

Lo Storicismo Tedesco Contemporaneo

di [Enrico Galavotti](#)

(tratto dal sito dell'autore [HOMOLAICUS](#))

L'Ottocento è stato il secolo dei grandi storici tedeschi della politica, dell'arte, della filologia e della filosofia. Si pensi ai nomi di L. Ranke, B. Niebuhr, T. Mommsen, J. Burckhardt, K.J. Beloch, G. Droysen, E. Zeller. Proprio in questo secolo viene compiuto il paziente lavoro di raccolta sistematica e di recupero di testi letterari e papiracei concernenti gli Epicurei, gli Stoici, i Presocratici. L'Ottocento è anche il secolo che vede un portentoso sviluppo nella linguistica storica e comparata (J. Grimm e F. Bopp). Inoltre, l'interesse per la storia del diritto era stato intenso nella Scuola storica di F.C. von Savigny, che volle mostrare come le istituzioni giuridiche non siano fissate per l'eternità né abbiano carattere divino, ma siano prodotti della coscienza umana in un preciso momento storico.

In questo interesse per la storia si riscontra certamente l'influsso del Romanticismo, del suo senso della tradizione, del suo culto per la coscienza collettiva dei popoli, del suo intento di rivivere il passato nella propria collocazione storica. Lo stesso idealismo hegeliano aveva insegnato a guardare la storia come ad una totalità in sviluppo dialettico. E' sulla base di questi elementi che si forma il movimento filosofico noto col nome di Storicismo, i cui rappresentanti più autorevoli sono N. Dilthey, G. Simmel, O. Spengler, E. Troeltsch, F. Meinecke e M. Weber. A costoro spesso si aggiungono i nomi di W. Windelband e H. Rickert, i quali però si riconnettono alla "filosofia dei valori" all'interno del Neocriticismo.

* * *

1) Lo storicismo è il tentativo della filosofia "idealista" di estendere alla storia, in maniera critico-problematica (e quindi non romantico-hegeliana), la riflessione kantiana mediata dagli avvenimenti politico-sociali del '48, dalle prime crisi mondiali del capitalismo, dagli sconvolgimenti sociali che uno sviluppo dei processi capitalistici causava soprattutto in Europa occidentale e in particolare nella Germania, che aveva necessità di recuperare, rispetto a Francia e Inghilterra, il "tempo perduto". Tutti questi avvenimenti avevano portato alla ribalta l'esigenza di modificare le tradizionali filosofie della storia. Quella che meglio sembrava riflettere le nuove trasformazioni socio-economiche era il positivismo, ma la tradizione idealista decise di opporsi all'affermarsi delle scienze della natura, rivendicando ancora un ruolo centrale al "pensiero" del soggetto, che ora però diventa, con lo storicismo, "pensiero storico" di un "soggetto temporale" (cioè consapevole sì dei propri limiti, ma non disposto a lasciarsi equiparare a mero fenomeno di "natura").

2) Il "ritorno a Kant" è stato inevitabile in considerazione del fatto che il movimento del '48, che in Germania si è protratto almeno sino all'unificazione nazionale, si poneva sia come superamento del sistema hegeliano (nettamente conservatore), sia come inveramento della dialettica hegeliana (sostanzialmente rivoluzionaria). Lo storicismo è "tornato a Hegel" solo in Italia, con Croce e Gentile, ma ciò è avvenuto seguendo due direzioni: 1) la

dialettica hegeliana è stata riformata in senso conservatore, 2) tale riforma ha portato alla costituzione di uno Stato (liberale prima, fascista dopo) non meno conservatore. In Italia si è seguita questa strada perché lo storicismo, nato all'inizio del '900, si è scontrato con una "questione sociale" molto acuta, con un movimento operaio assai agguerrito, per cui un "ritorno a Kant" non sarebbe stato sufficiente per garantire l'egemonia culturale alla borghesia. In Italia lo storicismo crociano e l'attualismo gentiliano nascono opponendosi immediatamente al marxismo. Viceversa, nello storicismo tedesco la polemica con il marxismo si verificherà solo in Weber. Questo per dire che in Italia lo storicismo ebbe bisogno di darsi subito una connotazione politica, oltre che filosofica. Croce e Gentile rappresentano, del neo-idealismo filosofico e politico, le due versioni complementari: la prima ha dato più peso ai nessi della filosofia con la storia e l'estetica; la seconda ha dato più peso ai nessi della filosofia con la politica e la pedagogia.

3) Lo storicismo tedesco sorge negli ultimi due decenni del secolo scorso e si sviluppa sino alla vigilia della II guerra mondiale. La prima espressione del movimento storicistico tedesco è l'Introduzione alle scienze dello spirito di Dilthey (1883) e l'ultima significativa opera è costituita dalle Origini dello storicismo di Meinecke (1936). Pertanto l'arco di sviluppo temporale dello storicismo comprende eventi quali la I guerra mondiale e il crollo della potenza germanica, le rivoluzioni russe del 1905 e 1917, la diffusione del marxismo, la Repubblica di Weimar, la nascita del nazi-fascismo. Lo storicismo rappresenta il tentativo di mediare la tradizione idealistica della filosofia classica tedesca con il punto di vista della filosofia dell'esperienza che, muovendo dalla Francia e dall'Inghilterra, si era venuta affermando in tutta la cultura europea dalla seconda metà del sec. XIX.

4) Lo storicismo tedesco dipende dal positivismo storico in questi aspetti: a) particolare attenzione per le fonti, b) esigenza di una conoscenza oggettiva del mondo umano, c) tentativo di fondare in maniera rigorosa (epistemologica) tale conoscere. Concetti come "fatto", "prova", l'idea che esistano strumenti appositi per le verifiche, la concezione stessa di un'oggettività di fatto erano tutti elementi che derivavano dalla strumentazione dell'epistemologia positivista. A parte questo, lo storicismo si pone in antitesi al positivismo. Lo dimostra l'uso di concetti come "spirito" (per l'organizzazione degli oggetti della conoscenza), "sviluppo" (inteso non come idea di "perfezionamento", tipica delle scienze naturali). Esso cioè suppone che gli oggetti e gli strumenti della conoscenza storica abbiano un carattere specifico che li distingue da quelli della conoscenza naturale. Ad es. la natura dell'oggetto della conoscenza storica viene riconosciuta nella sua individualità, in opposizione al carattere generico, uniforme e ripetibile degli oggetti della conoscenza naturale.

5) Tuttavia la contrapposizione tra storicismo e positivismo, almeno in Germania, non sarà mai così aspra come in altri paesi. In Inghilterra, sino alla metà dell'Ottocento, si era verificata una frattura fra i nuovi ceti emergenti che sostenevano le scienze della natura e i ceti tradizionali che sostenevano le scienze dello spirito. Ciò accadrà anche in Francia sul finire dell'Ottocento. Viceversa, in Germania la contrapposizione delle due culture era stata conciliata nell'ambito delle Università. Perché? Perché lo Stato tedesco era nato come alleanza dei tradizionali ceti feudali (i grandi proprietari terrieri o junkers) con il nuovo capitale finanziario e industriale. Lo Stato era concepito come luogo privilegiato della mediazione dei conflitti tra borghesia e nobiltà. Dal punto di vista culturale la sede di tale

ricomposizione era stata individuata appunto nelle Università, soggette a un particolare legame di dipendenza dallo Stato. Fu in questo ambito che si svilupparono il positivismo borghese e lo storicismo aristocratico, non in modo separato ma influenzandosi reciprocamente.

6) Nello storicismo contemporaneo bisogna distinguere quello tedesco da quello italiano di Croce, sviluppatosi tra le due guerre mondiali e che, richiamandosi al pensiero di Hegel, critica sia la Scuola storica di von Savigny che lo storicismo tedesco. La differenza principale sta nel fatto che mentre lo storicismo tedesco rifiuta di presentarsi come un sistema abbracciante ogni aspetto del reale (avendo già pienamente acquisito il fallimento dell'impostazione totalizzante di Hegel) e preferisce porre l'accento sulla fondamentale storicizzazione (relativizzazione) di tutto il sapere dell'uomo; lo storicismo crociano invece non esita a rivendicare per sé il carattere di absolutezza e si pone come articolazione di un principio metafisico per il quale la vita e la realtà coincidono strettamente con la storia. Lo storicismo tedesco è metodologico-problematico, quello crociano è metafisico (in esso viene risolta anche la conoscenza del mondo naturale, mentre lo storicismo tedesco la considera separata da quella "spirituale" o "culturale").

7) Lo storicismo ebbe un'influenza assai scarsa sul pensiero francese e angloamericano. Questo forse è dipeso dal fatto che esso si è rivelato incapace di comprendere adeguatamente le nuove forze politico-sociali emergenti in Europa nel periodo successivo alla Rivoluzione francese. Nella sua lotta contro l'astratto universalismo giusnaturalistico, lo storicismo avrebbe posto come alternativa un atteggiamento intellettuale (aristocratico-individualistico) proprio di una società pre-democratica.

8) Viceversa il positivismo era convinto che là dove non era riuscita la filosofia idealistica sarebbero riuscite le scienze naturali. Il periodo positivista in Germania coincide appunto con una radicale trasformazione del Paese: in pochi decenni lo sviluppo industriale tedesco raggiunge vertici produttivi che eguagliano e superano quelli dei paesi europei che hanno vissuto molto tempo prima la rivoluzione industriale. Dopo il 1875, lo Stato adotta una politica protezionistica intesa a favorire il capitale tedesco sul mercato tedesco.

9) Per potersi contrapporre al positivismo, lo storicismo non poteva rifarsi in toto all'idealismo hegeliano, che era ritenuto superato, ma preferì rifarsi al kantismo, di cui si servì per stabilire anzitutto i criteri di legittimità delle varie forme del sapere, in particolare esso risale dalla conoscenza storica alle condizioni che la rendono possibile, cioè che fondano la sua validità. In questo senso esso si riconnette alle scuole contemporanee del neo-criticismo (soprattutto a quella del Baden) che rappresentano una riedizione riveduta e corretta del kantismo.

W. DILTHEY (1833-1911)

D. parte da tre esigenze diverse ma complementari: 1) quella di superare l'astratto idealismo hegeliano che soffocava l'individuo in un processo storico che gli era superiore, oggettivo, indipendente dalla sua volontà; 2) quella di recuperare il valore dell'esperienza individuale degli uomini, proiettandola in un orizzonte di storicità (è storia l'esperienza concreta degli uomini), 3) quella di superare i limiti del positivismo, che condanna gli

uomini a diventare meri ingranaggi di un meccanismo sociale e tecnico-scientifico a loro indipendente.

Con D. non è più il concetto di "storia" che permette agli uomini di "esistere" e di dare un significato alla loro vita, cioè non sono più gli uomini che devono adeguare la loro vita al processo storico per potersi sentire "esseri storici", ma è il contrario: la storia esiste in quanto è il frutto dell'attività umana, temporale, limitata di ogni singolo uomo. Da questo punto di vista D. deve essere considerato il maggior esponente dello storicismo tedesco contemporaneo e una delle fonti più importanti della problematica esistenzialistica (specie nella variante heideggeriana) e della fenomenologia husserliana.

Il pensiero diltheyano segue il movimento che dall'idealismo romantico (di cui egli avverte la crisi irreversibile), dal positivismo (di cui egli avverte, con fastidio, il vigoroso affermarsi) e dal neo-criticismo (di cui egli approva solo l'esigenza di "tornare a Kant") conduce alla formulazione dello storicismo (che avverrà negli scritti della maturità dal 1905 al 1911, cioè nel periodo in cui si stavano affermando Bergson in Francia, Bradley in Inghilterra, Croce in Italia, Husserl in Germania, James negli USA).

D. muove dal riconoscimento dell'esistenza di un complesso di discipline rivolte allo studio del mondo umano come mondo storico-sociale, e mira a trovare le condizioni della loro validità mediante un'indagine che si richiami alla critica kantiana, onde contestare ogni astratta metafisica nonché l'impostazione positivista delle scienze naturali, che tende a negare l'autonomia delle scienze dello spirito (storico-culturali).

Egli distingue chiaramente le due scienze, dicendo che quelle naturali apprendono il mondo mediante l'esperienza esterna (in maniera mediata), mentre quelle spirituali lo apprendono mediante l'esperienza interna (in maniera immediata). Le scienze dello spirito hanno a proprio fondamento l'ERLEBNIS (la vissuta esperienza qualificata dalla sua immediatezza pre-concettuale, ovvero la coscienza che l'uomo ha del suo vivere nel tempo in una sostanziale identità di soggetto e oggetto). D. quindi riconosce nell'individuo il soggetto attivo del mondo storico-sociale. Questo individuo è condizionato dai rapporti interumani, i quali possono dar luogo ai sistemi di cultura e all'organizzazione sociale. Tale condizionamento però non deve essere visto come un limite, ma come la caratteristica fondamentale che rende storica la vita degli uomini, e che, per questo, la rende veramente comprensibile. D. vuol fare della storia un oggetto di scienza, non meno della natura per il positivismo.

Negli Studi per la fondazione delle scienze dello spirito, il contributo di D. stava nell'aver impostato metodologicamente il problema, non nell'averlo risolto. In particolare, egli non era riuscito a dimostrare la corrispondenza delle categorie interpretative, di cui le scienze dello spirito fanno uso, con la struttura del mondo umano. Negli scritti successivi D. ha cercato di risolvere tale problema. Anzitutto egli ha mosso al neo-criticismo la critica d'aver impostato la propria teoria della conoscenza su una concezione dell'uomo come mero essere pensante, mentre in realtà esso è una "totalità aperta" che in sé comprende "rappresentazione-sentimento-volontà", sulla base di una connessione strutturale di "io" e "mondo": connessione che permette alla "vita psichica" del soggetto di avere una valenza storica immediata. In secondo luogo D. polemizza con la psicologia costruttiva, che si serve, nello studio della "vita psichica", dei metodi delle scienze naturali, mentre una

psicologia "descrittiva e analitica" deve partire dall'ERLEBNIS, cioè dall'esperienza vissuta nella sua immediatezza (che è base delle manifestazioni conoscitive, affettive e volitive, e quindi fondamento delle scienze dello spirito).

Naturalmente D. si rende conto del fatto che le scienze dello spirito non possono fondarsi esclusivamente sull'esperienza interna, per cui egli cerca d'integrare l'"introspezione" con l'"intendere" (comprensione degli altri individui), col "rivivere" e col "riprodurre". Le scienze dello spirito diventano la sintesi tra ERLEBNIS (individuazione) e comprensione (uniformità), nel senso che l'individuazione non viene colta di per sé, staccata dal rapporto interumano, ma come "nesso tipologico" dei due elementi opposti: l'individuazione sorge sulla base dell'uniformità attraverso il tipo.

Nell'ultimo periodo del suo pensiero, D. cercherà di sviluppare tale impostazione metodologica e gnoseologica in direzione di un approfondimento dei rapporti tra psicologia e teoria del sapere. Come già detto, per D. è dalla connessione psichica che sorge la conoscenza. Ora però egli distingue la vita psichica (che resta una totalità strutturata) in due settori: ERLEBNIS (il singolo stato di coscienza) e ERLEBEN (l'immediatezza dell'esperienza vissuta nel fluire del tempo). L'ERLEBNIS è l'unità minima del divenire interiore della coscienza, un momento singolo, concluso, indivisibile del divenire dell'ERLEBEN. E' cioè la possibilità minima di vivere una autenticità che sia coerenza di atto e contenuto. In pratica D., nell'esaminare i rapporti io/mondo, non ha cercato nel "mondo" la possibilità della libertà, ma l'ha cercata approfondendo la nozione di "vita psichica".

La fondazione delle scienze dello spirito è possibile -secondo D.- sulla base del nesso tra ERLEBEN (che è conoscenza immediata di sé), ESPRESSIONE (che è l'ERLEBEN oggettivato) e INTENDERE (l'ERLEBEN altrui). L'intendere però non è altro che un "rivivere" e "riprodurre" in se stessi l'ERLEBEN altrui. La conoscenza immediata dell'ERLEBEN diventa mediata quando dall'intendere l'ERLEBEN altrui l'io torna, retrospettivamente, al proprio ERLEBEN. In tal modo D. è convinto di poter costituire una base oggettiva all'intendere. La validità delle scienze dello spirito implica dunque la possibilità dell'errore, poiché il distacco dall'ERLEBEN consente sì il superamento dell'immediatezza, ma implica pure l'abbandono della certezza immediata in favore di una nuova certezza mediata. [La libertà cioè è possibile solo nei singoli stati immediati della coscienza; per poterlo però dimostrare oggettivamente occorre la mediazione del rapporto interumano, la quale rischia di far perdere all'io l'autenticità della certezza immediata].

D. sostiene che non ci potrebbe essere conoscenza del mondo umano se non ci fosse una fondamentale identità di soggetto e oggetto. In virtù di questa identità si può dedurre che le categorie che fanno muovere il mondo partano dalla vita stessa dell'uomo. La "critica della ragione storica" non è altro che un'applicazione al tema della storia della critica della ragion pura e pratica di Kant, con la differenza che ora l'uomo ha consapevolezza d'essere un soggetto storico e non soltanto speculativo, d'essere artefice dei processi storici e non soltanto della propria conoscenza.

Analizzando la struttura del mondo umano, D. giunge alle seguenti conclusioni: 1) il mondo umano non è soltanto ERLEBEN, ma anche spirito oggettivo, cioè un insieme di

manifestazioni dell'attività umana; 2) ogni elemento del mondo umano ha in sé la propria centralità e il proprio significato, in quanto produce valori e realizza scopi, ma secondo una logica di interconnessione degli elementi. Ciò significa che va riconosciuta la storicità del mondo umano in ogni suo aspetto. Il mondo umano viene a identificarsi con la storia (l'uniformità costituisce la base dell'individuazione e questa include quella). In pratica D. respinge ogni tentativo di considerare il mondo umano sia come una realtà che possiede il proprio significato al di sopra di sé, cioè in Valori/Scopi eternamente validi ch'essa deve realizzare nel suo corso (contro la metafisica trascendentale), sia come la manifestazione di una forza infinita che ne diriga dall'interno il movimento, prescrivendogli la sua direzione (contro la metafisica immanentistica). D. rifiuta qualunque principio incondizionato in nome della assoluta storicità o finitudine/temporalità del mondo umano.

Naturalmente, anche la filosofia, per D., è storicamente condizionata. La filosofia, come l'arte e la religione, cerca sempre di fornire una soluzione universalmente valida ai grandi "perché" della vita. L'intuizione del mondo (Weltanschauung) è appunto la base comune delle tre suddette discipline. L'atteggiamento specifico dell'arte sta nell'espressione intuitiva, quello della religione nel rapporto coll'invisibile, quello della filosofia nell'aspirazione a una validità universale. D. rifiuta categoricamente la pretesa della filosofia di ricondurre gli innumerevoli aspetti della realtà a un principio assoluto, rifiuta quindi un sistema concettuale rigorosamente organizzato, poiché esso non è che il frutto dell'ipostatizzazione di un aspetto specifico della realtà, dal quale si pretende di derivare logicamente tutti gli altri. [Il pensiero di D. non si configura mai in forma sistematica, ma come un processo continuo di ricerca, alla cui base sta una profonda unità problematica]. La filosofia per D. non deve assolutamente diventare una metafisica, come invece lo è nel naturalismo materialistico, (ove domina la categoria della "causalità": Democrito, Lucrezio, Epicuro, Hobbes, Enciclopedisti, Comte), nell'idealismo oggettivo (ove domina la categoria del "valore": in Eraclito, Stoici, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel), nell'idealismo della libertà (ove domina la categoria dello "scopo": Platone, filosofia ellenistico-romana, Cicerone, filosofia cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran). La filosofia può sollevarsi a validità universale solo se si limita ad analizzare il mondo umano quale ente storico-temporale.

Qui sta l'epilogo ed anche il limite di fondo della riflessione di D., in quanto che egli non è riuscito a formulare una definizione positiva di storicità. Resta infatti imprecisato che cosa significhi veramente per l'uomo possedere il carattere di storicità e non viene determinata la modalità del rapporto tra l'uomo e la storia. L'origine di questa ambiguità sta nell'analisi della vita psichica, nella nozione di ERLEBNIS, nella pretesa di ridurre la vita dell'uomo al singolo momento temporale (ERLEBNIS) o a una successione di momenti temporali (ERLEBEN) che si possono soltanto vivere nella loro immediatezza.

L'esperienza di libertà sembra essere cercata in una modalità esistenziale o esperienziale alquanto ridotta, momentanea, ritenuta pura, incorrotta, appunto perché non mediata dal rapporto colla storia o dalla speculazione filosofica. Paradossalmente, quanto più D. ha cercato di dare una dimensione di storicità all'io, tanto più ha affermato il valore di quest'io a prescindere da un rapporto effettivo con la storia. La storia quindi appare da un lato come un'esigenza da cui non si può prescindere, e dall'altro come un "limite" che bisogna cercare di superare.

D. non ha avuto il coraggio di sostenere che l'uomo coincide coll'insieme delle relazioni sociali che lo caratterizzano, preferendo invece salvaguardare un aspetto incontaminato dell'uomo, precedente a queste relazioni. In tal modo il suo storicismo non arriva mai a porre l'esigenza di una modifica sostanziale dei rapporti interumani. Se infatti l'uomo è determinato dai rapporti sociali che vive, e se questi rapporti sono alienanti, solo una trasformazione radicale di questi rapporti può permettere all'uomo di ritrovare la propria identità. Se invece si sostiene che nonostante l'alienazione dei rapporti sociali l'uomo conserva, seppure in forma immediata, una particella di libertà, cui può attingere quando e come vuole, allora non si avvertirà mai con urgenza il bisogno di trasformare questi rapporti e ci si limiterà a concentrare gli sforzi nella valorizzazione di quella particella di libertà (che D. chiama ERLEBNIS).

E' vero ch'egli ha cercato di accentuare il ruolo attivo del soggetto in rapporto alla storia, lasciando da parte l'affermazione della sufficienza dell'ERLEBNIS e dell'ERLEBEN, ovvero il fatto che l'uomo non è solo un mero "prodotto storico", condizionato assolutamente dalle circostanze, senza possibilità di scelta, ma anche creatore e artefice positivo della storia, tuttavia questo suo tentativo è rimasto più che altro in fieri, allo stato latente. D. ha avvertito il pericolo insorgente del relativismo storicistico, ma non per questo ha saputo risolvere l'antinomia.

La prima tendenza diltheyana verso un'inclusione relativistica dell'uomo nella storia ha trovato il suo sviluppo più conseguente in Simmel e soprattutto in Spengler; la seconda tendenza verso la creazione di una filosofia dell'uomo come essere storico è stata sviluppata da Heidegger, che è pervenuto a fondare la storicità nella temporalità (cioè nell'essere dell'esserci), ma anche in questa maniera l'esigenza diltheyana di giungere in maniera costruttiva alla definizione di storicità non è stata soddisfatta, poiché dopo la scoperta della "temporalità" che fonda la "storicità", tanto lo storicismo quanto l'esistenzialismo non sono riusciti a compiere il passo successivo, quello appunto che spiega come va vissuto il tempo perché la storia abbia un senso.

Lo storicismo tedesco successivo a D. ha proceduto sulla via o di una metafisica immanentistica (nell'ultimo Simmel e in Spengler) o di una metafisica trascendentistica (in Troeltsch e Meinecke), ma soltanto Weber ha saputo riprendere l'indagine metodologica in maniera veramente originale. In seguito lo storicismo tedesco è riuscito a penetrare anche in ambiti culturali che gli erano stati tradizionalmente estranei, come la Francia e l'Inghilterra. In Italia, quando si parla di storicismo, si tende a riferirlo alla concezione hegeliana della storia o allo storicismo crociano, che di quello hegeliano è una variante. In realtà lo storicismo idealistico rappresenta la storia come lo sviluppo di una realtà assoluta, lo spirito, in una visione romantica imperniata sull'identità di finito e infinito. Carattere fondamentale della storia è per l'idealismo la sua razionalità necessaria, cosa che lo storicismo contemporaneo mette assolutamente in discussione, in quanto non fa coincidere libertà con necessità.

G. SIMMEL (1858-1918)

Simmel infatti, dopo aver affermato che le categorie kantiane hanno solo un valore storico e non aprioristico, in quanto la possibilità della storia non può risiedere in condizioni a priori indipendenti dall'esperienza, ma risiede nella stessa esperienza, per cui le categorie

variano col modificarsi delle situazioni, nel senso che i fatti storici sono importanti non in sé ma se lo diventano per lo storico, cioè se lo storico attribuisce loro un qualche valore (il che porta a un relativismo storico assoluto); dopo questa riflessione, condotta soprattutto nell'opera *I problemi della filosofia della storia* (1892 e 1905), l'ultimo Simmel, nell'opera *L'intuizione della vita* (1918), nel tentativo di superare il limite del relativismo, accentua il significato della "vita" (intesa come concetto metafisico), avvicinandosi alle posizioni vitalistiche di Bergson e Nietzsche. Ora, per S., la vita diventa intrascendibile, oggettivamente incomprensibile: essa si separa dalla storia, essendo un divenire atemporale ininterrotto, da cui emergono le varie forme della civiltà che le si oppongono. L'opposizione però è inutile in quanto la "vita" elimina, attraverso la morte, le forme temporali del divenire che vorrebbero autonomia e indipendenza. La vita in sostanza è affetta dalla contraddizione di potersi realizzare solo in forme storiche e di non potersi esaurire in esse, dovendo superare ogni cosa creata. Tuttavia il significato di questa vita resta oscuro.

O. SPENGLER (1880-1936)

Ad un esito apocalittico è condotto il relativismo storicistico, irrigidito in una metafisica della storia, da Spengler, la cui opera più famosa è *Il tramonto dell'occidente* (1918-22). Dopo aver contrapposto al conoscere scientifico-naturalistico che, basandosi essenzialmente sulla matematica, coglie forme statiche della realtà, il conoscere storico che invece sa cogliere la realtà viva e dinamica mediante l'analogia, Spengler si serve proprio dell'analogia con il ciclo biologico per poter intendere il corso storico complessivo dell'umanità. Secondo la sua interpretazione organicistica lo sviluppo dell'umanità non sarebbe guidato da uno schema rettilineo, come per il cristianesimo, l'illuminismo e l'idealismo hegeliano, ma da una serie di "ricorsi", nei quali le diverse civiltà, al pari di un organismo biologico, ripeterebbero sempre una medesima parabola, fatta di nascita, sviluppo, decadenza e morte.

Ogni epoca, al suo nascere sarebbe determinata da un carattere di gratuità, ma quando si sviluppa è la logica della necessità che domina. Mentre cioè la natura è determinata da una necessità meccanica, la storia è determinata da una necessità organica. Ogni civiltà è fine a se stessa, chiusa, impenetrabile alla comprensione di civiltà diverse, destinata inesorabilmente a percorrere il suo cammino. Non c'è nessuna possibilità di estendere i suoi valori alle altre civiltà, poiché ogni cultura ha un proprio modo di considerare la scienza, l'etica, la filosofia: è nell'ambito di una cultura che i valori sono assoluti, al di fuori di essa i valori sono molto relativi (assolutismo relativo dei valori).

Nessuna cultura inoltre offre agli uomini alcuna possibilità di scelta, soprattutto per quanto riguarda i suoi sviluppi e il suo ciclo vitale: gli uomini possono opporsi al destino di una civiltà ma il loro fallimento è sicuro, per cui l'unica azione giustificabile è quella ispirata dal riconoscimento del destino. In campo filosofico, l'aspirazione massima alla quale il pensiero può spingersi è quella di riassumere in sé l'intero contenuto spirituale di un'epoca, non quello di formulare verità eterne.

La storia universale per S. è riassunta nelle analoghe vicende di otto civiltà (babilonese, egiziana, indiana, cinese, ellenico-romana, araba, occidentale e maya), ognuna delle quali è durata circa un millennio. Tutte sarebbero passate attraverso lo slancio creativo della

giovinezza, l'equilibrio della maturità, la decadenza della vecchiaia. La civiltà occidentale si troverebbe nel periodo della decadenza, che è uno stadio estremo e raffinato di civilizzazione, frutto della piena maturità. La crisi della decadenza occidentale si esprime soprattutto nel fatto che morale e religione sono scomparsi, il socialismo e la democrazia hanno sovvertito i rapporti naturali di potere e la classe borghese ha determinato il trionfo del denaro sullo spirito. L'ultimo atto di questa civiltà sarà un ritorno al cesarismo che prelude il ritorno allo stato primitivo.

Gli scritti posteriori di S. sono prevalentemente politici. In essi egli difende contro il liberalismo anarchico, la democrazia parlamentare e le idee del socialismo un ideale politico affine al capitalismo di stato del nazional-socialismo. Egli in pratica desiderava porre un freno alla decadenza in virtù di uno Stato autoritario fondato sul potere militare e su una classe lavoratrice disciplinata e priva di influenza politica. Quest'ideale veniva affidato all'Europa occidentale (soprattutto alla Germania) e talvolta alla "razza bianca".

Contro queste concezioni si sollevò lo storico inglese A. Toynbee, che nella sua opera *Studio della storia* (1934-39), affermò che nelle costituzioni e nello sviluppo delle civiltà non viene mai meno l'azione degli uomini, che è libera e indeterminata. L'ambiente pone una sfida e gli uomini devono trovare una risposta, ma ad ambienti più o meno simili possono corrispondere scelte molto diverse.

Viceversa, il rapporto tra il divenire storico e i valori eterni (quelli soprattutto difesi dalla religione) è il tema centrale delle ricerche di Troeltsch e Meinecke.

E. TROELTSCH (1865-1923)

La categoria storica fondamentale posta da T. è la "totalità individuale" (cfr. la struttura autocentralizzata di Dilthey). Con questa termine egli intende individui, popoli, Stati, classi, culture, religioni, ecc. La comprensione di ogni singola totalità è possibile in relazione ai valori: lo storico cioè deve determinare quanto vi è di unico e irripetibile in ogni singola totalità. Naturalmente il valore di una totalità non vale per altre totalità, poiché esiste il relativismo dei valori, e tuttavia la relatività -dice T.- ha senso se messa in rapporto a un assoluto, altrimenti conduce al nichilismo. La relatività dei valori presuppone un processo vitale dell'assoluto, che può essere colto solo in maniera relativa.

In quanto prevalentemente storico delle religioni, T. afferma che le religioni sono fatti storici individuali, storicamente condizionati, benché ci sia sempre la possibilità -dice T.- che certi eventi religiosi siano prodotti da fattori altrettanto religiosi (Weber arriverà a dire che certi eventi religiosi possono anche produrre fenomeni socio-economici). Questa indipendenza della religione dalla causalità naturale viene interpretata da T. come la presenza dell'infinito nel finito (col che egli, pur avendo di mira l'obiettivo di superare il relativismo storicistico, ricade nell'idealismo). Di conseguenza, anche il cristianesimo è una religione storica e non assoluta/rivelata, per quanto T. la consideri come la religione più "alta", quella ove la partecipazione alla verità è maggiore.

T. dunque ha preteso di respingere sia la soluzione positivista che faceva della religione uno stadio primitivo dell'umanità, sia quella romantico-idealistica che vedeva nelle diverse religioni la realizzazione di un'essenza universale. Successivamente, per influsso

di Weber, T. esaminerà i rapporti della religione da un punto di vista sociologico, rapportandola all'economia.

Suoi testi fondamentali sullo storicismo: *Lo storicismo e i suoi problemi* (1922) e *Lo storicismo e il suo superamento* (1923, postumo).

F. MEINECKE (1862-1954)

M. esordisce nel 1924 con un importante saggio sulla Ragion di Stato nella storia moderna, in cui vede nello Stato la possibilità di conciliare politicamente il KRATOS (impulso della forza/istinto di potenza) con l'ÉTHOS (responsabilità morale). Insieme essi fanno lo Stato - dice M.- e fondano la storia, ma nella Prussia bismarckiana il primo occulta completamente il secondo, e in ciò -egli dice- in parte è responsabile anche lo storicismo, con la sua relativizzazione dei valori.

L'altro importante libro, che chiude l'iter non solo del suo pensiero ma anche dello storicismo tedesco, è *La nascita dello storicismo* (1936), nel quale risulta ancora dominante la preoccupazione di mediare l'affermazione delle principali idee storicistiche con l'assolutezza dei valori. Al pari di Troeltsch, M. ritiene che tale conciliazione possa avvenire seguendo la strada che lo storicismo ottocentesco (con Goethe e Ranke soprattutto) aveva aperto: la strada che rifiuta sia la fuga romantica nel passato, sia l'attesa utopico-messianica del futuro. La terza via è quella "verticale", che consiste nel cercare di dare un senso al divenire storico vivendo il presente, cioè guardando dall'alto della propria coscienza ciò che unisce l'elemento storico con il presente, l'individualità con l'assoluto. I valori assoluti possono convivere con la storia nell'ambito della coscienza. L'individuale va concepito come un assoluto, poiché in esso l'assoluto si esprime in maniera unica.

[Rilievo critico]

Il limite fondamentale dello storicismo è che parla della storia come di un oggetto meramente speculativo. Lo storicismo non è altro che una metafisica della storia e, in questo senso, esso permane in un orizzonte idealistico. Non c'è un coinvolgimento reale del soggetto (cioè degli individui oggetto di storia e dello stesso storico) nelle problematiche sociali (che sono poi quelle che fanno veramente la storia). Lo storicismo appare come l'espressione culturale di una classe aristocratica progressista, che i processi borghesi han costretto a uscire dal proprio isolamento, cioè a confrontarsi, suo malgrado, con la dura realtà della società capitalistica emergente. In questo senso lo storicismo appare come il tentativo di mediare l'idealismo problematico (alla Kant) con la nuova realtà sociale e con i nuovi problemi e le nuove soluzioni ch'essa pone (una delle quali e forse quella dominante è il positivismo). Lo storicismo può essere accettato solo da una borghesia consapevole che il processo capitalistico non ha e non può avere uno sviluppo lineare, progressivo, senza crisi strutturali. Ma nel momento in cui esso è stato formulato una borghesia del genere ancora non esisteva, ed è forse questo il motivo dello scarso successo che tale corrente ha avuto, soprattutto fuori dai confini tedeschi (se si eccettua l'Italia, dove però lo storicismo crociano, di derivazione idealistica e non criticistica, è stato assunto consapevolmente dalla borghesia per promuovere lo sviluppo della società capitalistica non per dedurre dalle sue contraddizioni antagonistiche motivi di riflessione

critica). In ogni caso lo storicismo riflette uno sviluppo capitalistico caratterizzato da fenomeni molto complessi, che cominciano ad essere anche internazionali e che, proprio per questo, tendono a sfuggire al controllo razionale degli uomini.

[Home Page Storia e Società](#)

Bibliografia

- P. Rossi, [Lo storicismo tedesco contemporaneo](#), Edizioni di Comunità (Einaudi, Torino 1971); [Lo storicismo tedesco](#), UTET, Torino 1977.
- W. Dilthey, [Critica della ragione storica](#), Einaudi, Torino 1969
- Heidegger Martin, [Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo. 10 Conferenze \(Kassel, 16-21 aprile 1925\)](#), Guida
- D'Alberto Francesca, [Biografia e filosofia. La scrittura della vita in Wilhelm Dilthey](#), Franco Angeli
- Marinotti Amedeo, [Comprendere la vita. La realtà spirituale e l'ermeneutica in Dilthey](#), Franco Angeli
- Lombardo Mario G., [Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola](#), Il Poligrafo
- Ciriello Giovanni, [La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey](#), Liguori
- Marini Alfredo, [Materiali per Dilthey. Idee su una psicologia descrittiva e analitica](#), Franco Angeli
- Bianco Franco, [Introduzione a Dilthey](#), Laterza
- Giammusso Salvatore, [La comprensione dell'umano. L'idea di un'ermeneutica antropologica dopo Dilthey](#), Rubbettino
- Magnano San Lio Giancarlo, [Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey](#), Rubbettino
- Monceri Flavia, [Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber](#), ETS
- Cristin Renato, [Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey](#), Guida
- Matteucci Giovanni, [Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey](#), CLUEB
- Dilthey [e il pensiero del Novecento](#), Franco Angeli
- Forni Rosa Guglielmo, [Studi di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer](#), CLUEB