

Un'opinione largamente diffusa e sempre ripetuta è quella secondo cui non solo il secolo XIX è un secolo di studi storici, ma proprio questo tratto ne forma il carattere peculiare per il quale esso si distingue da tutte le epoche precedenti. Si è visto in ciò il suo più alto titolo di gloria; ma vi sono state anche voci che non si sono trovate d'accordo in questo elogio. A partire dalle *Unzeitgemässen Betrachtungen* [*Considerazioni inattuali*] del Nietzsche (1874), la scepri filosofica contro lo storicismo è diventata sempre più forte; il tema: « utilità e svantaggi della storia per la vita » è stato poi trattato nelle più diverse variazioni. È però un errore credere che il pensiero storico come tale sia stato scoperto e inteso nel suo specifico valore conoscitivo solo con Herder e col Romanticismo. Già l'Illuminismo, che di solito viene ripudiato come antistorico, non solo ha conosciuto questo pensiero, ma se ne è servito come dell'arma più importante nella lotta per i propri ideali. La lenta e graduale conquista del mondo storico fa parte dei grandi risultati dell'Illuminismo. Questo non solo viene condotto a porre nuovi problemi; ma elabora già i metodi particolari della conoscenza storica che l'epoca successiva doveva soltanto rendere più perfetti. Anche se prescindiamo da Giambattista Vico, che decisamente contrappose il proprio ideale storico del conoscere all'ideale matematico-scientifico della gnoseologia di Cartesio, troviamo nel secolo XVIII, in Montesquieu, in Voltaire, in

Hume, in Gibbon, in Robertson i precursori del moderno pensiero storico. Nella mia *Filosofia dell'Illuminismo*¹ ho cercato di presentare minutamente questo processo, e ora ho la soddisfazione di veder confermata da un eminente storico la concezione ivi svolta. Friedrich Meinecke, nella sua opera *L'origine dello storicismo*, fa risalire l'inizio del pensiero storico al secolo XVIII; e l'intero primo volume della sua opera è dedicato alla esposizione di questo cominciamento². Quindi ciò che caratterizza e distingue il secolo XVIII non è la scoperta del pensiero storico, ma il nuovo indirizzo ch'esso dà a questo pensiero. Si compie qui in realtà un particolare rovesciamento, una specie di rivoluzione copernicana che dà alla scienza storica una forma nuova.

Se Kant volle diventare il « Copernico della filosofia », si può chiamare Herder il « Copernico della storia ». I risultati di Herder come storico e come filosofo della storia sono variamente discussi. Se si considera la sua opera soltanto sotto questi due punti di vista, si corre il pericolo di non render giustizia alla sua importanza. Come filosofo della storia Herder non perviene mai a un sistema unitario e in se stesso concluso. Il suo modo di pensare oscilla fra i due poli opposti della « immanenza » e della « trascendenza »; da un lato vuole spiegare la storia puramente in base all'essenza dell'uomo e come svolgimento dell'umanità, e dall'altro lato egli si vede di nuovo costretto a ricorrere a un piano divino, a un'opera della « Provvidenza ». Anche ciò che Herder ha scritto come storico è di valore ineguale. Hanno aperto vie nuove e sono d'importanza fondamentale solo quelle conoscenze ch'egli ha raggiunto nel campo della poesia. La storia politica, nel suo complesso, si trova fuori

¹ *Die Philosophie der Aufklärung* cit., cap. V, pp. 263-312 [trad. it. *La Filosofia dell'Illuminismo*, a cura di E. Pocar, Firenze 1936, pp. 277-324].

² FRIEDRICH MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* cit., 3ª ediz., München und Berlin 1936, vol. I.

del suo orizzonte; egli anzi sembra provare nei confronti di questa, col progredire dell'età, una crescente avversione. Se lo si considera con l'ordinaria unità di misura si può giungere perciò facilmente a sottovalutare in modo considerevole la parte da lui avuta. Il noto libro di Eduard Fueter *Storia della storiografia moderna*¹, che tratta dello sviluppo della storiografia a partire dall'Umanesimo in Italia fino all'età presente, ha dedicato solo pochissimo spazio a Herder. Ivi l'esposizione di Herder abbraccia appena quattro pagine, mentre altri pensatori non paragonabili a lui per importanza spirituale sono trattati in modo molto più particolareggiato. Ma l'immagine che ce ne facciamo deve subito modificarsi se si considera Herder non più dal punto di vista dei risultati ottenuti nel campo della storia, bensì tenendo conto di ciò a cui egli ha aspirato, che ha voluto e che ha affermato come esigenza. Nella novità e nella straordinaria energia di questa esigenza sta il suo merito essenziale e incomparabile. Il primo ad intendere e ad apprezzare compiutamente questo merito è stato il Goethe. Questi, che si trovava molto più lontano dal mondo della storia che non dal mondo della natura e che non aveva alcuna via d'accesso che a quello conduceva², vide qui aperta da Herder una nuova forma di pensiero e di senso storico alla quale si poté abbandonare e che lo riempì di vero entusiasmo. Scrive a Herder nel maggio del 1775:

Ho ricevuto i tuoi libri e ho trovato ristoro in essi. Dio sa come questo sia un mondo sentito! Un mucchio di spazzatura che ha vita! E così grazie! Grazie ancora!... E così sento anche in tutto il tuo essere non già la scorza e l'involucro da cui sbuchino i tuoi Castori o Arlecchini, ma l'eternamente uguale fratello, l'uomo, il dio, il verme e il pazzo. Il tuo modo di scoprire e di

¹ *Geschichte der neueren Historiographie*, 3ª ediz., München und Berlin 1936, nello *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* [Manuale di storia medioevale e moderna] a cura di G. von Below, F. Meinecke e A. Brackmann, sez. I.

² Cfr. il mio *Goethe und die geschichtliche Welt* cit.

non separare in certo qual modo l'oro dalla spazzatura, ma di compiere la palingenesi della spazzatura in pianta vivente, pone sempre in ginocchio il mio cuore¹.

Fu questa la grande esperienza che Goethe ebbe per opera di Herder e che noi ancor oggi possiamo rivivere in tutta la sua intensità. A Goethe, che nella storiografia quale fino allora era stata da lui conosciuta aveva visto così spesso soltanto « un recipiente di spazzatura, un ripostiglio e al massimo l'azione di un capo e di uno stato », la storia apparve improvvisamente animata dalla magia dell'esposizione di Herder. Cessò di essere un semplice accadere, diventando il grande dramma interiore dell'umanità. Certo neppure la storiografia precedente si era mai accontentata di presentarci il corso puramente esteriore degli eventi e di intenderlo nel suo nesso causale. Tutti i grandi storici, come Tuciddide e Machiavelli, vollero qualcosa di diverso e qualcosa di più. Vollero render visibile l'uomo che sta dietro tutto questo accadere e che ne rappresenta la forza motrice. Dilthey ha già descritto come Machiavelli poté diventare un grande storico solo per il fatto che era viva in lui una nuova intuizione dell'uomo, e come comunicò questa intuizione a tutto il mondo moderno². Ma l'uomo da cui qui si prendono le mosse è l'uomo che agisce e che opera, che è guidato da determinati fini, che muove con metodo verso il raggiungimento di questi fini, che sceglie i mezzi adeguati ad essi. In Herder al posto di questa storia prammatica sottentra una nuova maniera di considerare la storia. Egli infatti vede l'uomo non soltanto come un essere che opera, ma come un essere che sente; e lo vuole cogliere non più nel complesso delle sue azioni, ma nella dinamica del suo sentire. Tutto ciò che l'uomo raggiunge — anche se i

¹ M. MORRIS, *Der junge Goethe [Il giovane Goethe]*, Leipzig 1911, V, p. 30.

² W. DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert [Concezione e analisi dell'Uomo nel XV e XVI secolo]*, in *Gesammelte Schriften [Scritti scelti]*, Leipzig und Berlin 1914, vol. II, pp. 24 sgg.

risultati ottenuti appartengono al campo politico, o filosofico, o religioso, o artistico — ne è soltanto, in fondo, il lato esteriore. L'interno dell'uomo diventa accessibile soltanto se si cerca, dietro questi risultati, l'esistenza dell'uomo, e questa si presenta nel suo sentire in modo più immediato, più genuino, più vero che non nella sua volontà e nei suoi intenti. Soltanto qui ci si svela il nocciolo della natura e della storia; infatti « il nocciolo della natura non è forse nel cuore dell'uomo? » In tal modo il punto focale della storia è spostato. Gli eventi contano soltanto più in quanto sono scoprimto e rivelazione dell'umana natura; ogni cosa avvenuta in passato diventa un simbolo; giacché solo per simboli si può intendere ed esprimere l'essenza dell'uomo. Già nel suo giornale di viaggio del 1769 esclama:

Oh, procedere per tale via, quale mèta! Quale ricompensa! Se potessi e sapessi essere un filosofo: un libro sull'anima umana pieno di osservazioni e di esperienze dovrebbe essere il mio libro! Lo vorrei scrivere come uomo e per gli uomini! Esso dovrebbe insegnare ed educare!... dovrebbe diventare una vivente logica, estetica, scienza storica, teoria dell'arte! Da ogni senso dovrebbe essere sviluppata un'arte bella, da ogni facoltà dell'anima dovrebbe nascere una scienza, e da tutto questo una storia della cultura e della scienza in generale! Quale libro!¹.

Nell'opera di Herder c'è molto d'incompiuto, di appena iniziato, di mancato; ma la mèta ch'egli a venticinque anni si era prefissa fu da lui raggiunta e gli toccò il premio che si era voluto guadagnare lottando. Herder non ha scoperto il mondo della storia, ma — per usare l'espressione di Goethe — ne ha compiuto la « palingenesi »; gli ha ispirato una nuova anima che è divenuta per esso la fonte di una nuova vita.

In tal modo anche tutte le norme della vita storica dovettero cambiare. Ma Herder non ha affatto rinunciato a tali nor-

¹ HERDER, *Reisejournal von 1769 [Giornale di viaggio del 1769]*, in *Sämtliche Werke [Opere complete]* a cura di B. Suphan, Berlin 1878, IV, p. 368. D'ora innanzi le citazioni si riferiranno a questa edizione.

me: lo storicismo ch'egli rappresenta non è certo un illimitato relativismo che rinunci a ogni valutazione. A questo relativismo Herder si sottrae già in virtù del suo ideale supremo, in virtù dell'ideale della *Humanität*. Questa rimase per lui una regola universale e per tutti obbligatoria, senza la quale la storia mancherebbe di unità e di senso. Tutti i singoli popoli, tutte le singole epoche della storia formano gli elementi di una serie; essi sono soltanto momenti dello svolgimento del genere umano verso la sua mèta suprema. Ma d'altro lato questa mèta non ci sta dinanzi soltanto come un punto infinitamente lontano, mai raggiunto e mai raggiungibile. Essa è immediatamente presente in ogni istante in cui si manifesta una genuina e reale spiritualità, una compiuta esistenza umana. L'istante è sempre soltanto un momento singolo; ma ognuno di questi singoli momenti non è soltanto un punto di passaggio e un mezzo per un altro momento, ma possiede un suo contenuto particolare e un proprio valore speciale. Herder quindi non rifiuta affatto ogni unità di misura, ma respinge tutte quelle unità di misura per cui una singola epoca o una singola nazione viene in certo modo santificata e innalzata a canone per tutte le altre. Qui egli si solleva di gran lunga anche al di sopra della concezione del Winckelmann circa l'antichità. Non può più attribuire alla gremità un valore assoluto, per quanto egli la veneri e per quanto essa rappresenti anche per lui qualcosa di perenne e di eterno. Secondo il suo modo di vedere, nulla nella storia è semplice mezzo; nulla vi è in essa che vada valutato soltanto per ciò a cui serve e non per ciò che è. « Nessuna cosa nell'intero regno di Dio è, ne sono certo, soltanto mezzo; ogni cosa è ad un tempo mezzo e fine »¹. Non ci è quindi permesso di chiedere quale esistenza storica esista per l'altra, dato che invece ciascuna esistenza è per

¹ HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* cit., 1774, in *Sämtliche Werke*, V, p. 527.

sé, e appunto per questo è per il tutto. Nessun termine può esser pensato senza l'altro, ma d'altra parte nessun termine esiste solo in vista dell'altro.

L'Egizio non poteva essere senza l'Orientale; il Greco edificò su di essi, il Romano si innalzò sul dorso del mondo intero: progresso vero, svolgimento progressivo... teatro di una intenzionalità che sulla terra guida gli eventi, anche se noi non dovessimo vederne l'intento ultimo; teatro della divinità, sia pure soltanto attraverso le lacune e le rovine di singole scene¹.

E tuttavia nessuna di queste rovine è solo un frammento staccato, ma in ognuna di esse è vivo il significato del tutto. Tale significato si può manifestare nella totalità dei fenomeni; e questa si lascia cogliere non nella forma della coesistenza, ma solo in quella della successione. Soltanto questo « morire e nascere » ci svela il vero senso della storia. Nella dispersione e nell'apparente distruzione del particolare si manifesta qui per la prima volta il significato proprio del particolare stesso. Non colui che nella storia vede soltanto il corso esteriore degli eventi, bensì colui che in essa cerca l'anima ritrova tale anima sotto ogni travestimento, sotto ogni maschera: la trova nei giochi olimpici della Grecia come nelle forme semplici dell'esistenza patriarcale; presso i Fenici, popolo di mercanti, come presso i Romani, popolo di guerrieri.

Non nella corona d'alloro, non nella visione del gregge benedetto, non nelle navi onerarie, né nelle conquistate insegne militari si trova ciò che cerchiamo, bensì nell'anima che di questo sentiva il bisogno, che a questo tendeva, che questo solo ha raggiunto e nient'altro volle raggiungere; ogni nazione ha in sé il suo centro di felicità, come ogni sfera ha il suo centro di gravità².

...H bene non è forse sparso sulla terra? Siccome una sola forma dell'umanità e una sola regione non lo potevano contenere, esso fu diviso in

¹ HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte* cit., in *Sämtliche Werke* V, p. 513.

² *Ibid.*, p. 509.

mille forme; passa — eterno Proteo! — per tutte le regioni della terra e per tutti i secoli... e tuttavia diventa visibile il piano di un tendere al progresso: il mio grande tema¹.

Con queste parole Herder si viene effettivamente a trovare in un grande momento di transizione; comincia con lui la moderna concezione dell'essenza e del valore della storia. Si è soliti vedere l'inizio di questa concezione nel Romanticismo e lasciare a Herder soltanto la parte di precursore e di profeta del Romanticismo. Ma questo modo di vedere è privo di fondamento. Certamente il Romanticismo possiede una visione del materiale storico molto più ampia di quella che Herder poté fare propria e ha visto nel particolare molte cose in modo più acuto e più preciso che non lui. Ma sotto l'aspetto puramente filosofico e in relazione alla storia generale dello spirito, nel passaggio da Herder al Romanticismo si può riconoscere piuttosto un regresso che un progresso. Infatti il Romanticismo non ha più raggiunto il grandioso universalismo della sintesi storica di Herder. Da movimento letterario esso si trasforma sempre più in movimento religioso, e come tale si vede di nuovo irretito in quell'esclusivismo che Herder combatteva e del quale voleva scalzare le basi. Il Romanticismo non solo si schiera per il buon diritto del medioevo cristiano, ma vede in esso il paradiso perduto dell'umanità a cui desidera ritornare e a cui vuol ricondurre. Il suo universalismo è quindi vincolato dal punto di vista religioso, mentre quello del « teologo liberale » Herder è molto più libero e immune da preconcetti anche rispetto al Cristianesimo. Neppure Herder, certo, è interamente spassionato e imparziale di fronte a tutte le epoche storiche. Ha le sue particolari simpatie e antipatie, ma nel suo giudizio storico di rado lascia libero corso a questi sentimenti, che tiene invece criticamente a

¹ HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte* cit., V, p. 511.

freno. Proprio riguardo a quelle cose che non riesce ad amare egli si sforza in modo particolare d'esser giusto. Il medioevo era apparso a Herder nel suo primo periodo ancora come un'età di « barbarie gotica », con la mostruosità del gotico e del gusto monastico. Anche nella sua opera: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1774), sostanzialmente non rinnega questo giudizio. Ormai però non vuol mancare di render giustizia a questa barbarie stessa con tutte le sue conseguenze nella vita, nel pensiero e nella fede. « Lo spirito del secolo pervase e collegò le caratteristiche più diverse: valore e monachesimo, avventura e amor cortese, tirannia e generosità; collegò, facendone un tutto, ciò che sta ora fra i Romani e noi come uno spettro, come avventura romantica, e che una volta era natura, era verità »¹. Ancora più degna di nota e, a prima vista, molto disarmonica e contraddittoria, è la posizione di Herder rispetto all'Illuminismo. Egli si presenta quale deciso avversario dell'orgoglio razionalistico dell'Illuminismo che nella consapevolezza d'aver compiuto « un così magnifico progresso » guarda con disdegno alle epoche precedenti. Combatte il secolo XVIII che si è inciso sulla fronte il nome *filosofia*, precludendosi così ogni intuizione viva delle anteriori situazioni spirituali ed umane, distruggendo ogni capacità di comprensione verso di esse. Ma per quanto Herder parli qui quale avversario dell'Illuminismo, è d'altro lato abbastanza libero e imparziale per riconoscerne il valore nell'ambito della sua sfera. Esso è e rimane molto per lui, purché sia d'accordo nel non voler più esser tutto. Su questo punto Herder si stacca anche da Rousseau al quale molto deve e che ha esercitato sul suo svi-

¹ HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte* cit., in *Sämtliche Werke*, V, p. 523. Circa la posizione di Herder rispetto al medioevo, cfr. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* cit., vol. II, pp. 435 sgg.

luppo l'influsso piú forte. Non a torto Herder è stato chiamato il « Rousseau tedesco »¹.

O Rousseau! den die Welt im Vorurteil verkannt,
Das wahre grosse Mass des Menschen in der Hand,
Wägst Du, was edel sei, wenns gleich das Volk verdammet;
Du wägst das Kronengold, und was auf Kleidern flammet...
Du wägst es; es wird Staub! seht das sind Eure Götter!
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter²;

così dice Herder in una poesia giovanile³. Ma solo nel suo primo periodo egli vagheggiò il ritorno allo stato di natura e tosto superò il pessimismo storico-filosofico dell'epoca. Al posto della negazione sopravviene ora la piú decisa affermazione. « Il genere umano in tutte le epoche ha realizzato la felicità, solo in ciascuna in modo diverso; noi nella nostra sbagliamo se, come Rousseau, lodiamo tempi che non sono piú e che non sono mai stati! Orsú! fatti predicatore della virtù della tua epoca! »⁴. Questa mèta che Herder si propose nel primo periodo della giovinezza e della sua esuberante produttività fu da lui raggiunta col lavoro svolto nel corso della sua vita, per quanto questo sia rimasto frammentario sotto qualche aspetto. Egli è diventato il « predicatore della virtù della sua epoca » non in senso morale o religioso, ma in senso puramente spirituale. A questa epoca egli ha mostrato alcune delle forze migliori, piú profonde e piú originali che fino allora erano rimaste assopite in essa, diven-

¹ Cfr. H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit* [Spirito dell'epoca di Goethe], Leipzig 1923, I, pp. 74 sg.

² « O Rousseau, che il mondo nei suoi pregiudizi ha misconosciuto, impugnando la grande infallibile misura dell'uomo, tu pesi ciò che è nobile, quantunque la gente ti condanni; pesi l'aurea corona e gli splendenti gioielli... Li pesi; non sono che polvere! Guardate, ecco i vostri dèi! Tu, salvatore dell'onore, diventerai un Mentore della nostra epoca ».

³ HERDER, *Der Mensch* [L'uomo], in *Sämtliche Werke*, XXIX, p. 256.

⁴ Circa il superamento del « pessimismo nei confronti della civiltà » in Herder, cfr. KORFF, *Geist der Goethezeit* cit., I, pp. 85 sgg.

tando così al tempo stesso la guida per il futuro. Il pensiero storico e la storiografia prenderanno in seguito vie del tutto diverse e saranno dominate da tendenze diverse da quelle che dominano in Herder. Ma dove è questione di una comprensione viva, di una interpretazione spirituale della storia, ci si deve necessariamente ricollegare in qualche modo a Herder. A tutta prima sembra non esservi opposizione piú netta che fra la maniera soggettiva di Herder di vivere la storia e il rigoroso oggettivismo del Ranke. Ranke voleva soltanto esporre « come sono andate realmente le cose » e voleva « far quasi scomparire il suo io » per lasciar parlare solo i fatti storici stessi e le potenti forze dei secoli. Questo intento non se lo poteva proporre Herder, giacché per il suo modo di intendere la storia l'immedesimarsi nell'altrui vita spirituale era la condizione fondamentale di ogni conoscenza storica. Questo immedesimarsi esige non già il venir meno dell'io, bensì una grande estensione e una straordinaria intensificazione della propria personalità. Herder non vuole mai rinunciare al suo io, e mai lo può rinnegare. Come Faust egli vuole ampliare il suo proprio io fino ad abbracciare il tutto e vivere in se medesimo ciò che è destinato all'intera umanità. Ma nonostante questa differenza fra le loro personalità e le loro tendenze fondamentali, Herder ha esercitato un influsso fortissimo anche sul Ranke¹. Il detto celebre del Ranke secondo il quale ogni epoca è « in rapporto diretto con Dio » e il suo valore non si fonda su ciò che da essa nasce, bensì consiste « nella sua stessa esistenza, nel suo stesso essere particolare », esprime ancor sempre, e in forma altamente significativa, la convinzione fondamentale che Herder aveva sostenuta nel suo primo scritto importante di filosofia della storia, *Ancora una filosofia della storia*

¹ Che Ranke senza Herder sia ancor meno concepibile di quanto lo sarebbe senza Niebuhr, fu messo in evidenza da FRIEDRICH GUNDOLF; cfr. il saggio *Historiography*, in *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer* [Filosofia e Storia. Saggi in onore di Ernst Cassirer], Oxford 1936, p. 281.

→ ogni sfere, il suo centro si grante.

per l'educazione dell'umanità. E il Ranke riprende quasi le parole di Herder quando dice che dinanzi a Dio tutte le generazioni dell'umanità hanno eguali diritti e che anche lo storico è costretto a considerare le cose in questo modo. Sotto questo aspetto quindi non vi è soluzione di continuità fra i secoli XVIII e XIX, fra l'Illuminismo e il Romanticismo, ma un processo ininterrotto che conduce da Leibniz e da Shaftesbury a Herder, e da questo a Ranke. Friedrich Meinecke nel suo discorso in commemorazione di Ranke dice giustamente:

Non si fa torto all'apporto personale di Ranke se si afferma che proprio i principi che rendono così viva e feconda la sua opera di storico — cioè il senso dell'individualità, delle forze che svolgono dall'interno la loro opera formatrice, del comune principio di vita che collega il tutto — sono stati raggiunti dagli sforzi dello spirito tedesco nel secolo XVIII. L'Europa intera vi ha collaborato... Shaftesbury ha davvero trasmesso al movimento tedesco la più importante eredità di pensiero con la sua dottrina della forma interna, e contemporaneamente Leibniz, con la sua teoria monadistica e l'affermazione della « simpatia universale » (σύννοια πάντα), ha acceso in Germania un fuoco che, sebbene rimasto a lungo latente nel giovane Herder, si ridestò allorché questi riprese quell'espressione leibniziana e scoprì l'individualità dei popoli fondata su di un comune e divino principio di vita¹.

¹ MEINECKE, *Gedächtnisrede gehalten am 23. Januar 1936 in der Preuss. Akademie der Wissenschaften* [Commemorazione tenuta il 23 gennaio 1936 all'Accademia delle Scienze prussiana]; ristampata in appendice all'opera *Die Entstehung des Historismus* cit., vol. II, pp. 632 sgg.

Non si può negare che il Romanticismo abbia reso straordinariamente fecondo il pensiero storico e che ciò, dal punto di vista della storia della cultura, vada riconosciuto come uno dei suoi risultati più importanti. Non è però facile determinare la parte da esso avuta nello sviluppo e nella formazione di questo pensiero; circa la reale importanza dell'influsso da esso esercitato vi è grande disparità di opinioni. Ancor oggi i modi di vedere e di giudicare si trovano in aspra e varia opposizione. Nello *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* pubblicato da Georg von Below e da Friedrich Meinecke, si trovano due opere che a questo riguardo sono pervenute a risultati perfettamente opposti. Una è dello stesso von Below e reca il titolo: *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen* [La storiografia tedesca dalle guerre di liberazione ai giorni nostri]¹. Nel suo intento fondamentale, è una *Rettung*, una incondizionata apologia della storiografia romantica. Tutto ciò che la storiografia del secolo XIX ha dato viene ricondotto al Romanticismo e considerato come una sua eredità spirituale. Quando la storia si è allontanata da queste intuizioni fondamentali ha sempre corso il rischio di prendere una via sbagliata. Non solo la concezione materialistica

¹ In G. VON BELOW e F. MEINECKE, *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* [Manuale di storia medioevale e moderna], 2ª ediz., München und Berlin 1924, sez. I.

Ernst Cassirer

Storia della filosofia moderna

Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza

IV

I sistemi posthegeliani

Tomo secondo

Forme e tendenze fondamentali
della conoscenza storica

Titolo originale

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit

Bruno Cassirer, Berlin

Copyright © 1958 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

Traduzione di Eraldo Arnaud dall'originale dattiloscritto tedesco

Prima edizione nella «Biblioteca di cultura filosofica», n. 16, 1958

Quinta edizione, 1971

Prima edizione nei «Reprints», 1978



Giulio Einaudi editore