

La “crisi” dello storicismo e l'incompletezza del moderno*

Giuseppe Cacciatore



Topologik
EISSN
2036-5462

Cite this article:

Cacciatore, G. (2012), «La “crisi” dello storicismo e l'incompletezza del moderno», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, Issue n° 11: 1-13.

Subject Area:

Philosophical Studies

Short Biography of Giuseppe Cacciatore

Full Professor in History of Philosophy at the University of the Studies of Naples “Federico II”. He is the author of numerous works and articles and has edited a large number of volumes on the history of philosophy and on the various forms and different approaches of philosophical theories. Globally, in the research activity and consequent scientific works has followed these fundamental topics: german ‘historicismus’ (Dilthey, Humboldt, Droysen, Troeltsch, Cassirer, Rickert); italian historicism (Vico, Cuoco, Ferrari, Croce); contemporary marxism (Bloch, Lukacs, Labriola, Gramsci); contemporary Spanish and Latin-American philosophy and culture (Ortega, Zambrano, Zea); intercultural philosophy in its ethical aspects and hermeneutics. Among his recent works: *Antonio Labriola in un altro secolo. Saggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006; *L’infinito nella storia. Saggi su Vico*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2009; *Interculturalità. Tra etica e politica* (in coll. con G. D’Anna), Carocci, Roma, 2010.

Sommario: La “crisi” dello storicismo e l'incompletezza del moderno

Il saggio analizza in rapida sintesi la genesi storico-culturale e il presupposto filosofico dei concetti di «età moderna» e «mondo moderno» nelle distinte fasi delle origini, dell’apogeo e della crisi, ripercorrendone analiticamente gli articolati sviluppi in rinvio agli approcci più significativi del *Historismus*.

Parole-chiave: Coscienza storica, Individualità, Etica, Emancipazione, Razionalismo costruttivo

Abstract: The “crisis” of historicism and the incompleteness of the modern

This essay synthetically examines the historical-cultural genesis and the philosophical presupposition of the concepts of ‘modern age’ and ‘modern world’ in the distinct phases of the origins, the apogee and the crisis, retracing analytically the articulated developments in reference to the most significant approaches of the *Historismus*.

Keywords: Historical Conscience, Individuality, Ethics, Emancipation, Constructive rationalism.

L’intento della mia relazione è quello di ricostruire e reinterpretare la genesi storico-culturale e il presupposto filosofico dei concetti di «età moderna» e «mondo moderno» (visti nelle distinte fasi delle origini, dell’apogeo e della crisi), così come essi si sono manifestati in alcuni dei più noti rappresentanti del *Historismus*.

Ma, prima di entrare nel merito delle questioni è opportuno rispondere ad una domanda preliminare. Quale storicismo? Già porsi una tale domanda presuppone una visione polidimensionale dello storicismo. Che si possa, infatti, parlare di *storicismi* è risultato ormai acquisito nell’ambito della

* *Invited article*. Relazione tenuta da Giuseppe Cacciatore (Ordinario di Storia della Filosofia presso l’Università di Napoli “Federico II”) in occasione del ricevimento del Premio Internazionale per la Filosofia Karl-Otto Apel - Quinta Edizione - Parco Termale Acquaviva - Terme Luigiane, 17 settembre 2011 – Acquappesa (prov. di Cosenza), Italia.

Paper delivered by Giuseppe Cacciatore (Full Professor in History of Philosophy at the University of the Studies of Naples “Federico II”) on the occasion of the reception of the International Prize Karl-Otto Apel for the Philosophy (Fifth Edition, 2011) - Acquaviva Thermal Park - Luigiane Thermal Baths, 17th September 2011 - Acquappesa, Province of Cosenza, Region Calabria, Italy.

letteratura critica degli ultimi decenni. E tuttavia insistere sulla domanda non è vano, giacché appaiono dure a morire quelle visioni di comodo che continuano a considerare, in modo schematico e riduttivo, lo storicismo come un *unicum* indifferenziato: lo storicismo, ad esempio, “grande padre” di ogni assolutismo finalistico (tanto logico-conoscitivo ed etico-filosofico, quanto politico ed ideologico), o, ancora, lo storicismo come primaria “matrice” dei miti e delle narrazioni otto-novecentesche sul progresso, sull’illimitato campo di espansione della civiltà umana, sull’ottimistico futuro storico della libertà di individui, popoli e classi.

La rappresentazione dell’uso filosofico del termine *Historismus* è strettamente connessa al momento storico in cui, tra la fine del secolo XVIII e gli inizi del XIX, inizia a consolidarsi la scoperta della “coscienza storica” come uno dei tratti costitutivi della cultura occidentale e, ancor più, come uno degli elementi che concorrono alla determinazione del sapere storico in una sua autonoma configurazione scientifica e disciplinare. In questo senso, come è stato giustamente osservato¹, la storia del concetto e la storia della parola non sempre coincidono, nel senso che è possibile delineare – almeno a partire da Vico – una teoria e una storia del *Historismus*, prima che la parola venga codificata nel linguaggio, tanto scientifico che quotidiano. Da questo punto di vista resta valida l’osservazione generale fatta dal Meinecke, secondo il quale le origini del *Historismus* vanno ricercate, prima ancora che nella serie di formulazioni sistematiche e dottrinarie elaborate da storici e filosofi nel corso della seconda metà dell’800, in quella generale consapevolezza della scoperta di alcune categorie filosofiche costitutive della coscienza storica: sviluppo, progresso, individualità². Anche se esistono molteplici varianti del *Historismus*, si possono, però, qui distinguere due fondamentali concezioni di esso. Da un lato, il *Historismus* è stato inteso come un principio di generale rappresentazione filosofica della realtà storica, tanto nel senso di principio logico-ideale nella sua accezione idealistica, quanto in quello di principio logico-materiale nella sua versione storico-materialistica. Dall’altro lato, il *Historismus* si è caratterizzato in una stretta connessione con il processo di autonomizzazione metodologica e scientifica della conoscenza storica ed ha tentato di sostituire al principio logico costitutivo della realtà quello storico-reale dell’individualità e delle sue forme di oggettivazione e espressione. Come esemplificazione di questa

¹Cf. F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 3 e ss.

²Cf. F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* (1936), in *Werke*, Bd. III, München, 1965.

generale distinzione può valere il riferimento a due grandi studiosi e teorici del *Historismus*: Benedetto Croce e Friedrich Meinecke. Mentre il primo teorizza una stretta relazione tra logica, vita e storia fino a far diventare il *Historismus* principio logico-filosofico per eccellenza, il secondo riconduce il *Historismus* alla sua radice storico-determinata, al suo essere, essenzialmente, *Weltanschauung* di un particolare momento della cultura europea che ha il suo culmine nella costruzione della conoscenza storica come metodologia dei saperi particolari.

Non potendo qui addentrarmi in una discussione sulle diverse storie e teorie dello storicismo³, mi limito a segnalare la più generale ed immediata tra le distinzioni (e, forse, per questo, spesso trascurata o, peggio ancora, disinvoltamente non considerata): quella tra lo storicismo assoluto, evolutivo e finalistico, da un lato, e lo storicismo critico e problematico, dall'altro⁴. Lo

³Per un orientamento generale resta ancora valido il volume curato da F.BIANCO, *Il dibattito sullo storicismo*, Bologna, 1978. Sulle varie "forme" dello storicismo cf. H. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, München, 1974 (tr.it. di G. Moretto, con nota introduttiva di C. Cesa, *La filosofia della storia dopo Hegel. I problemi dello storicismo*, Napoli, 1990, in part. pp.40 e ss.). Lo studioso tedesco distingue tre principali significati: lo storicismo come «prassi scientifica» e approccio scientifico alla storia; lo storicismo come «forma di pensiero» antisistemica e generalmente contrassegnata dal relativismo; lo storicismo, infine, come visione non metafisica del mondo e come processo di storicizzazione della conoscenza, della cultura, dei valori.

Si possono poi ricordare due volumi che affrontano il tema storicismo nelle sue diverse angolazioni e prospettive: G. CACCIATORE-G.CANTILLO-G.LISSA (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano, Guerini, 1997; G. CACCIATORE-A.GIUGLIANO (a cura di), *Storicismo e Storicismi*, Bruno Mondadori, Milano, 2007. Per l'area tedesca cf.: J. RÜSEN, *Konfigurationen des Historismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993; O.G. OEXLE-J.RÜSEN (Hsgg), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Böhlau, Köln Weimar Wien, 1996; G. SCHOLTZ (Hg.), *Historismus am Ende des 20.Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Akademie Verlag, Berlin, 1997; K. E. LÖNNE (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Francke Verlag, Tübingen und Basel, 2003; O. G. OEXLE (Hg.), *Krise des Historismus-Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2007.

⁴ Faccio qui riferimento alla definizione (e con essa, naturalmente, ai suoi contenuti sistematici, come alla sue matrici e intersezioni storico-filosofiche) di «*storicismo critico-problematico*» elaborata dal Piovani fin dalla prima metà degli anni '60. «Nell'Otto e nel Novecento la storia dello storicismo è, fondamentale, storia del contrasto fra due concezioni storicistiche che, per quanto possano apparire vicine in qualche tratto, sono antitetiche: l'una sostanzialmente rivolta a restaurare nella Storia teologizzata una filosofia assoluta e universalistica, l'altra sostanzialmente rivolta a far tesoro della lezione della ricerca storica e a cercare di mettere la conoscenza storica al servizio ideale del moto della filosofia verso cognizioni desiderose di cogliere l'universale nella concretezza delle individualità viventi (...). Per indicare brevemente i termini di questo contrasto, si può parlare di contrapposizione di uno *storicismo critico* e uno *storicismo assoluto*» (cf. P.PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1963, pp.106-107; i corsivi sono miei). Il filone dello «storicismo critico-problematico» - tanto dal punto di vista dell'approfondimento e affinamento teorico, quanto da quello della sua collocazione nel contesto filosofico otto-novecentesco - è stato poi ripreso e sviluppato da F. TESSITORE (cf., tra i tanti contributi, almeno: *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, Morano, 1971; *Introduzione allo storicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1991). Mi permetto di rinviare anche a G. CACCIATORE, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993 (in part. cf. la Introduzione e il cap. III dell'Appendice, *Storia e teoria dello storicismo*). In una direzione che sottolinea le convergenze dello storicismo critico con gli orientamenti dell'esistenzialismo contemporaneo, va la ricerca

Philosophical Studies

storicismo – nella qui richiamata declinazione critico-problematica, riconducibile, per buona parte, allo storicismo tedesco contemporaneo – non è dunque assimilabile ai modelli, per così dire, “forti” delle *Weltanschauungen* storicistiche otto-novecentesche, né si riduce ad una retorica e tautologica presa d’atto della storicità di ogni esperienza umana. Esso (anche rendendo in tal modo evidente la sua maggiore consonanza alla radice kantiana e criticistica, piuttosto che a quella hegeliana ed idealistica) è scienza del limite, dei limiti, tanto sul piano filosofico-gnoseologico, quanto su quello etico. La centralità che, in questo storicismo, assume il problema della conoscenza storica riguarda non soltanto il pur rilevante aspetto della ricostruzione e comprensione delle oggettivazioni ed espressioni della vita umana, né solo l’individuazione dei metodi delle scienze storico-filologiche e politico-sociali, ma implica, altresì, una radicale riconsiderazione filosofica del rapporto tra soggetto e oggetto, individualità e alterità, io e mondo. Ciò spiega anche perché questo storicismo abbia costantemente assunto tra i suoi caratteri specifici la dimensione etica. Il tema dell’individualità, la dialettica aperta tra libertà e necessità, tra *ethos* e *kratos*, la critica delle astrazioni, a un tempo individualistiche e collettivistiche, la comprensione dell’alterità, il riconoscimento del differente, la consapevolezza del limite (nelle azioni della singola individualità, come in quelle della comunità e dello Stato), sono tutti elementi fondanti dello storicismo critico-problematico.

La definitiva dissoluzione delle filosofie universalistiche e metafisiche della storia e il conseguenziale profilarsi di una concezione critica e plurale del mondo storico consentono, dunque, di guardare al nesso tra etica e storicità senza che l’abbandono dell’universalismo e del finalismo si tramuti nel suo opposto: il relativismo. L’appello alla storia (e, con esso, il riconoscimento della centralità della scienza storica) – almeno nella prospettiva degli autori dello *Historismus* – non significa soltanto la possibilità di radicare le motivazioni morali e le esperienze etiche nella loro genesi storica, neanche solo di sapere e potere individuare i processi storici e sociali attraverso cui quelle esperienze mutano nel tempo e nel succedersi delle civiltà e delle culture. Esso sta anche e soprattutto ad indicare che un orizzonte non chiuso e non lineare della storicità lascia intatto lo spazio all’azione della creatività individuale, consente il costante riproporsi della facoltà di giudizio critico verso i valori e verso il continuo modificarsi degli stessi contenuti etici. Eticità e storicità costituivano i poli determinanti verso i quali veniva

di G.CANTILLO, *L’eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, 1993 (in part. cf. *Lo storicismo esistenziale* di Pietro Piovani, pp.311 e ss.).

Philosophical Studies

dirigendosi l'attenzione speculativa del giovane Dilthey. Essi, anche dopo un tormentato cinquantennio e alle soglie di un secolo che drammaticamente sperimentava la crisi di grandi valori (anche storicistici) e di grandi sistemi, venivano, sia pur con tragica consapevolezza, coerentemente riproposti. «La coscienza storica della *finitudine* di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana o sociale, la coscienza della relatività di ogni forma di fede è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo»⁵.

Dilthey aveva ben percepito i segni inconfondibili della crisi dello storicismo ottocentesco e aveva solo intuito come dalla dissoluzione dei valori "forti" e dall'incombere del relativismo si potesse fuoriuscire affidando una nuova centralità all'etica sociale e alla filosofia pratica. Ma Dilthey era morto proprio alle soglie di quegli eventi epocali (la guerra mondiale e la rivoluzione sovietica) che avrebbero sancito la definitiva messa in discussione di quelle teorie storico-evolutive ancora convinte di poter riproporre un sistema di valori fondato sul progresso e sulla prefigurazione del futuro. È un altro autore, anch'egli ascrivibile alla tradizione dello *Historismus*, Ernst Troeltsch, che significativamente connette la nuova situazione europea con la crisi del pensiero storico. «Noi costruiamo le nostre teorie non più al riparo di un ordine in grado di sopportare tutto e di rendere innocue anche le teorie più temerarie e provocatorie, bensì in mezzo alla tempesta del rinnovamento del mondo (...), dove ciò che sembrava avere una solenne serietà, o anche realmente l'aveva, è diventato un cumulo di carta e di vuote frasi. Ci balla infatti il terreno sotto i piedi e ci danzano intorno le diverse possibilità del divenire futuro»⁶. Non è questa la sede per riprendere, nella sua completezza, l'analisi troeltschiana della "crisi" dello storicismo e la discussione relativa alla proposta teorica che ne deriva, incentrata sulla ricerca di una sintesi tra logica formale e filosofia materiale della storia. In questa sede è sufficiente osservare che il problema della crisi dello storicismo – sulla falsariga di ciò che già Dilthey aveva indicato – e la possibilità di poter ripensare, in termini nuovi, ad una filosofia della storia appaiono significativamente connessi all'etica e alla sua determinante funzione nel mondo contemporaneo. La crisi dello storicismo, infatti, non è per Troeltsch crisi della storiografia e della ricerca storica, ma è quella, ben più grave, che si registra «nei generali fondamenti ed elementi filosofici del pensiero storico, nella concezione dei valori storici, sulla cui base dobbiamo pensare e costruire la connessione della storia»⁷.

⁵DILTHEY, *Plan der Fortsetzung*, cit., p.290 (tr.it., cit., p.383).

⁶E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., p.6 (tr.it., cit., p.55).

⁷Cf. E. TROELTSCH, *Der Historismus*, cit., p.4 (tr.it., cit., p.54).

Dunque è proprio nelle formulazioni diltheyane relative alla dissoluzione dell'immagine metafisica del mondo e alla nascita dell'età moderna o in alcune teorizzazioni troeltschiane connesse alla definizione dell'essenza del mondo moderno, si ritrovano i fondamenti teorici di una concezione della storicità e dei rapporti tra *vita e forme della scienza*, tra esperienza della *vita*, *valori e norme*, che attestano quanto poco corrette siano alcune conclusioni, le quali hanno erroneamente identificato lo storicismo con la filosofia della storia nella sua accezione negativa.

Una corretta interpretazione del *Historismus*, considerato nella sua versione critica e non assoluta, può consentire, dunque, una lettura aperta e problematica del mondo moderno, a partire dalla quale l'effetto di rinnovamento della modernità non appare più del tutto esaurito e gli itinerari del suo svolgersi non appaiono del tutto esplorati. E questo è possibile proprio nella misura in cui non si smarriscano la storicità e la criticità della ragione antidogmatica.

Prendo spunto da una affermazione di Dilthey: «Accanto alla grande tendenza che domina e pervade una intera età, dandole il suo carattere, ve ne sono altre che si contrappongono a essa. Esse mirano a conservare l'antico, osservano le conseguenze dannose dell'unilateralità dello spirito dell'epoca e si rivolgono contro di esso; se, invece, si presenta qualcosa di creativo e di nuovo, derivante da un altro sentimento della vita, allora comincia entro questo periodo il movimento *indirizzato a produrre una nuova età*. Ogni contrapposizione resta quindi sul terreno dell'età e dell'epoca; ciò che vi si oppone, ha però nel medesimo tempo la struttura dell'età stessa. In questo elemento creativo ha però inizio una nuova relazione di vita, rapporti vitali, esperienza della vita e formazione intellettuale»⁸. Dilthey usa qui il termine *neue Zeit*, a dimostrazione del fatto che «il concetto di modernità presuppone quello di tempo nuovo, sino a coincidere con esso in alcune culture, come quella tedesca, in cui [...] l'epoca moderna si chiama *Neuzeit*. Il tempo nuovo è un tempo che si stacca, anche nella periodizzazione che istituisce, dalla continuità con il passato e dal sistema di aspettative rivolto al futuro»⁹.

La ricostruzione diltheyana della nascita della «coscienza moderna» si articola in due livelli. Si tratta, da un lato, della possibile verifica del nucleo teorico del *Verstehen*, inteso come luogo «formale» di mediazione tra esperienza della vita e oggettivazione storica e, dall'altro, di una vera e propria ipotesi di lavoro storiografico (il costituirsi della *coscienza moderna*,

⁸ DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in GS, vol. VII, p.178. Tr. it., in *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1954, p.275.

⁹R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. Mari (a cura di), *Moderno postmoderno*, Milano, 1987, p.32.

scandito dalle fasi di dissoluzione della metafisica classica) che intende ricostruire il processo di formazione e fondazione delle scienze dello spirito. Tale processo rappresenta il momento più significativo di una nuova definizione dei rapporti tra scienza e intelligenza storico-sociale e di unificazione del sapere. Esso viene da Dilthey considerato nelle sue tappe cruciali: dal delinarsi delle «condizioni della coscienza scientifica moderna», al costituirsi del «sistema naturale delle scienze dello spirito», alla genesi, infine, dei basilari modelli teorici del razionalismo, del panteismo, del pensiero antropologico¹⁰. Per comprendere le generali coordinate dell'interpretazione diltheyana del moderno, è sufficiente ricordare un passo della sua recensione a *Die Kultur der Renaissance in Italien* di Burckhardt: «L'uomo moderno compare nell'Italia del Rinascimento, nella salda formazione dell'individualità, nel rapporto oggettivo con la società e con la natura, nella capacità di tener conto di ogni aspetto, nella costituzione di una autonoma vita privata, nella genesi della società come una sfera neutrale di bilanciamento delle classi, nell'innalzamento del senso personale dell'onore al posto di una oggettiva moralità»¹¹.

In Dilthey, come anche in Cassirer¹², vi è, rispetto al modello burckhardiano, il riconoscimento, a un tempo, della grande intuizione del ruolo che assume nel Rinascimento il «valore indipendente» e la «forza autonoma» della personalità, ma anche dell'esigenza di considerare come il valore di questa personalità fosse anche – come si legge nel saggio diltheyano sul «sistema naturale delle scienze dello spirito» – il «risultato di tutta una serie di movimenti economici, sociali e spirituali, ai quali aveva ultimamente recato un contributo poderoso l'umanismo (...). L'uomo si trova solo con Dio, e si foggia le sue relazioni con l'invisibile in maniera propria e col proprio lavoro. Tale risultato fu favorito dal concorso di circostanze accumulate dalla storia in guisa memorabile, e giunte a piena attività proprio in questo momento»¹³. Il riferimento al tema della società è un altro degli

¹⁰Sono questi, com'è noto, i temi posti al centro delle indagini svolte da Dilthey tra il 1891 e il 1904 e pubblicate, per lo più, nell'«Archiv für Geschichte der Philosophie». Esse sono ora raccolte, a cura di G. Misch, nel vol. II delle GS.

¹¹W. DILTHEY, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch von Jakob Burckhardt* (1862), ora in GS, vol. XI, pp. 73-74.

¹² Su questo punto rinvio a G. CACCIATORE, *Die Idee der Moderne bei Dilthey und Cassirer*, in Th. LEINKAUF (Hg.), *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Meiner, Hamburg, 2003, pp. 69-82.

¹³ Cf. DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892-1893), sta in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, 1969, vol. II, p.212. Tr. it., *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, Venezia, La Nuova Italia, 1927, vol. I, p.270.

elementi caratterizzanti l'interpretazione diltheyana del rinascimento. Il punto di partenza è costituito dal grado di «differenziazione» dei nessi finalistici della società rispetto agli schemi totalizzanti e monistici del passato ed è da questo mutamento di prospettiva nel rapporto tra pensiero e società che ha origine, sul piano, filosofico e antropologico, il processo di espansione di tutte le «energie individuali» e, su quello storico, la trasformazione politico-sociale avvenuta nelle città italiane. Insomma tutto è nuovo in questa cruciale epoca storica, tutto mostra a quali inedite conseguenze poteva portare il dispiegamento delle forze e delle iniziative umane.

Sul piano filosofico ed epistemologico, al progressivo declino della metafisica fa da riscontro, per un verso, la sempre più decisa emancipazione della conoscenza scientifica e l'evoluzione ormai inarrestabile delle scienze particolari e, per l'altro, il profilarsi di nuove concezioni antropologiche sia nella politica che nella morale. Ed il tutto si mantiene in una visione d'insieme dell'epoca fatta di continui rinvii di reciproci elementi dinamici e strutturali, giacché l'emancipazione della filosofia e della scienza ha immediati riflessi sulla vita e sul modo concreto con cui si affrontano i suoi bisogni, e l'autonomia delle scienze particolari contribuisce a determinare – come la chiama Dilthey – «quest'altra svolta dell'evoluzione intellettuale», costituita dal formarsi di una «nuova classe di individui», i letterati che si sostituiscono ai chierici.

Vi è un ultimo conclusivo momento della interpretazione diltheyana del rinascimento che qui è opportuno richiamare. Intendo riferirmi a quell'aspetto di continuità che percorre tutta l'articolata trama della formazione del mondo moderno e che vede la saldatura tra gli esiti della *Weltanschauung* rinascimentale e le origini della *Aufklärung*. Ciò che costituisce il significativo ponte di passaggio tra le due fondamentali tappe della modernità è il «razionalismo costruttivo». Esso si manifesta anzitutto nello stretto rapporto con i bisogni pratici della società, con il modificarsi delle forme della produzione, con l'introduzione di nuovi strumenti tecnici e scientifici, con l'allargamento dei commerci. «Il pensiero poteva soddisfare – scrive Dilthey nel 1893 – le richieste della vita soltanto per via di ricerche, di calcolo, di scoperte, di esperienze. E la stessa nuova società cittadina, che imponeva i nuovi problemi, possedeva anche i mezzi di risolverli. Infatti, mentre l'antico mondo aveva separato la mano che lavora dallo spirito che pensa, nella nuova società si veniva costituendo la fruttuosa alleanza tra il lavoro industriale e la riflessione scientifica. *Questa unione del lavoro con lo*

spirito ricercatore, attuata in seno ad una libera società cittadina, diede nascita all'età dell'autonomia e signoria della ragione»¹⁴.

Con Dilthey il *Historismus* trova un suo definitivo ancoraggio non più nelle filosofie metafisiche della storia (tanto nella versione idealistica quanto in quella positivista) ma in una consapevole *Lebensphilosophie*. Ma il concetto diltheyano di *Leben* non è certo da intendere nel senso dell'intuizionismo immediato o dell'irrazionalismo. Tutte le manifestazioni della vita e, dunque, anche la coscienza 'metafisica', anche il 'bisogno di universalità che si esprime' in ogni *Weltanschauung*, anche l'impenetrabile mistero che si cela dietro la vita stessa, appartengono al processo della storia e trovano la loro limitazione nell'orizzonte della temporalità. Tutto ciò che si presenta nell'*Erleben* e nelle forme della sua comprensione è la vita «als ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang (come connessione che comprende il genere umano)»¹⁵. La vita non è, allora, una essenza ontologica. Essa si presenta «als ein der menschlichen Welt eigener Tatbestand (come un fatto proprio del genere umano)». In tal modo l'originario punto di vista individuale si amplia all'insieme delle oggettivazioni della vita, a tutto il complesso della *Lebenserfahrung*. « Con questa io intendo i principi che si formano in qualsiasi ambito di persone in rapporto reciproco e che sono a esse comuni. Si tratta di asserzioni sul corso della vita, di giudizi di valore, di regole della condotta della vita, di determinazioni di scopi e di beni: il loro contrassegno sta nel fatto che esse sono creazioni della vita collettiva, le quali riguardano tanto la vita dell'uomo singolo quanto la vita della comunità»¹⁶. Insomma, il *Historismus* di Dilthey si muove nella sempre aperta dialettica tra vita e forme della sua comprensione e ciò gli consente di assumere un carattere critico e non metafisico. L'esperienza storica (e la conoscenza che di essa si sforza di fare lo storico) si risolve sempre e soltanto nei suoi processi, per i quali non è possibile ipotizzare forme di conoscenza che abbiano una validità universale. «Der Historiker – afferma Dilthey – kann nicht auf den Versuch verzichten, Geschichte aus ihr selbst zu verstehen auf Grund der Analyse der verschiedenen Wirkungszusammenhänge (Lo storico non può rinunciare al tentativo di comprendere la storia in base a se stessa, sul fondamento dell'analisi delle varie connessioni dinamiche»¹⁷. Il *historismus* così, mentre

¹⁴ Cf. DILTHEY, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert*, in G. S., vol. II, cit., pp.257-258.. Tr.it, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, cit., vol. II, p. 15.

¹⁵ Cf. DILTHEY, *Der Aufbau*, cit., GS, VII, p. 131.

¹⁶ Ivi, p. 133. Tr.it., *Critica della ragione storica*, cit., p. 216.

¹⁷ Ebd., p. 173. Tr. it., cit., p. 269.

ha perso ogni connotato ontologico e metafisico, non si risolve in pura narrazione storica, né esaurisce il suo compito nella metodologia delle scienze umane. Esso è sempre più consapevole fondazione della scienza critica della vita, che si costituisce su se stessa e sulle sue determinazioni temporali.

Negli anni '20 e '30 del nostro secolo – e ancor più nel secondo dopoguerra – si è consolidata l'immagine di una “crisi” del *Historismus*. Insieme al tramonto dei modelli “forti” delle ideologie ottocentesche, progressiste e teleologiche, insieme al consolidarsi di profili filosofici nettamente antistoricistici, prima con le diverse varianti della *Existenzphilosophie*, poi con l'imporsi dello strutturalismo, si fa sempre più strada la consapevolezza di una crisi che – come già osservava Troeltsch – non tocca soltanto le forme classiche della filosofia della storia e i metodi tradizionali della storiografia, ma gli stessi fondamenti filosofici generali del pensiero storico¹⁸. Le risposte alla crisi del *Historismus* e, in generale del pensiero storico, sono naturalmente diverse e talvolta radicalmente divergenti. La critica strutturalista ha creduto di poter privilegiare la struttura rispetto all'elemento individuale, la sincronia rispetto alla diacronia. Da parte della epistemologia di orientamento neoempiristico la critica al *Historismus* si è sviluppata sul terreno di un ripensamento unitario (non più, dunque, basato sulla distinzione tra natura e storia) dei metodi e degli oggetti della conoscenza storica. Nel quadro della filosofia analitica, poi, mentre Hempel ha teorizzato la possibilità di “leggi generali” della storia diverse solo per grado da quelle della natura, Dray ha, invece, insistito sulla peculiarità metodologica dei metodi di spiegazione della storia. Con Popper, infine, insieme agli elementi di critica al *Historismus* derivanti dalla nuova epistemologia del razionalismo critico, si è imposto un modello generalizzato di critica ai fondamenti e agli esiti metafisici del *historismus* considerato specialmente nella sua versione hegel-marxiana.

Lo storicismo della crisi, «l'esame di sé dello storicismo»¹⁹, rappresentato dalle riflessioni di Dilthey, Troeltsch e Weber, radicalizzano la critica alle forme assolute delle filosofie idealistiche e materialistiche della storia, e prendono consapevolezza, dopo Nietzsche e Heidegger, della improponibilità di ogni disegno finalistico e della riduzione del mondo storico alla temporalità e relatività di ogni esperienza. Con Weber questo storicismo della crisi giunge alla conclusione che il mondo esterno resta privo di senso e

¹⁸Cf. E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, p. 4.

¹⁹È il titolo del paragrafo conclusivo del libro di F. TESSITORE, *Introduzione allo storicismo*, cit., pp. 216 e ss.

soltanto l'agire «dotato di senso» delle storiche individualità riesce a restituire significato al mondo delle relazioni umane. La *Wertfreiheit* non è una banale e descrittiva neutralità, è la piena coscienza della morte di ogni ontologia metafisica, di ogni presupposta realtà dell'essere che si dà prima e dopo la molteplicità dei fenomeni. Non è la vittoria del relativismo, anzi è la piena esaltazione dell'agire responsabile dell'individuo chiamato ogni volta liberamente a decidere del proprio destino. «La razionalità, quale conseguenza del processo di disincanto del mondo, e la storicità costituiscono l'essenza del mondo moderno quale Weber (insieme a Troeltsch e ad altri) lo costruisce. Ciò che finisce con Weber non è la storia, razionalmente spiegabile e comprensibile, ma l'idea della storia come realtà ontologicamente esistente indipendentemente dalle esigenze e dagli interessi degli individui»²⁰.

Credo che sulla base di quanto finora si è considerato si possa affermare che solo una concezione non lineare, non dogmaticamente evolutiva e, perciò, aperta e pluralistica della storia è in grado non solo di favorire – come hanno mostrato gli esiti del filone ermeneutico dello storicismo – la comprensione logica e conoscitiva dell'alterità (delle persone come delle realtà del mondo storico-sociale), ma anche e soprattutto quella connessa al pieno riconoscimento etico della presenza delle altre persone, delle altre coscienze morali, delle altre culture, dei bisogni, dei beni e dei valori degli altri. Cosicché – come ha sostenuto Pietro Piovani, il filosofo italiano che, più d'ogni altro, ha ripreso e autonomamente sviluppato sul piano della elaborazione teoretica le conclusioni dello *Historismus* – se l'esperienza della storicità e il sapere storico costituiscono la condizione fondante della comprensione e del riconoscimento, allora «la storia educa più di ogni altra esperienza conoscitiva alla libertà, non perché sia pronta ad avallare le ottimistiche fiducie in una libertà teologalmente vincitrice nell'eterno, ma perché abitua alla considerazione del vario e del molteplice (...), cioè sospinge alla comprensione del polimorfismo individuato nella pluralità delle esistenze»²¹. Perciò si può ben dire che la concezione antitotalistica e antimetafisica della storia e l'etica pluralistica dell'individualità rinviano l'una all'altra in un continuo nesso di interdipendenza. Gli individui costruiscono le forme storiche della loro presenza nel mondo, e, nell'inarrestabile flusso della vita, rinunciando alla definizione di astratte sintesi universalistiche, proprio perché riconoscono la vera universalità nell'essenza dell'individualità e nei suoi costitutivi legami intersoggettivi. Per questo, come ancora Piovani afferma, «l'universalità

²⁰Ivi, p. 206.

²¹Cf. P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1966, p. 235.

dell'individuale si trova e si conferma nell'esistenza storica»²². E questo ritrovarsi, questo riconfermarsi, testimoniano che se uno storicismo (inteso non certo come *Weltanschauung*, ma come discorso critico-filosofico sulla storia) è ancora possibile, esso non può essere che *storicismo etico*, uno storicismo che guarda alla storia come luogo originario di esistenze individuali portatrici di valori e di differenze che si collaudano e si misurano nel confronto pluralistico delle scelte pratiche e delle condotte di vita degli individui, delle comunità e delle società.

In conclusione, vorrei sostenere che proprio grazie ad una prospettiva storicistica di segno critico-problematico si può ancora pensare la modernità (al di là di ogni fatalistica resa alle tante declinazioni della post-modernità e di ogni altro possibile "post") nel senso di ciò che Dahrendorf definiva come «rivoluzione incompiuta del moderno»²³, o di ciò che Habermas designava, agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, come un «progetto incompiuto» della modernità²⁴. Sia pur resi consapevoli ed esperti, grazie alla corrosiva critica di Adorno e Horkheimer, delle profonde ferite prodotte sul corpo dell'umanità proprio dalle radicalizzazioni di una mentalità razionalistica e astrattamente illuministica che ha pervertito proprio l'originario senso di liberazione dell'individuo, di ogni individuo, si può affermare che il recupero del progetto incompiuto del moderno significa proprio rivendicare la possibilità di un nuovo umanesimo e di un nuovo illuminismo contro le tesi, ormai dilaganti in modo preoccupante, del nichilismo egoistico e mercantile, del relativismo radicale, e dell'apparente oggettività del realismo politico ed economico. Insomma, come ancora Dahrendorf giustamente suggerisce, quel primo decisivo passo della modernità, avanzato dagli uomini del Rinascimento e compiutamente reso saldo nell'immagine kantiana della fuoriuscita dell'uomo dallo stato di minorità, ha «risvegliato forze» e creato strutture «di cui viviamo ancora oggi»²⁵.

²²Cf. P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1981, p.118.

²³ Cf. R. DAHRENDORF, *Fragmente ines neuen Liberalismus*, Stuttgart, 1987

²⁴ Cf. J. HABERMAS, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M., 1981, pp. 444-464. Ma cf. anche ID., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., 1985.

²⁵ Ho affrontato questo tema nel mio saggio *Dahrendorf e la "rivoluzione incompiuta del moderno"*, in "Prospettive settanta", XII, n.s., 1990, 1-2, pp. 176-190. Ma cf. anche DAHRENDORF, *The Modern Social Conflict. An essay on the Politics of Liberty*, New York, 1988. Qui il sociologo-filosofo liberale non costruisce alcuna apologia del moderno. Anzi, di esso egli analizza le contraddizioni più acute (prima fra tutte quella tra crescita economica e povertà) e, tuttavia, non rinuncia alla polemica verso alcune delle posizioni più estreme del post-modernismo. «Le forze della modernità sono robuste come sempre. E, inoltre, basta un passo per scivolare da sentimenti post-moderni in sentimenti anti-moderni. Dei quali ultimi, abbiamo fin troppi esempi. Il nuovo fondamentalismo non è altro che la versione estrema di una politica di disperazione culturale, e questa è sempre stata incompatibile con una politica della libertà. C'è ancora molta strada da fare per realizzare una società civile a livello mondiale, e con essa saremmo andati molto più avanti» (cito dalla tr. it., *Il conflitto sociale della modernità*, Bari, 1989, pp. XII e ss.).

Ho fatto così, alla fine, riferimento ad autori che, pur non riconducibili allo storicismo sia pur critico e non finalistico, non considerano concluso il moderno e combattono decisamente, sul piano delle ipotesi teoriche come su quello delle scelte di filosofia pratica, ogni idea di fine della storia e della modernità. Ciò che vale ancora, anche per autori come Habermas e Dahrendorf, è l'antico e classico problema del senso della storia. Certo non si tratta di considerare l'evento storico come un dato già dato in uno schema preconstituito dell'infinito progresso dell'umanità o come un fenomeno che ciclicamente si ripresenterebbe nella spirale del tempo storico. Ciò che rompe la staticità di ogni predefinita visione evolutiva della storia è proprio l'idea di nuovo, di innovazione, di ciò che mette in campo la continua creatività dell'intelligenza umana. Perciò, «la storia è il processo che viene originato da un numero teoricamente incalcolabile di invenzioni dell'umanità». E tale processo non può che svolgersi come ricerca, che diventa anche azione politica e scelta sociale, e come diritto di ogni uomo a nuove possibilità di crescita, di benessere e di libertà. Non si tratta, dunque, di rimettere al centro una filosofia della storia di tipo universalistico, ma di rilanciare una visione della storia come «processo fondamentale aperto», governato non da immobili principi aprioristici, ma dal conflitto e dalla inesausta ricerca delle continue possibilità del nuovo²⁶. Come lo storicismo critico della tradizione, che da Humboldt e Dilthey conduce a Troeltsch, Meinecke e Weber, aveva nettamente scelto l'opzione kantiana, respingendo ogni teleologia della storia e ogni ritorno alla metafisica, così anche i teorici contemporanei della società aperta e della democrazia della cittadinanza, scelgono Kant, invece che Hegel e Marx, e men che mai Nietzsche e Heidegger. «La storia è il continuo sviluppo dell'uomo che si realizza per mezzo della propria attività; ma essa è un processo permanente, forse mai concluso, di questa (possibile) crescita. All'amaro interrogativo di Kant su che cosa sia veramente il senso e il posto della storia delle generazioni precedenti (...) si può dare una risposta attiva e che non induca alla rassegnazione. Come dovere morale la libertà resta uguale attraverso la storia; nessuna generazione è "migliore" delle precedenti, ma l'adempimento di questo dovere significa che gli uomini possono crescere permanentemente, che essi possono essere più (o meno) uomini: dunque non solo la società deve essere aperta per consentire la libertà, ma la storia è aperta»²⁷.

²⁶DAHRENDORF, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt a. M., 1979 (cito dall'edizione italiana, *La libertà che cambia*, Bari, 1981, p. 15).

²⁷Ivi, pp. 156-157.