

la sua forza vitale dal contatto con la politica e che non si può mai allontanare senza danno da quello che è il suo vero centro. « Chi vuole intendere la nascita di uno stato deve studiare il formarsi, il crescere, il mantenersi della sua potenza. Ma i fattori della potenza dello stato sono anzitutto di ordine politico e militare; da ciò consegue la preponderanza di tali questioni nel lavoro storico ». In tal modo però questo lavoro era riportato indietro di un secolo e mezzo: era di nuovo o cercava di rimanere al punto in cui Voltaire lo aveva trovato. Certamente questo ritorno era solo apparente; giacché nessuno storico politico, per quanto intransigente, poteva dimenticare il grandioso ampliamento di prospettiva che intanto si era verificato per opera del Ranke, di Wilhelm von Humboldt, dello Schleiermacher e del Boeckh. Se si voleva continuare a trattare la storia come pura storia degli stati, bisognava di necessità attribuire arbitrariamente al concetto di stato un senso tutto diverso da quello che si manifesta nello sviluppo della sua potenza esteriore, nelle sue lotte politiche e militari. Neppure Dietrich Schäfer si poté sottrarre a questa necessità e, in fondo, riconoscendola rese vana la polemica sulle questioni di principio. Egli sostenne che: « Se il pensiero filosofico assegna al lavoro storico il campo delle libere azioni umane, un progresso in queste azioni va cercato soltanto nel loro crescente valore morale. Sono le forze morali che reggono il corso della storia. Perciò nel progresso delle idee morali si trova il nocciolo del progresso storico in genere ». Da queste affermazioni neppure il Voltaire avrebbe potuto dissentire, anzi se ne sarebbe potuto perfino fare un motto per il suo *Essai sur les mœurs*: la sola differenza consiste nel fatto che egli avrebbe affermato con molto maggiore energia che senza progresso intellettuale non c'è progresso morale duraturo, che senza l'illuminazione dell'intelletto non è neppure possibile il destarsi delle forze morali.

Alle opinioni sostenute da Dietrich Schäfer si oppose E b e r .

hard Gothein nello scritto *Die Aufgaben der Kulturgeschichte* [*I compiti della storia della civiltà*]. Questi proveniva dalla storia economica, con cui anche lo Schäfer aveva esordito, e da questo punto di vista poté mostrare come neppure l'essenza e lo sviluppo dello stato si possano adeguatamente comprendere se si considerano solo sotto l'aspetto di un'attività singola. Ci si preclude la possibilità di cogliere questa essenza e si travisa mutilandola la natura dello stato, se non lo si considera continuamente nelle sue relazioni con altri fattori, in particolare col diritto e con l'economia. Ma la stessa cosa vale per la religione, per la scienza, per l'arte, per la letteratura. Tutte le scienze che trattano di questi problemi presuppongono una superiore unità in cui si raccolgono: sono membra di un organismo che possiede realtà concreta e si chiama storia della civiltà. « La nascita di questa storia della civiltà, come oggi la si intende, è conseguenza necessaria dello sviluppo complessivo dello spirito moderno »¹.

In questo conflitto di concezioni opposte la storia della civiltà si trovava certamente fin da principio in posizione di evidente svantaggio, sotto un determinato aspetto, di fronte alla storia politica. Quest'ultima si poteva richiamare a una lunga e sicura tradizione che le aveva dato, per quanto concerne il metodo, un costante e determinato carattere. Neppure in essa mancavano interni dissidi e aspri contrasti circa gli oggetti considerati, ma quanto al compito in se stesso e al procedimento scientifico per affrontarlo si era a poco a poco raggiunto un accordo. In particolare ci si poteva riferire alla monumentale opera del Ranke, che continuò a esercitare il suo influsso e a indicare la via anche quando nella cerchia degli storici politici si cercava di superarlo e di combattere per ideali diversi dai

¹ E. GÖTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte* [*I compiti della storia della civiltà*], Leipzig 1889, p. 6. A questo scritto lo Schäfer replicò in *Geschichte und Kulturgeschichte* [*Storia e storia della civiltà*], in *Aufsätze, Vorträge, und Reden* cit., I, pp. 291 sgg.

suoi. La storiografia della civiltà non ha trovato, nel secolo XIX, un così sicuro punto di riferimento e non ha dato opere così universalmente riconosciute come classiche. In questo campo si presenta un quadro ancora piuttosto variopinto. Il Gothein nel suo scritto deplora giustamente che lo Schäfer abbia sfruttato questo stato di cose per combattere in blocco la storia della civiltà. Fa notare che questa può esser giudicata soltanto in base alle sue più grandi e migliori produzioni e che non va invece preso in considerazione tutto il ciarpame che si vuol così spesso gabellare sotto il nome di storia della civiltà. Senonché, anche se ci si attiene a questa norma, dalle opere più rappresentative in questo campo non si ricava un'impressione unitaria di quello che si vuol fare. Già se si volge lo sguardo da una nazione all'altra appaiono concezioni sostanzialmente diverse. Il punto di vista del Voltaire circa il senso e il valore della storiografia della civiltà continuò a esercitare nel secolo XIX un forte influsso specialmente in Inghilterra. La *History of Civilization in England* [Storia della civiltà in Inghilterra] del Buckle e la *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* [Storia dell'origine e dell'influsso del razionalismo in Europa], del Lecky (1865), concordano con il Voltaire nell'ammettere che il progresso dell'Illuminismo e della cultura intellettuale in genere sia il vero e anzi, in fondo, l'unico metro per misurare lo sviluppo della civiltà. Vi è poi, secondo il Buckle, il progresso tecnico e materiale che si presenta come semplice conseguenza dell'accrescersi della conoscenza teoretica della natura. In Francia, sotto l'influenza del Sainte-Beuve e del Taine, il centro di gravità venne cercato sempre più altrove. La grande opera del Sainte-Beuve su *Port Royal* applicò per la prima volta tutti i metodi dell'analisi psicologica per spiegare col loro sussidio un grande movimento religioso, la nascita e la diffusione del Giansenismo e per farcene scorgere i più intimi motivi spirituali. Così pure la *Philosophie de l'art* e l'*Histoire de la littérature*

anglaise del Taine cercarono di fare la stessa cosa per la grande epoca dell'arte e della letteratura. Da principio in Germania non fu fatto molto in tal senso. La storia della civiltà in uomini quali W. H. Riehl o Gustav Freytag procede per altre vie. Costoro rinunciarono alle grandi sintesi per dedicarsi invece con passione alla descrizione minuta dei particolari. Si ammetteva di solito che il mondo della storia dovesse essere lasciato agli storici politici; ma si cercava, per così dire, rifugio in un campo che non fosse ancora occupato o preteso da questi. Alla descrizione dei grandi eventi della storia del mondo si contrappose « il culto delle piccole cose », al dramma l'idillio. Una parte dei *Kulturstudien aus drei Jahrhunderten* [Studi di storia della civiltà in tre secoli] reca il titolo *Historische Stilleben* [Natura morta nella storia]. Il Riehl stesso dichiarava di voler dipingere inizialmente piccoli quadri di genere dal cui insieme però sarebbe poi dovuto risultare un vasto panorama storico. Anche i *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* [Bozzetti del passato in Germania] sono dominati da questa concezione e da questa disposizione di spirito: cercano, come dice il Freytag nelle sue *Erinnerungen* [Ricordi], di dipingere la vita del popolo che fluisce in un oscuro corso accanto ai grandi avvenimenti politici¹.

Così da principio la storia della civiltà non pretese di essere che un semplice accessorio e ornamento: un accessorio che doveva essere tenuto in dispregio da coloro a cui importava conoscere i grandi eventi e cogliere le forze che li determinano. Una storiografia come quella del Riehl o del Freytag, per quanto si gloriasse di esser « vicina alla vita », fu ripudiata da coloro che

¹ Sulla storia della civiltà in W. H. Riehl e Gustav Freytag, cfr. FRIEDRICH JODL, *Die Kulturgeschichte, ihre Entwicklung und ihr Problem* [La storiografia della civiltà, il suo sviluppo e il suo problema], 1878, come pure le notizie più particolareggiate in FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie* cit., pp. 566 sgg., e GOOCH, *History and Historians in the Nineteenth Century* cit., pp. 573 sgg.

in nome della vita dichiararono guerra alla storia. Così il Nietzsche nella prima parte delle *Unzeitgemässe Betrachtungen* [Considerazioni inattuali] scrisse:

Vi furono dei veri virtuosi della descrizione i quali riprodussero con delicato pennello la felicità, la tranquillità, la vita di tutti i giorni, i sani costumi della campagna e tutte le comodità che furono elargite nelle case, ai bambini, ai dotti, ai contadini... Proprio gli amanti della vita comoda, per garantire la loro tranquillità si impadronirono della storia e cercarono di convertire in discipline storiche tutte quelle scienze da cui ei si poteva attendere ancora qualche turbamento per la comodità... Mediante la coscienza storica si salvarono dall'entusiasmo, giacché non era più questo che doveva dar vita alla storia, come Goethe poteva pensare; proprio l'addormentamento è ora la mèta di questi antifilosofici ammiratori del *nil admirari* quando cercano di comprendere tutto storicamente¹.

Quando il Nietzsche scrisse questo passo, subiva già il fascino di un pensatore che gli aveva offerto una nuova e più profonda visione della storia. Nella seconda parte delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, che reca il titolo *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Utilità e vantaggi della storia per la vita], egli sembra presentarsi quale avversario della storia. Ciò che egli combatteva però non era la storia in se stessa, giacché questa era e rimase per lui una vera e permanente fonte di entusiasmo, in particolare di quell'entusiasmo ch'egli sentiva per il mondo greco e per la civiltà greca. Ma ormai egli vedeva il mondo greco in una nuova luce. Alla concezione classico-umanistica della Grecia contrappose la sua concezione tragica quale era stata da lui delineata nella *Geburt der Tragödie* [La nascita della tragedia] (1872) e in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [La filosofia nell'epoca tragica dei Greci] (1873). Quindi per lui quell'idillio storico che in Germania la storiografia della civiltà aveva voluto inizial-

¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873), in *Werke* [Opere], Leipzig 1895, sez. I, I, pp. 190 sg.

mente abbozzare era condannato senza appello. A questa storiografia egli rimproverava di non saper esser utile alla vita e di indebolirne le forze migliori. In nessuna fase della sua evoluzione il filologo Nietzsche ha rinunciato o potuto rinunciare alla storia. Ciò che egli avversava non era la storia in se stessa, ma un'immagine deformata di essa, quale il moderno storicismo aveva disegnato. Scriveva: «Nello scrivere storia si è giunti a tal grado e se ne è siffattamente esagerato il valore, che la vita in conseguenza di essa intristisce e degenera: un fenomeno da annoverarsi nella nostra esperienza come un notevole sintomo del nostro tempo, per quanto doloroso ciò sia»¹. Al semplice storicismo, che si compiace del passato come tale, Nietzsche contrappone il «no dell'uomo superstorico»; alla storia intesa come raccolta di antichità la vera e monumentale interpretazione di essa.

Il punto su cui gli uomini superstorici non si sono mai accordati è il decidere se il senso di quell'insegnamento sia la felicità o la rassegnazione, l'espiazione o la virtù; ma contro ogni teoria storicistica, essi sono tutti pienamente concordi nell'affermare che passato e presente sono una cosa sola, tipicamente identici pur nella loro varietà, serie onnipresente di modelli immutabili, organismo immoto dal valore costante e dal significato eternamente uguale².

Questo modo di considerare la storia fu trovato dal Nietzsche impersonato in Jacob Burckhardt, la cui opera gliene fece vedere l'applicazione a tutte le grandi epoche della vita spirituale: al mondo greco, ai primi tempi del Cristianesimo, al Rinascimento italiano. È strano che solo per il fatto d'aver rivolto il suo interesse alla storia della civiltà il Burckhardt sia stato posto a fianco di W. H. Riehl o di Gustav

¹ NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Werke* [Opere], I, pp. 279 sgg. (trad. it.: *Considerazioni sulla storia*, Torino 1943, pp. 10 sg.).

² *Ibid.*, p. 292 (trad. it., p. 15).

Freytag. Ciò che lo unisce a costoro non è nient'altro che la denominazione da essi usata per l'indirizzo della loro ricerca. Questa denominazione però indica due concezioni e due tendenze molto diverse. Lo stesso Gothein, nel suo scritto programmatico sui compiti della storia della civiltà, ha piuttosto cancellata questa differenza di quanto non l'abbia determinata in modo rigoroso. Egli rimprovera a Dietrich Schäfer d'aver commesso, nella sua lotta contro la storia della civiltà, il grave errore tattico di aver cercato il nemico dove non è. Invece di apparecchiarsi un fantoccio quale fittizio avversario, avrebbe dovuto mettere alla prova i propri argomenti volgendoli contro le opere di Jacob Burckhardt e di Gustav Freytag¹. Ma questo « e » è di valore problematico, giacché l'indirizzo delle ricerche del Burckhardt ha un'impronta così personale e particolare che è quasi impossibile assegnarlo a una scuola determinata di cui rappresenti gli ideali.

La via del Burckhardt si distingue da quella della maggior parte degli storici del secolo XIX già per il fatto che le sue simpatie personali e intellettuali sono rivolte in altra direzione. Egli non si può professare seguace né dello Hegel, né del Ranke, poiché considera in modo diverso la potenza dello stato e la potenza in genere. Per lo Hegel lo stato era diventato il vero argomento per dimostrare la sua tesi fondamentale secondo cui ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale. Significava per lui non solo la conciliazione, ma l'identità del razionale e del reale. « Lo Stato è lo spirito che sta nel mondo e si realizza nel medesimo con coscienza. L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato; il suo fondamento è la potenza della ragione che si realizza come volontà »².

¹ GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte* cit., p. 5.

² HEGEL, *Rechtsphilosophie* [Filosofia del diritto], in *Sämtliche Werke* [Opere complete] a cura di G. Lasson, Leipzig 1911, VI, § 258, pp. 195 sgg.

Per il Ranke l'essenza dello Stato non si può riassumere in una formula così semplice; per lui infatti lo Stato è sì idea, senonché di fronte ad esso altre idee si trovano, altrettanto giustificate e fondamentali, altre potenze e forze fondamentali della vita storica, che lo Stato non può semplicemente sostituire e subordinare a sé. Secondo lui lo Stato mediante le sue leggi e il suo governo deve proteggere e favorire la civiltà, ma non può da solo crearla; la produzione del patrimonio della civiltà deve essere lasciata dallo Stato ad altre forze¹. Anche la concezione storiografica del Ranke, per quanto poco egli voglia spiegare i singoli fatti in base a una diretta finalità divina, poggia tuttavia sull'idea di una guida divina del divenire storico nel suo complesso, e in virtù di essa giunge anche lui a una specie di teodicea della potenza. Neppure per il Ranke si può mettere in dubbio che nella potenza si manifesti un essere spirituale. In seguito, intere generazioni di storici hanno ripetuto che lo Stato è in grandissima misura una potenza morale, che è la ragione morale del popolo, e per questo appunto hanno rifiutato di porre la storia della civiltà come qualcosa di particolare accanto alla storia politica². A tutto questo il Burckhardt, all'inizio delle sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [Considerazioni sulla storia universale] oppose un « no! » deciso. Egli è troppo pessimista per credere a siffatta conciliazione della « ragione » con la « realtà », e al suo realismo l'apoteosi della potenza appare una pura illusione. Questa illusione il Burckhardt la trovò anche nelle idilliche raffigurazioni della storiografia tedesca della civiltà. Egli dichiarò vana illusione il credere che rispetto alle rozze età passate, come Gustav Freytag

¹ Per le ragioni che giustificano questa concezione, cfr. RITTER, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet* cit. pp. 382 e 388.

² Cfr. VON BELOW, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen* cit., pp. 120 sgg.

aveva affermato nei *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, « il senso del dovere e l'onestà » ovvero « le doti possedute, l'abilità, la lealtà » si fossero accresciute. Gli sembrò ridicola la nostra presunzione di vivere nell'età del progresso morale. « Si giudica tutto secondo il grado di sicurezza esteriore senza di cui noi non possiamo più esistere, si condanna il passato per il fatto che in esso ciò non sussisteva, mentre tuttavia anche ora, non appena la sicurezza è sospesa, per esempio in guerra, tutti gli orrori si annunciano »¹. Quando il Burckhardt scriveva queste parole nel 1868, in tempi in cui la sicurezza sembrava finalmente raggiunta, nessuno poteva immaginare quanto in esse lo storico si sarebbe dimostrato profeta. Per lui la potenza come tale non è capace di uno svolgimento verso un fine morale. Rimarrà sempre ciò che è, ed « in se stessa è male ».

Non è una situazione di quiete, ma di avido desiderio, e perciò stesso irrealizzabile; è quindi una situazione di infelicità che non può mancare di rendere infelici anche gli altri. In essa, fatalmente si cade nelle mani sia di ambiziose dinastie desiderose di mantenersi al potere sia di singoli « grandi uomini » e simili, cioè di forze a cui non importa nulla del progresso della civiltà².

L'originalità di questa concezione storiografica risulta però chiara soltanto quando si considerino i motivi che hanno condotto il Burckhardt a condannare in tal modo la potenza e gli hanno fatto sentire per essa una sempre più forte avversione. È evidente che egli non giudica da moralista e non ha paura della vista del male. Anzi, sembra invece che proprio questa vista abbia per lui un fascino particolare, e si potrebbe perfino, benché assolutamente a torto, fare del Burckhardt un propugnatore dell'immoralismo. Quando nella storia credette

¹ BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, nella *Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe* [J. B.-Edizione completa] a cura di A. Oeri e E. Dürr, Stuttgart, Berlin und Leipzig 1929, VII, p. 49.

² *Ibid.*, pp. 25 e 73.

di riconoscere personalità realmente grandi, ammise questa grandezza anche se ne condannò i fini.

333

Uebermacht, Ihr könnt es spüren,
Ist nicht aus der Welt zu bannen;
Mir gefällt zu conversieren,
Mit Gescheiten, mit Tyrannen¹.

Queste parole del Goethe potrebbero servire da motto per il quadro che il Burckhardt dà della civiltà del Rinascimento. Egli perdona il cieco desiderio di potenza quando lo incontra nella figura di grandi personalità. Nessuno con più efficacia del Burckhardt ha descritto lo « sfrenato egoismo nei suoi aspetti più terribili », « la smisurata avidità di strage », la « folle crudeltà », la « sinistra scelleratezza » nell'esistenza dei tiranni del Rinascimento, dei Visconti, di un Ezzelino da Romano o di un Cesare Borgia; i tratti di questo quadro si sono impressi in maniera incancellabile in ognuno di noi. In tal modo però egli non rinuncia affatto al giudizio morale; senonché per lui questo non è l'essenziale. In tutti quegli aspetti del Rinascimento egli vede la manifestazione di forze naturali che devono esser viste e sentite come tali prima che si giudichi del loro valore o disvalore. « Qui non si tratta, — disse una volta, — di lodare o biasimare, ma di conoscere nella sua energica natura lo spirito di un'epoca ». Il Burckhardt non solo ammette tutto questo, ma si volge ad esso con innegabile simpatia, giacché, nell'immagine del Rinascimento che ha voluto abbozzare, la luce e l'ombra si trovano insieme. Al di sopra di tutta la profonda perversità egli vede innalzarsi « la più nobile armonia dell'elemento personale e un'arte gloriosa ». Appunto nelle sue contraddizioni profonde, nei suoi inconciliabili contrasti, il Rinascimento gli pare la vera immagine dell'umanità. Egli gli attribuisce il me-

¹ « La superiorità dei forti, come potete intuire, non va bandita dal mondo; a me piace conversare con gli uomini accorti e con i tiranni ».

rito d'aver scoperto e messo in luce per la prima volta tutto il valore dell'uomo, d'aver non solo avuto il concetto di umanità, ma d'aver realizzato l'umanità stessa; per questo, secondo lui, il Rinascimento merita la nostra eterna riconoscenza¹.

Ma ciò che il Burckhardt perdona agli individui, non lo perdona alle potenze collettive. Il suo giudizio è qui diametralmente opposto a quello della maggior parte degli storici. L'abuso della potenza gli sembrò in massimo grado pericoloso e minaccioso quando non era abuso da parte d'individui, bensì abuso organizzato. L'organizzazione infatti fa scomparire quell'unico elemento che ci potrebbe riconciliare con ciò « che di per sé è male » nella potenza. La tirannide dei singoli può essere terribile nei suoi effetti, ma non è necessariamente antispirituale e quindi immorale in senso assoluto. Solo quando compaiono sulla scena grandi potenze collettive e quando per opera loro si giunge all'organizzazione e alla concentrazione del dispotismo, ogni rifugio della vita spirituale e morale rischia di esser distrutto. Compare allora la caricatura dello stato di polizia « con la completa abdicazione dell'individuo ». Neppure con l'ideale di stato abbozzato da Platone il Burckhardt si poteva trovar d'accordo: dichiarò infatti che esso è in contraddizione con l'essenza dell'uomo, e ancor più con l'essenza dell'uomo greco, in quanto reprime tutto ciò che si fonda sullo sviluppo individuale. Ciò che più di tutto lo affascinava della Grecia era il libero e multiforme carattere, l'enorme ricchezza di aspetti, l'estrema varietà della cultura, dell'arte e della religione; non la loro semplicità, nel senso del Winckelmann, lo attraeva, bensì la varietà di colori e di forme².

¹ Cfr. specialmente BURCKHARDT, *Kultur der Renaissance in Italien* [La civiltà del Rinascimento in Italia], 8ª ediz., Leipzig 1901, cap. IV, pp. 25 sgg.; per l'intera questione cfr. KARL JOËL, *Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* [J. B. filosofo della storia], Basel 1918.

² Cfr. JOËL, *Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* cit., pp. 16, 37 e passim.

334

Nella religione e nello stato egli vide essenzialmente due potenze stabili; secondo lui queste possono e debbono perciò mantenersi con la forza. La civiltà non solo non coincide con queste potenze, ma è per la sua propria essenza in contrapposizione ad esse. Egli definisce la civiltà dicendo:

Chiamiamo civiltà il complesso di quegli sviluppi dello spirito che si verificano spontaneamente e non pretendono a una validità universale o imposta. Essa agisce incessantemente modificando e dissolvendo quelle due stabili istituzioni, a meno che queste non l'abbiano asservita e subordinata ai propri fini. Del resto essa è critica di entrambe, è l'orologio che indica l'ora in cui la loro forma e la loro sostanza non coincidono più¹.

A questo dramma della civiltà, che proprio nelle epoche più feconde assume sempre la forma di tragedia, lo storico della civiltà volge la sua attenzione, e possiede la capacità di svolgerlo dinanzi all'occhio della nostra mente. Il Burckhardt non crede alla possibilità di una soluzione pacifica, di una soluzione che non sia tragica. Infatti, dove lo Hegel o il Ranke vedevano un'armonia nascosta, una *ἀρμονία ἀφανής* nel senso di Eraclito, egli vede soltanto un conflitto che sempre si rinnova. Solo in pochi momenti felici questo conflitto sembra calmarsi, ma minaccia sempre di riaccendersi, poiché gli interni contrasti delle tre « potenze » della storia del mondo non possono essere eliminati. Lo stato cercherà sempre, appellandosi al suo « sacrosanto diritto », di ridurre a sistema il libero sapere e la libera arte.

Che cosa lo stato può aver fatto, anche presso gli Assiri, i Babilonesi, i Persiani e altrove, per impedire l'avvento della individualità che sarà stata anche allora considerata come il male? Molto probabilmente dappertutto, ora in un luogo, ora in un altro, l'individualità volle emergere, ma dovette soccombere di fronte alla barriera degli ordinamenti civili e religiosi, alla organizzazione delle caste ecc., senza poter lasciar traccia di sé.

Lo Hegel considera la civiltà come il muoversi dell'idea secondo una determinata legge dialettica. I singoli ele-

¹ BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* cit., pp. 42 sg.

menti si potenziano a vicenda; inizialmente sembrano star di fronte contrari e nemici fra loro, ma nel grado piú alto tutte queste opposizioni sono rimosse e soppresse; l'idea, come idea assoluta, ha accolto e conciliato in sé ogni contrasto. Anche il Ranke, che rifiuta siffatta filosofia della storia, rappresenta una dottrina, non metafisica, ma religiosa, fondata sull'unità. In un passo della sua *Weltgeschichte* [*Storia universale*] in cui viene a trattare dell'incontro del mondo romano col mondo germanico egli afferma: « Il nucleo ideale della storia del genere umano si potrebbe in generale vedere nel fatto che nelle lotte combattute dagli stati e dai popoli per i loro contrastanti interessi sorgono sempre potenze piú alte che trasformano la situazione generale e le conferiscono di nuovo un altro carattere »¹. Il Ranke certamente non ammette un progresso nel senso che una volontà universale conduca lo sviluppo del genere umano da uno stadio a quello successivo, o che nell'umanità vi sia, per così dire, un carattere proprio della natura spirituale che spinga necessariamente le cose verso una mèta determinata; egli afferma che queste due concezioni non sono né filosoficamente sostenibili, né storicamente dimostrabili². Rimane però salda in lui la fede nell'« ininterrotto progresso dello spirito universale » e il convincimento che il genere umano nel corso dei secoli si è acquistato, per così dire, un patrimonio il quale consiste nel progresso materiale e sociale di cui si avvantaggia, ma specialmente nel suo sviluppo religioso; il valore morale e spirituale della storia universale risiede per lui nel fatto che essa rafforza sempre piú in noi questa fede³.

Qui appare chiaro come il Burckhardt si stacchi del tutto dalla concezione tradizionale della storia. Tutta la storiografia precedente, per quanto diverse fossero le vie da essa seguite,

¹ RANKE, *Weltgeschichte* cit., III, p. 8.

² *Ibid.*, VIII, p. 175.

³ *Ibid.*, I, p. 6.

rimase determinata, coscientemente o no, dalla questione che la prima vera e propria opera di filosofia della storia aveva posto come questione centrale. La storia è un caos di eventi fortuiti oppure si può scoprire in essa un senso, un disegno? Il *De civitate Dei* di sant'Agostino sembra svelare questo disegno nascosto come un disegno divino di salvezza e ha trovato sempre seguaci e imitatori. Anche quando, a partire dai primi secoli del Rinascimento, il vigore di questa storiografia teologica fu spezzato, la sua idea fondamentale ha continuato a vivere in forma secolarizzata. Fra il *Discours sur l'histoire universelle* del Bossuet e lo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* di Condorcet la distanza è molto minore di quanto non appaia a prima vista. Il Voltaire continuava ancora ad ammirare l'opera del Bossuet, sebbene le movesse l'appunto di montare continuamente in oro pietre false¹. Ma il Burckhardt va qui ben oltre. La consolazione di un « superiore disegno negli eventi del mondo » gli sembra in ogni caso una magra consolazione che non compensa alcun vero male morale e non può riparare o giustificare alcun atto di violenza. « Ogni atto di violenza coronato da successo, — egli afferma, — è almeno uno scandalo, cioè un cattivo esempio; l'unico insegnamento che si ricava dal successo della cattiva azione del piú forte è quello di non stimare la vita terrena piú di quel che merita »².

Che qui parli Schopenhauer è incontestabile³; ma come poteva la filosofia di Schopenhauer formare un grande storico e dare origine a quella « gemma della letteratura storica » che è la *Kultur der Renaissance* [*Civiltà del Rinascimento*], anche

¹ Per altri particolari cfr. la mia *Philosophie der Aufklärung* cit., pp. 290 sgg. (trad. it., pp. 307 sgg.).

² BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* cit., p. 126.

³ Circa i rapporti del Burckhardt con la filosofia del pessimismo, cfr. JOËL, *Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* cit., pp. 64 sgg.

secondo il giudizio di studiosi molto lontani dalla sua concezione fondamentale?¹. Si presenta qui effettivamente un fatto notevole, una anomalia nella storia dello spirito che esige spiegazione. Schopenhauer procede in modo del tutto conseguente quando in base alle sue premesse metafisiche nega la possibilità non solo di una filosofia della storia, ma anche di una scienza storica. Una filosofia della storia è per lui una *contradictio in adiecto*, giacché la filosofia è ricerca dell'essenza delle cose, e questa essenza non ha storia. Essa non si lascia rinchiudere nelle forme dello spazio e del tempo, che appartengono soltanto al nostro modo soggettivo di rappresentazione. E neppure è suscettibile di un'interpretazione che ne colga il senso, giacché ogni « senso » che si pretende di trovare in essa determina il travisamento e l'inganno propri dell'ottimismo. Ciò che nella forma del divenire ci si presenta come storia è nella sua natura profonda, nella sua essenza, una sola e medesima cosa: una volontà cieca che non sa che cosa vuole. Voler trovare nella storia un ordine, un cosmo, un nesso interno avente un significato è come voler vedere nella forma delle nuvole gruppi di uomini o di animali. « Ciò che la storia racconta è soltanto il lungo, doloroso e confuso sogno dell'umanità »². Non più della metafisica può sperare la scienza di trovare in questo sogno qualcosa su cui poggiare e da cui svolgere una qualche verità sia pure empirica. Giacché anche il sapere si volge non al singolo individuo, ma all'universale, non a ciò che cambia, ma a ciò che permane invariato. Sotto questo aspetto « la storia è ingannevole non solo nella sua attuazione, ma già nella sua essenza, poiché parlando soltanto d'individui e di singoli fatti,

¹ Cfr. VON BELOW, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen* cit., p. 70.

² ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [Il mondo come volontà e rappresentazione], in *Sämtliche Werke* [Opere complete], 3^a ediz., München 1911, II, cap. XXXVIII, p. 504.

vuol far credere di raccontare ogni volta qualcosa di diverso, mentre dal principio alla fine ripete sempre soltanto la stessa cosa, sotto altro nome e in altra veste »¹. Anche se la molteplicità e il divenire sono suscettibili di assumere una determinata forma, anche se si può riconoscere qualcosa di permanente e di tipico, il cogliere questo elemento tipico non spetta alla storia, ma all'arte. Giacché l'arte e non la scienza è per Schopenhauer la vera contemplazione delle idee. In essa l'uomo riesce a fare ciò che sembra impossibile: a liberarsi dalle catene della volontà, a porsi fuori dalla ruota del tempo. Diventa così il puro soggetto della conoscenza non più sottoposto alla volontà e al tempo. Ivi egli è circondato non più dal mondo fenomenico inteso come una catena ininterrotta di « cause » e di « effetti », di « mezzi » e di « fini », bensì da qualcosa che esiste in se stesso e in relazione con se stesso; questo qualcosa non appartiene più alla realtà, bensì alla pura immagine. L'immagine dell'arte è il primo grado in cui l'uomo si libera dalla realtà e dal dominio della realtà. La storia segue il filo degli avvenimenti; la scienza segue l'incessante e continuo corso delle cause e degli effetti, e in questa ricerca, raggiunta una mèta, viene di nuovo trascinata più lontano; solo l'arte ripete le idee eterne colte mediante la pura contemplazione, cioè quanto vi è di permanente e di essenziale in tutti i fenomeni del mondo. La sua unica fonte è la conoscenza delle idee; suo unico fine il comunicare questa conoscenza².

Non vi è dubbio che questa intuizione fondamentale è sotto molti aspetti affine a quella del Burckhardt e che dovette necessariamente destare in lui diverse e forti risonanze. Neppure lui si volse al passato per amore di questo passato stesso, né si appagò d'immergersi semplicemente nel flusso del divenire. Non

¹ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* cit., p. 506.

² *Ibid.*, I, § 36, pp. 217 sgg.

dallo « svolgersi degli eventi » era attratto; voleva invece riconoscere ciò che si ripete, ciò che è costante, ciò che è tipico. E nemmeno nella raccolta e nel vaglio del materiale vedeva lo scopo finale della storia. Così nella sua *Griechische Kulturgeschichte* [Storia della civiltà greca] egli afferma: « I fatti generali dovrebbero in complesso essere più importanti di quelli particolari; ciò che si ripete dovrebbe essere più importante di ciò che si verifica una volta soltanto ». Il « Greco eterno », considerato come forma, gli sembrò il nucleo della grecità: qualcosa che è più importante di qualsiasi altro fattore. A questo riguardo egli era e rimase convinto che per raggiungere la visione di queste forme nella storia non bastano i mezzi della scienza empirica, che l'astrazione scientifica deve essere superata dalla « contemplazione » e dalla « intuizione ». Il detto del Mommsen — secondo cui lo storico fa parte piuttosto degli artisti che dei dotti, e di conseguenza non impara a diventare storico ma lo è in quanto è nato tale, e non è educato da altri ma solo da se stesso — forse a nessuno storico del secolo XIX si adatta meglio che al Burckhardt¹. Questi si educò continuamente all'intuizione del mondo storico; il vero e grande mezzo di educazione furono per lui fin da principio le arti figurative. Nel considerare la storia della sua formazione e la sua opera complessiva non possiamo tralasciare la sua opera *Il cicerone* che ne è un elemento integrante. Anche per il Burckhardt il valore supremo dell'arte, come delle altre libere attività spirituali in genere, sta in questo, che essa ci libera dalla dura servitù del volere, dai vincoli che ci legano al mondo dei fini particolari e degli intenti individuali. Soltanto qui egli trova un « universale » posto al di sopra dell'esistenza dello stato e che in questa forma può essere impersonato solo da individui geniali.

¹ MOMMSEN, *Rektoratsrede* cit., p. 11.

Grande è la diversità di quell'« universale » che culmina nei grandi individui o viene da essi trasformato. Anzitutto devono esser considerati separatamente gli scienziati, gli scopritori, gli artisti, i poeti, cioè coloro che rappresentano la vita spirituale... Artisti, poeti e filosofi, scienziati e scopritori non s'incontrano cioè con gli intenti da cui i molti ricavano la loro visione del mondo; la loro attività non influisce sulla vita, non è diretta a vantaggio o a danno dei molti... Artisti, poeti e filosofi hanno funzioni di due specie: fare intuire idealmente l'interno significato del tempo e del mondo e trasmetterlo ai posteri come messaggio perenne¹.

Insoddisfatto delle semplici cognizioni, che appartengono alle scienze speciali, e della conoscenza che appartiene alla filosofia, divenuto consapevole della sua multiforme e misteriosa essenza, lo spirito ha il presentimento dell'esistenza di altre potenze che corrispondono alle sue proprie forze oscure. Risulta così che lo circondano grandi mondi che parlano solo in forma d'immagine a ciò che in lui è immagine: le arti... Le arti sono una facoltà, una potenza e una virtù creatrice... Saper estrinsecare, esprimere ciò che è interiore, in maniera che una realtà interiore espressa operi come una rivelazione, è una virtù straordinaria. Molti sanno rendere esteriormente ciò che è soltanto interiore; quell'altra realtà interiore invece desta in chi contempla o ascolta il convincimento che poteva crearla soltanto quell'unico individuo che l'ha creata e che questi perciò non avrebbe potuto esser sostituito².

Questo individualismo estetico del Burckhardt corrisponde ancora esattamente alla concezione fondamentale dello Schopenhauer. Per quest'ultimo il genio non è nient'altro che l'obiettività più perfetta, cioè l'orientamento obiettivo dello spirito, contrapposto all'orientamento soggettivo che si volge alla propria persona, vale a dire alla volontà. La genialità quindi è la capacità di essere in un atteggiamento puramente contemplativo, di perdersi nella contemplazione e di fare in modo che la conoscenza, che in origine è al servizio della volontà, sia sottratta a questa servitù, vale a dire prescinda del tutto dal suo interesse, dalla sua volontà, dai suoi fini... per rimanere soltanto

¹ BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* cit., pp. 163 sg.

² *Ibid.*, p. 167.

come puro soggetto conoscente, come occhio chiaro che guarda il mondo¹. « Quando non c'è un'immagine che possa esser portata dal mio intimo sulla carta, quando non posso prender le mosse dall'intuizione, nulla produco ». Questo afferma anche il Burckhardt. « Ciò che io costruisco nel campo della storia non è il risultato della critica e della speculazione, ma della fantasia che vuol colmare le lacune dell'intuizione »².

Ora però notiamo una grande differenza. L'intuizione di Schopenhauer è quella del metafisico, la quale lo innalza al di sopra del tempo, poiché il tempo è la semplice forma del fenomeno, e finché non ce ne liberiamo l'essenza delle cose ci rimane preclusa. L'intuizione del Burckhardt invece è intuizione storica. I puri mondi d'immagini in cui egli s'immerge stanno dinanzi a lui in tutta la loro plastica chiarezza in un immediato presente posto, per così dire, fuori del tempo; in essi però egli riconosce ora un interno movimento, una metamorfosi. Seguire e cogliere questo divenire nell'essere, questa trasformazione del mondo d'immagini nell'arte, nella poesia, nella lingua, nella mitologia, nella religione, sembra al Burckhardt il compito più alto della storia della civiltà. La filosofia, secondo lui, non può far nulla di simile: « giacché la storia, cioè il coordinare, è non-filosofia, e la filosofia, cioè il subordinare, è non-storia »³. Certamente la contemplazione è anche ciò che contraddistingue lo storico; è non soltanto un suo diritto e un suo dovere, ma anche al tempo stesso un'assoluta necessità. « Essa è la nostra libertà nella consapevolezza dell'enorme connessione universale e del corso degli eventi necessari »⁴. Ma lo storico non vuole e non può innalzarsi, come

¹ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille* cit., I, § 36, pp. 217 sgg.

² BURCKHARDT, *Basler Jahrbuch* [Cronaca di Basilea], 1910, p. 109; citato da JOËL, *Jacob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* cit., p. 73.

³ ID., *Weltgeschichtliche Betrachtungen* cit., p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

il metafisico, d'un sol colpo al mondo delle forme pure. Per lui la forma ha il suo essere proprio e il suo significato proprio solo in quanto si dispiega dinanzi al suo sguardo interiore. Di fronte al grande dramma di questo spiegamento scompaiono alla fine non solo le nostre necessità individuali, ma anche i nostri desiderî individuali; cerchiamo di raggiungere un punto di vista al di là di ogni desiderio e al di là di ciò che si è soliti chiamare « felicità o infelicità »¹. « Lo spirito deve convertire in un suo possesso il ricordo della sua vita trascorsa nelle diverse epoche del mondo. Ciò che una volta era gioia o dolore deve ora diventare conoscenza, come effettivamente avviene nella vita individuale. In tal modo il detto *historia vitae magistra* riceve un senso più elevato e al tempo stesso più modesto. Mediante l'esperienza vogliamo non diventare accorti (per la prossima volta), ma saggi (per sempre)². In tal modo per il Burckhardt la saggezza estetica, che egli deve alla storia, si rivela alla fine un'elevata saggezza di vita morale. Quando la storia universale viene rettamente intesa, quando è presentata non come una semplice somma di eventi esteriori, ma come storia delle forme della vita, allora assicura agli uomini che pensano un'apertura di spirito per tutto ciò che è grande; la qual cosa è una delle poche condizioni sicure della più alta felicità spirituale³.

Questa disposizione di spirito interamente personale domina in tutte le opere del Burckhardt. Essa non ha nulla in comune con gli ideali tradizionali della storiografia politica. Ma se dal punto di vista di quest'ultima si può spesso rimproverare al Burckhardt d'esser privo di senso pratico, essa medesima poi,

¹ BURCKHARDT, *Ueber Glück und Unglück in der Weltgeschichte* [Sulla felicità e l'infelicità nella storia universale], in *Weltgeschichtliche Betrachtungen* cit., pp. 192 sgg.

² *Ibid.*, pp. 6 sg.

³ *Ibid.*, p. 191.

se la si giudica in base alle norme ideali da lui stabilite e osservate, deve essere abbastanza spesso definita priva di senso artistico. In nessun caso si può credere di risolvere il contrasto, che qui si presenta, negando al Burckhardt la qualifica di « vero » storico e pretendendo di chiamarlo « piuttosto un archeologo »¹. Un archeologo non avrebbe mai potuto dare al Nietzsche ciò che il Burckhardt gli ha dato, né avrebbe potuto suscitare in lui il convincimento che: « in ogni tempo si sente il bisogno di conoscere il passato solo perché serva al presente e al futuro, non già per infiacchire il presente o per sradicare un futuro ricco di energie vitali »².

¹ Questo è il giudizio di VON BELOW, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen* cit., p. 71.

² NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen* cit., p. 310.

Nella lotta per un rinnovamento della storiografia sembrò per qualche tempo trovarsi al primo posto Karl Lamprecht. Questi fu ritenuto il rappresentante più spinto di una nuova concezione storiografica che parve incarnata nella sua persona e nella sua opera. Furono proprio i suoi avversari più accaniti a procurargli questo vanto. Essi erano soliti vedere in lui il rivoluzionario più pericoloso contro il quale ci si doveva unire a difesa dell'ordine esistente; lo accusarono di aver abbandonato le più nobili e profonde tradizioni spirituali della scienza storica e di aver consegnato quest'ultima al materialismo.

Il Lamprecht trovò avversari in tutti i campi. Non solo venne combattuto tenacemente da tutta la storiografia politica, ma fu considerato per molto tempo l'esponente di una teoria naturalistica che si credette di poter scalzare e confutare in maniera definitiva con argomenti di carattere puramente gnosologico, distinguendo i concetti della storia da quelli delle scienze della natura. Se oggi ci si volge indietro a considerare l'imponente letteratura della polemica relativa al Lamprecht¹, si trova che essa ha prodotto relativamente poco in fatto di contenuto durevole e profondo. Non ci si può sottrarre all'impressione che qui molte volte si siano fatte questioni di parole

¹ Una rassegna di questa letteratura si trova in E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* [Manuale di metodologia storica e di filosofia della storia], 5ª e 6ª ediz., Leipzig 1908, pp. 710 sgg.