere la possibilità di vincere, o almeno di allontanare molte delle barriere della natura, si troverebbe invece al di sotto degli organismi vegetali ed animali, che, pur con mezzi tanto minori, riescono lentamente a corrodere il ferreo meccanismo della loro natura e delle loro abitudini! Caratterizzare come naturalistica questa filosofia sarebbe un far torto alla natura, la quale è rispettosissima delle sue gerarchie organiche e non pone, p. es., i vertebrati al di sotto dei protozoi.

Nel compilare le sue storie, lo Spengler si avvale, oltre che del criterio già accennato della divisione dei generi, valido nella delimitazione estensiva delle famiglie zoologiche in cui si compendia l'umanità, anche di un altro criterio che, nell'ordine intensivo e dinamico, completa il precedente. Non si dà storia senza successione, anzi senza un nesso nella successione. Ed anche qui, conforme alla distinzione già posta tra storia e natura, egli è costretto ad escogitare per la prima una maniera di connessione analogica a quella che, nello storicismo vero e proprio, era la sintesi dialettica per Hegel o la causalità individuale per il Rickert. Per lui invece è il « destino », che lega tra loro i fatti storici, come la causalità lega tra loro gli oggetti naturali (1). Si può pensare quanta luce sia in grado di gettare sulla trama degli avvenimenti umani questo criterio ermeneutico.

Ma l'idea di una storia zoologica e quella del destino, da sole, non sarebbero bastate ad assicurare un durevole successo allo Spengler, senza una terza idea direttiva, che compendia i pregi dell'una e dell'altra: quella dell'anticipazione storica dell'avvenire che ha consentito all'autore di decretare la decadenza dell'occidente.

(1) *Ibid.*, p. 153 e sgg.

E in realtà, se le forme storiche dell'attività umana sono chiuse e impenetrabili l'una all'altra, sì che nessuno scambio e sostegno e soccorso è possibile dall'una all'altra; se nell'interno di ciascuna forma la sola legge che vige è quella di un destino cieco e inesorabile che nessuno sforzo umano può mutare, è legittimo inferire che il futuro, non meno del passato, è già tutto racchiuso nel presente, o meglio nello schema naturale che trascende egualmente tutti i tempi. A che darsi la pena per creare, con l'azione consapevole, il materiale della nuova storia? Questa storia è già fatta e narrata, perfino nei suoi particolari, con apocalittica certezza. Basta leggere le opere dello Spengler per apprendere, non solo il vaticinio della decadenza dell'occidente, ma anche la rassegna delle forme storiche che questa decadenza andrà assumendo.

Giunti a questo punto non crediamo utile proseguire l'esame dello scritto spengleriano, perchè manca ogni criterio scientifico per giudicare il valore delle costruzioni che vi son contenute. L'ingegnosità di alcune di esse è innegabile; ma l'arbitrarietà di tutto l'insieme è non meno patente. Per gustare questo tipo di letteratura, bisogna congedare le categorie del giudizio storico ed entrare in un ordine mentale del tutto diverso.

GUIDO DE RUGGIERO.