

Auerbach e lo storicismo

MARIO MANCINI 

<https://orcid.org/0009-0005-9231-2697>

Università di Bologna

Abstract

My paper aims to show how prominent representatives of historicism, Troeltsch, Dilthey, Meinecke, influenced Auerbach's theory. Troeltsch's and Auerbach's minds greatly differ: there a moderate religiosity, here the eschatological disquiet of the christian. The suggestive account of particular, which constitutes Auerbach's starting point of interpretation, is strictly connected with Dilthey's «hermeneutic circle». Meinecke is very important for Auerbach's theory of realism, but with significant reservations.

1.

Nella straordinaria tessitura di *Mimesis*, è un tratto che all'inizio non mancò di sorprenderci, quasi non ci sono note, il riferimento alla critica è minimo, forse perché l'opera fu scritta lontano dalle università e dalle biblioteche tedesche, nell'esilio di Istanbul. Ma c'è una ragione più profonda: è come se Auerbach volesse tenersi lontano dai pesanti rituali accademici, nel timore che questi potessero incrinare la magia della sua scrittura, del suo "racconto".

C'è stato chi, come Edward Said, l'autore di *Orientalism*, ha sostenuto, nell'Introduzione alla nuova edizione americana di *Mimesis*, del 2003, che Auerbach fosse in fondo un autodidatta: «Non penso che sia esagerato affermare che, come Vico, Auerbach fosse in fondo un autodidatta, guidato, nelle sue diverse esplorazioni, da una manciata di temi profondamente elaborati e complessi con i quali intesseva la sua ampia tela, tessuta a fatica e certo non priva di cuciture»

(Said [2004] 2007, 14). No, nonostante la scarsità dei rimandi, in *Mimesis* e anche negli altri suoi scritti, Auerbach è legato con mille fili alla storia delle idee e alla storia della critica. Come è detto bene nel programma di questo Convegno, c'è in Auerbach «una teoria nascosta».

Mille fili. Negli anni in cui è a Marburg, dove insegna Filologia romanza, dal 1929 al 1935, questa università è un vivissimo luogo di pensiero e di discussione. Auerbach frequenta Hans Georg Gadamer, Karl Löwith, Rudolf Bultmann, e c'è ancora la grande ombra di Heidegger, dal 1928 a Freiburg (cfr. Bormuth / von Bühlow 2008). La ricostruzione del suo carteggio ci rivela contatti di rilievo: Walter Benjamin, Karl Vossler, Benedetto Croce, Karl Löwith, Siegfried Kracauer (Tortonesi 2009, 326-328).

Un nodo centrale del suo pensiero è il rapporto con lo storicismo: come possiamo interpretare la storia del passato, se e come questa storia incida sul nostro futuro. «Lo storicismo [...] la scoperta copernicana della storia dello spirito», leggiamo in *Lingua letteraria e pubblico* (Auerbach [1958] 1960, 17). Un autore per lui fondamentale è Vico, a cui Auerbach dedica ben sei saggi, dal 1932 al 1958. Come scrive Andrea Battistini, «il magistero di Vico è servito ad Auerbach a “completare e perfezionare” i lasciti ermeneutici della “Geistesgeschichte”» (Battistini 2009, 94). Ma non c'è solo Vico. Mi propongo qui di riflettere sul rapporto di Auerbach con tre figure di punta dello storicismo otto-novecentesco: Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, Friedrich Meinecke. Un legame intenso, fatto di affinità ma anche di distanza, o meglio, di differenza.

2.

Troeltsch. Ernst Troeltsch (1865-1922), teologo protestante, storico e filosofo della religione, è una figura di primo piano della sociologia e della filosofia del Novecento. Insegna all'Università di Heidelberg e poi, dal 1914, alla Humboldt Universität di Berlino. Sulla vita e sull'opera, sul contesto culturale del suo tempo possediamo due accurate e intelligenti monografie (Drescher 1991 e Graf 2022). Auerbach segue i suoi seminari a partire dal 1918, e qui nasce il suo interesse per Vico, che lo porta a intraprendere una traduzione della *Scienza nuova*, nel testo del 1744. La traduzione è pubblicata nel 1925 e nella prefazione Auerbach ringrazia Troeltsch, scomparso l'anno prima, «von dem die belebende Anregung zu meiner Beschäftigung mit Vico ausging», («da cui venne il vivificante incoraggiamento che mi spinse ad occuparmi di Vico») (Vico 1925, 39).

Scrivo così su di lui Friedrich Meinecke, nell'Introduzione a *La democrazia improvvisata* (Troeltsch [1924] 1977, 16): «Era una natura religiosa. Questa religiosità era in lui di natura attiva ed etica, diretta non al riposo in Dio, ma (come il calvinismo, da lui studiato con profonda affinità elettiva) a combattere

per Dio, ad affermare l'elemento divino e spirituale nel mondo moderno, così terribilmente materializzato». Il problema fondamentale di Troeltsch è il significato della religione – la religione cristiana – nell'ambito dello spirito umano, così come si realizza nel corso della storia. Questo comporta anche una riflessione sul senso della storia e della coscienza storica per la vita, riflessione sempre presente in Troeltsch e che culminerà nell'ultima sua importante opera, *Lo storicismo e i suoi problemi*, del 1922. Questo «esame di sé dello storicismo» si risolve in uno «storicismo etico», e Troeltsch si impegnerà attivamente e coraggiosamente, come giornalista, nella difesa della democrazia nei primi anni della repubblica di Weimar.

Per Troeltsch è necessario un ripensamento totale della teologia dinanzi al ruolo determinante svolto nella formazione di ogni visione del mondo dalla scienza storica moderna. È necessario trovare un rapporto di coesistenza tra la diversità del conoscere storico, intessuto di valori del particolare, dell'individuale, del relativo, e la stabilità normativa dei principi supremi e universali. In un'opera molto impegnativa, che uscì nel 1912, Troeltsch analizzò da vicino, a partire dall'antico ideale del Vangelo fino al mondo moderno, le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani. Il cristianesimo dette vita a un organismo poderoso, ma anche ostile al mondo, meramente religioso, che ordinò in conformità ai suoi principi le condizioni della vita soltanto in sé stesso e verso l'interno, ma non poté trovare un collegamento verso l'esterno:

Il cristianesimo poté bensì costruire su basi meramente religiose il suo Stato ideale, la Chiesa; ma solo con grandi difficoltà ha potuto conciliare quel ch'era possibile su queste basi con la rimanente vita sociale. Il medioevo all'incontro assisté appunto allo spiegarsi dell'edificio ecclesiastico in una totalità sociale, che comprendeva, collegava e conciliava tutto (Troeltsch [1912] 1941-1960, I, 236).

Con la teoria sociale di Tommaso d'Aquino, che recepisce il realismo e l'empirismo della teoria politica ed etica di Aristotele, diventa possibile quello che per la Chiesa antica era stato impossibile: vengono riconosciuti i valori della vita mondana, fatto questo indispensabile per la costruzione di una civiltà unitaria. Il contrasto tra mondo e regno di Dio, al quale si era attenuta l'etica paleocristiana, è conservato, ma assume un aspetto completamente diverso:

Il contrasto è invece tra due gradi di finalità, tra la mistica supernatura e la sua beatitudine oltreterrena da un lato, e dall'altro la legge di natura in generale. [...] Al grado finale dell'etica terrena della legge di natura, con i suoi fini razionali di organizzazione, unità, prosperità del genere umano in tutti i beni spirituali e materiali, si affronta il grado finale dell'etica ultraterrena, della legge morale cristiana (ivi, I, 350).

E il contrasto viene superato non più nel semplice riconoscimento degli ordinamenti mondani come estrinsecazione del diritto naturale, ma nel pensiero di una serie graduale: «Poiché il contrasto principale è quello tra natura e grazia, il superamento di esso sta nell'ammissione di un rapporto graduale, che nello

svolgersi della ragione conduce dalla natura o dalla legge di natura fino alla grazia» (ivi, I, 352).

Allo stesso modo, come nel Medioevo aveva fatto la teoria sociale di Tommaso d'Aquino, il protestantesimo ascetico – e qui Troeltsch è in sintonia con *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber – offre una soluzione al grande problema che sorge dal carattere sopramondano del cristianesimo, quello cioè di collegarsi e conciliarsi con la vita pratica della società. Esso realizza «il compromesso con il mondo» attraverso una disposizione ascetica che «assume l'intero ambito della vita naturale nella finalità sopramondana, per cui essa perde il carattere dualistico di mortificazione e diventa lavoro metodico per la salvezza dell'anima e il regno di Dio dentro le forme dell'attività professionale mondana» (ivi, II, 672).

Come si vede, sia nel Medioevo con la dottrina sociale di Tommaso d'Aquino che nelle sette protestanti, il contrasto tra religione e mondo può essere superato con un «compromesso». Troeltsch formula questa sua particolare soluzione del problema già in un saggio del 1902, *I problemi fondamentali dell'etica*:

I fini intramondani sono fini etici [...] Rispetto ad essi il fine sopramondano esprime un orientamento del tutto diverso e manifesta una gelosa ostilità verso la concorrenza dei fini mondani. Questa situazione è esistita fin dal sorgere di un'etica cristiana rivolta al mondo e ha prodotto gravi crisi nel cristianesimo dei primi secoli. [...] Successivamente, però, si è realizzato un compromesso, che è durato fino alla nascita delle culture laiche nazionali dell'età moderna (Troeltsch [1902] 1974, 240).

Aiuta a comprendere la posizione di Troeltsch, per contrasto, quanto scrive Löwith, in *Significato e fine della storia*, su Jakob Burckhardt, per cui il vero cristiano è essenzialmente ascetico e trascende il mondo:

Burckhardt rifiuta il cristianesimo moderno che, per rimanere accettabile, vive di un compromesso col mondo. Benché egli stesso fosse figlio di un ecclesiastico, non si sentiva sorretto da questa vocazione, e abbandonò lo studio della teologia. In alcune delle sue prime lettere a un amico teologo egli espone i motivi delle sue convinzioni, a cui tenne fede per tutta la vita: «quanto erano profondamente religiosi gli antichi eretici, egli osserva, paragonati ai cristiani moderni» (Löwith [1949] 1989, 49).

Da meditare è anche quanto scrive, trent'anni prima, un acutissimo sociologo della modernità come Siegfried Kracauer, recensendo *Lo storicismo e i suoi problemi*. Per Kracauer la «sintesi culturale» (*Kultursynthese*) che Troeltsch costruisce a partire dai valori contemporanei e dalla coscienza storica non è in grado, come lui sostiene, di superare il relativismo. Il ricorso all'«intuizione» – Troeltsch si richiama a Kierkegaard e al suo «salto nel vuoto» – conferisce alla scelta personale una luminosità metafisica, ma non impedisce che di fronte ad essa valga un'altra scala di valori. Mentre Kierkegaard, con la sua scelta paradossale dell'assoluto, è al di là della storia, Troeltsch si piega a un

«compromesso»: attribuisce alla scala di valori e alla *Kultursynthese* da lui ricavata dal processo storico un valore assoluto (Kracauer 1977).

3.

Sul rapporto tra religione – il cristianesimo – e il mondo, sul corso della storia, le posizioni di Troeltsch e di Auerbach divergono radicalmente. Per Troeltsch, come si è visto, è centrale il «compromesso» tra religiosità e mondo: il cristianesimo si trasforma, laboriosamente e incessantemente, raccogliendo e mediando le istanze del mondo. Per Auerbach invece l'azione del cristianesimo sul corso del mondo si manifesta attraverso la sua forma secolarizzata, la «creaturalità»: «Fin da principio è proprio dell'antropologia cristiana il mettere in forte risalto ciò che nell'uomo è soggetto al dolore e alla caducità, e il dato esemplare fu la passione di Cristo, in cui culmina la salvezza» (Auerbach [1946] 2000, I, 271).

Il «creaturale» è un concetto chiave che attraversa tutto il volume, e i lettori di *Mimesis* l'hanno ben presente. Compare nel capitolo X. *Madame du Chastel*, segue poi François Villon, che «porta all'estrema perfezione il realismo creaturale che rimane del tutto nei limiti del sensibile» (ivi, I, 281). Nel mondo secolarizzato la creaturalità persiste, ma con profonde trasformazioni. Rabelais. «Il realismo creaturale ha in Rabelais un significato nuovo, nettamente opposto a quello medievale, quello di trionfo vitalistico-dinamico dell'essere corporeo e delle sue funzioni» (ivi, II, 18). Montaigne. «L'unità dello spirito e del corpo in Montaigne ha le sue radici nell'antropologia cristiana» (ivi, II, 55): «Ma veramente il suo realismo creaturale ha lasciato la cornice cristiana in cui era nato» (ivi, II, 60) e questo per la predominanza della vita terrena.

Shakespeare. L'aspetto medievale-creaturale – Amleto è pingue e «ha il respiro affannoso [...] Cesare sviene per il puzzo della plebe che lo acclama» (ivi, II, 65) – è complicato dallo «spirito aristocratico» (ivi, II, 65), dal «contrasto tra carattere e destino» (ivi, II, 70), da «una tragicità umana per sé stante» (ivi, II, 76). Racine. «Sulla scena tragica francese non è consentito portare né i fatti quotidiani né il lato creaturale dei personaggi» (ivi, II, 130). Il concetto ritorna verso la fine del volume, ricollegandosi alle origini, per il realismo russo: «Esso riposa sopra l'idea cristiano-patriarcale della dignità creaturale insita in ogni uomo, [...] esso dunque è nelle sue basi piuttosto imparentato con l'antico realismo cristiano, che con quello moderno europeo» (ivi, II, 300).

Siamo di fronte a due «visioni del mondo» diversissime. Per Troeltsch i valori dell'etica ultraterrena devono confrontarsi, in una costante mediazione con i valori mondani. Fino a trovare un «compromesso» adeguato. Per Auerbach, invece, il cristianesimo «suscita un movimento continuamente urgente» ed è mosso da «un'irrequietezza escatologica» (Auerbach [1958] 1960, 19).

4.

Dilthey. Wilhelm Dilthey (1833-1911) insegna a Basilea, poi a Kiel, a Breslau, e dal 1882 alla Humboldt Universität di Berlino. È il filosofo dell'«esperienza vitale» (*Erlebnis*), vista come il fondamento di tutte le scienze dello spirito. Con le parole di Karl Löwith:

Wilhelm Dilthey ha inteso la coscienza storica come problema della filosofia e dello spirito. L'applicazione della filosofia hegeliana dello spirito storico si è rivelata qui d'importanza decisiva, sia nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introduzione alle scienze dello spirito] (1883), che voleva essere una critica della ragione «storica», sia negli scritti posteriori, destinati alla costruzione del mondo storico. Dilthey ha fatto rivivere nuovamente il modo di pensare di Hegel e l'ha reso fruttuoso per il presente, più che non abbiano fatto tutti gli altri neo-hegeliani messi insieme (Löwith [1941] 1949, 191).

La riflessione filosofica di Dilthey, che si confronta con i momenti più significativi del passato, è densa e stratificata. La teoria della conoscenza, se si prescinde da pochi accenni, come quelli di Herder e di Wilhelm von Humboldt, è insoddisfacente, perché trascura sia la storia che la psicologia: «Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero» (Dilthey [1883] 2007, LXI). Anche le rappresentazioni di Hegel e di Schleiermacher risultano troppo astratte:

Lo «spirito» di Hegel, che nella storia giunge alla coscienza della sua libertà, o la ragione di Schleiermacher, che compenetra e configura la natura, tutto questo è un'entità astratta che ricapitola il corso storico del mondo in un'astrazione incolore, un soggetto senza luogo e senza tempo, paragonabile alle madri verso cui discende Faust (ivi, 205).

Questi severi giudizi, che sono quelli che leggiamo nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, del 1883, vengono poi profondamente modificati. Nella *Costruzione del mondo storico*, che è del 1910, Hegel viene considerato «uno dei più grandi geni storici di tutte le epoche», perché opera con una logica superiore a quella dell'intelletto, perché è capace di rappresentare lo sviluppo dello spirito come un sistema di relazioni concettuali:

Poiché la storia si realizza nella coscienza, si deve ritrovare in essa lo stesso cooperare di attività che rende possibile lo sviluppo nella posizione, nella contrapposizione e nell'unità superiore entro il soggetto sopraindividuale. [...] Egli ha intellettualizzato il mondo storico. In antitesi con la scuola storica egli ha trovato la fondazione universalmente valida della scienza sistematica dello spirito nel sistema razionale che lo spirito realizza, più che non in questo; egli ha subordinato alla sistematica della ragione, mediante i mezzi della sua superiore logica, tutto ciò che il razionalismo settecentesco aveva escluso dalla connessione della ragione» (Dilthey [1910] 1984, 173-174).

È vero però che la fede razionalistica di Hegel, la costruzione speculativa della storia universale, la deduzione di tutti i concetti dallo sviluppo dialettico dello spirito assoluto non possono far dimenticare la grande tradizione della scuola storica. Le opere di storici e di filologi come Ranke, Niebuhr e Mommsen, come August Boeckh e Jakob Grimm (ivi, 167) sono fondamentali per la costruzione delle scienze dello spirito. Se l'ideale, per Dilthey, non è la filosofia speculativa, ma la coscienza storica, il legame con Hegel, come ci ricorda Hans Georg Gadamer, resta fondamentale:

Negli ultimi anni Dilthey si riavvicina sempre più a Hegel e parla di *spirito* là dove prima parlava di *vita*. Egli non fa così che ripercorrere uno sviluppo concettuale che Hegel stesso aveva percorso. Alla luce di ciò appare degno di nota il fatto che proprio a Dilthey dobbiamo la conoscenza dei cosiddetti scritti giovanili di Hegel. In questi materiali per la storia dello sviluppo del pensiero hegeliano appare pienamente chiaro che alla base del concetto hegeliano dello spirito stia un concetto pneumatico della vita (Gadamer [1960] 1963, 271).

Il nome di Dilthey ricorre molto raramente nell'opera di Auerbach: nell'*Introduction aux études de philologie romane*, scritta in francese nel 1943 per gli studenti di Istanbul, il filosofo è ricordato accanto a Benedetto Croce fra i promotori della rinascita dello storicismo: «Ce revirement est dû à des courants multiples, parmi lesquels je veux relever l'influence de deux penseurs: Wilhelm Dilthey (1833-1911) et Benedetto Croce (né en 1886)» (Auerbach 1949, 29). Ritroviamo il suo nome anche nella recensione, del 1948, a due opere di Leo Spitzer – *Essays in Historical Semantics and Linguistics and Literary History* – all'interno di una citazione di Spitzer (Auerbach [1948] 2022, 252). Il passo di Spitzer che Auerbach commenta suona così nella traduzione italiana:

Il particolare può venire compreso soltanto per mezzo dell'insieme e ogni spiegazione di un particolare presuppone la comprensione dell'insieme. Il nostro andirivieni da certi particolari esterni al centro interno, per ritornare di nuovo ad altre serie di particolari, non è se non l'applicazione del principio del «circolo filologico» [di Dilthey] (Spitzer [1948] 1954, 131).

Il «Zirkel im Verstehen» è un nodo importante della filosofia di Dilthey, che elabora sempre più compiutamente la tesi che vede nell'ermeneutica la via d'accesso al mondo delle scienze dello spirito. Leggiamo nel saggio *La nascita dell'ermeneutica* (*Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900):

La totalità di un'opera deve essere compresa a partire dalle singole parole e dai loro collegamenti, e tuttavia ogni completa comprensione di un singolo elemento presuppone già quella del tutto. Questo circolo (*Zirkel*) si ripete nel caso del rapporto della singola opera con la mentalità e con l'evoluzione del suo autore e si ritrova nuovamente nel rapporto tra questa opera particolare e il genere letterario cui appartiene (Dilthey [1900] 2013, 71).

Allo stesso modo, in Auerbach, il dato particolare che costituisce il punto di partenza (*Ansatzpunkt*) viene fatto convergere in una costruzione più ampia, in una interpretazione generale:

Per realizzare una grande opera di tipo sintetico è necessario trovare anzitutto un punto di partenza, direi quasi un appiglio che permetta di attaccare l'argomento. Lo spunto deve isolare una cerchia di fenomeni rigorosamente circoscritta e ben calcolabile; e l'interpretazione di questi fenomeni deve avere una forza di irradiazione capace di ordinare e interpretare anche un settore molto più vasto di quello del punto di partenza (Auerbach [1952] 2022, 68).

Il «Zirkel im Verstehen» è un procedimento che Dilthey applica anche nelle sue ricerche psicologiche. Nella psicologia il concetto di scienza descrittiva acquista un senso assai più profondo di quello che può darsi nelle scienze naturali: qui la connessione delle funzioni del vissuto è data dall'interno, e ogni singola conoscenza psicologica non è altro che l'«analisi» di questa connessione. Per «analisi» Dilthey intende «lo smembramento di una realtà effettuale complessa» e l'esecuzione dell'analisi «consiste nel mettere i processi di suddivisione col quale deve essere illuminato un singolo membro della connessione psichica, in relazione con questa connessione nella sua totalità» (Dilthey [1894] 1985, 383-384).

5.

Anche per Auerbach, come per Dilthey, il processo dell'interpretazione, nella sua circolarità, è fortemente legato alla realtà: «Lo spunto non deve essere qualcosa di generale che viene avvicinato dall'esterno all'argomento. Bisogna far parlare le cose» (Auerbach [1952] 2022, 71). I fenomeni trattati da una filologia che sappia essere sintetica portano in sé la propria oggettività:

Questa oggettività non deve andar perduta nella sintesi, e ciò non è facile. Infatti, quello a cui si mira non è il piacere del fenomeno singolo (che riposa in sé stesso) ma il venir trascinati dal movimento del tutto; e quest'ultimo può essere osservato in modo limpido soltanto se se ne comprendono le componenti nella loro effettiva realtà (*ibidem*).

Muovere dalla realtà della vita, dall'*Erlebnis*, non può essere, per Dilthey, una costruzione ideale astratta dalla storia: «L'analisi attuale dell'essenza umana suscita in tutti noi la coscienza della fragilità, della forza dell'impulso oscuro, della sofferenza derivante dalle tenebre e dalle illusioni, dalla finitudine presente in tutto ciò che è nella vita» (Dilthey [1910] 1954, 239). Come siamo vicini, qui, all'antropologia di Auerbach, al suo «realismo creaturale».

Anche se non è facile individuarli, sembrano dunque emergere, tra Auerbach e Dilthey, significativi punti di contatto. Mi sembra da accogliere un'importante osservazione di Riccardo Castellana, in *La teoria letteraria di Auerbach*: «L'influenza di Dilthey su Auerbach è ipotizzabile non solo sul piano del metodo ma anche su quello dei contenuti: l'idea sviluppata in *Mimesis* del Cristianesimo come prima ed embrionale forma di storicismo, di «coscienza

storica» ad esempio, si trova già nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*» (Castellana 2013, 130). Lì possiamo leggere, infatti:

La filosofia del cristianesimo [...] era piena di un'importante realtà storica, una realtà [*Realität*] che nella vita interiore coincide con la sostanza più autentica di ogni realtà effettuale [*Wirklichkeit*]. [...] Ed ecco così sorgere per la prima volta, se prendiamo la parola nel senso più alto, la coscienza storica (Dilthey [1883] 2007, 501).

Ancora. Potrebbe essere utile andare a vedere se l'intensa e grandiosa riflessione dell'ultimo Dilthey sulle «visioni del mondo» (*Weltanschauungen*) – riflessione che coinvolge tutta la filosofia occidentale, da Democrito a Hobbes a Feuerbach, da Kant a Schiller, da Eraclito a Spinoza a Leibniz a Goethe, abbia lasciato qualche traccia nella filosofia della storia e nelle analisi di Auerbach. Sono saggi come *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen* (1911) e *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), pubblicati nel volume VIII dei *Gesammelte Schriften*, nel 1931. È probabile che Auerbach li conoscesse.

6.

Meinecke. Friedrich Meinecke (1862-1954) insegna a Strasburgo, a Freiburg e, dal 1914, nella Humboldt Universität di Berlino. Nel capitolo XVII di *Mimesis, Miller il musicista*, Auerbach riflette sui fondamenti estetici del realismo moderno e li coglie nello storicismo, richiamando il grande libro di Meinecke, *Le origini dello storicismo* (*Die Entstehung des Historismus*, 1936), dove campeggiano Voltaire, Montesquieu, Herder, Goethe (Meinecke [1936] 1954).

Nel fondamentale consenso non possono però sfuggire le differenze: allo Herder di Meinecke, che è libertà, lirismo, entusiasmo, infinità, Ossian, Auerbach contrappone Vico, con il grande e terribile formalismo magico dei primitivi. E anche il suo ritratto di Goethe è più tagliente e più duro: «Egli deplorò le condizioni politiche della Germania, ma senza passione, prendendole come un dato di fatto» (Auerbach [1946] 2000, II, 217) e alla fine del capitolo compaiono, in figura di antagonisti, Kleist e Büchner.

Storicismo, dunque. Se si ammette che le epoche e le società si devono giudicare secondo i loro presupposti, se si risveglia la comprensione dell'agire di forze storiche, se si riesce a guardare la vita delle varie epoche come un tutto che si rispecchia nelle sue forme, nell'arte, nell'economia, nella cultura materiale, nella profondità della vita quotidiana e popolare, tutto questo è storicismo. Storicismo, che si intreccia con il concetto di «realismo». Quest'ultimo concetto – «dargestellte Wirklichkeit», «realtà rappresentata» nell'originale – è, lo sappiamo bene, complesso e problematico.

Francesco Orlando ha messo lucidamente l'accento sulla pluralità di accezioni di «realismo» che convivono in *Mimesis*, elencandone ben ventuno: (1) «realismo da esperienza immediata e localmente circoscritta», (2) «realismo da dominazione di una totalità, mondiale o nazionale, metastorica o contemporanea», (3) «realismo da problematicità, enigmaticità, ellitticità di presentazione delle cose», (4) «realismo da evidenza sensoriale, completezza, plasticità di presentazione delle cose», (5) «realismo da adeguazione dell'espressione linguistica a pluralità e complessità di rapporti», e così via (Orlando 2009).

Questa laboriosa tassonomia non mi pare però convincente, perché frammenta eccessivamente il campo teorico, dove invece alcune categorie, come ci dice Auerbach stesso, sono costanti: «La coppia concettuale separazione-mescolanza di stili è uno dei temi del mio libro e ha per tutti i suoi venti capitoli, dalla *Genesi* a Virginia Woolf, sempre lo stesso significato» (Auerbach [1953] 2022, 79). E ancora: «Nel nostro libro cerchiamo la rappresentazione della vita quotidiana, in cui di questa vengono esposti con serietà i problemi umani e sociali e perfino gli sviluppi tragici» (Auerbach [1946] 2000, II, 96).

Mi pare importante sottolineare questo aspetto – che alcune categorie sono costanti – perché credo che sia proprio la «trama concettuale» (*die Gedankenführung*) a conferire al libro, attraverso il continuo argomentare, la sua meravigliosa compattezza. Lo stesso Auerbach ci dice che una scrittura che non voglia essere solo inerte e cumulativa, ma che voglia tenere conto del prospettivismo storico, necessita di idee-forza, di «concetti».

Recensendo, nel 1955, i primi due volumi di René Wellek, *A History of Modern Criticism*, Auerbach loda «l'obiettività scientifica esemplare» e la capacità di analizzare «in modo così obiettivo e così concreto» (Auerbach [1955] 2022, 287) lo storicismo e la grande speculazione estetico-critica del classicismo e del romanticismo tedesco. Poi, con molto garbo, avanza alcune riserve di fondo:

Wellek è padrone di tutta questa materia e la comprende alla perfezione. [...] Sono convinto che un libro su questo argomento e con questo metodo «obiettivo» non potesse essere fatto meglio. Proprio perché il libro è così ben fatto nel suo genere, è possibile ed ha senso avanzare un'obiezione di principio contro il suo argomento e il suo metodo. Esso infatti dà al lettore una quantità di insegnamenti e di stimoli, ma salta da un problema all'altro e non dà una visione unitaria, una vera storia (ivi, 289-290).

Anche nell'importante bilancio *Epilegomena a "Mimesis"*, del 1953, rispondendo alle obiezioni di Ernst Robert Curtius, basate su puntigliose ed erudite «definizioni», Auerbach ribadisce invece l'importanza della «storia della cosa stessa» (*die Geschichte der Sache selbst*) (Auerbach [1953] 2022, 79). Però, nel momento stesso in cui sostiene la necessità di operare con dei «concetti», Auerbach afferma che il momento decisivo è quello dell'«interpretazione»:

Il mio sforzo interpretativo è teso al particolare e al concreto. [...] Identità e rigorosa normatività nella *Geistesgeschichte* non esistono, e concetti astrattamente riassuntivi falsano e distruggono i fenomeni (*abstrakt zusammenfassende Begriffe verfälschen oder zerstören die Phänomene*) (ivi, 90).

7.

Può essere forse utile allora riflettere su alcuni casi – Chrétien de Troyes, Stendhal, Saint-Simon – in cui l'interpretazione oscilla sotto la pressione dei «concetti» e in cui l'analisi deve prendere nuove strade.

Chrétien de Troyes. Se «l'autorappresentazione della cavalleria feudale è l'intenzione precipua del romanzo cortese» (Auerbach [1946] 2000, I, 144), come leggiamo nel capitolo VI di *Mimesis*, questa è una limitazione a un unico ceto, è una rigida separazione sociale. Un'altra limitazione ancora più forte è dovuta all'atmosfera di fiaba: «Tutti i quadri variopinti e vivi della realtà contemporanea sembrano sorgere da un terreno fiabesco, cosicché sono privi [...] di ogni base politica-reale. Non sono spiegati mai i rapporti geografici, economici, sociali che ne formano la base (ivi, I, 146).

Secondo i principi dello storicismo – visto che «le basi sociali ed economiche restano oscure» (ivi, I, 143) – il giudizio pronunciato alla fine del capitolo non può che essere negativo: «Risulta dalla nostra interpretazione e dalle considerazioni conseguenti, che la civiltà cortese era decisamente sfavorevole allo sviluppo di un'arte letteraria che cogliesse la realtà nella sua piena ampiezza e profondità» (ivi, I, 156).

Ma è una conclusione provvisoria, perché Auerbach considera questo «vuoto di realtà» (ivi, I, 151) anche da un altro punto di vista. Questa costellazione della cortesia, «proprio perché tanto lontana dalla realtà (*wirklichkeitsfern*) si adattò come ideale a qualsiasi situazione, perlomeno finché esistevano ceti dominanti» (ivi, I, 151). Il «vuoto di realtà» diventa così una «visione del mondo» (*Weltanschauung*):

La società cortese dà origine alla concezione, dominante a lungo in Europa, che tutto ciò che è nobile grande e importante non abbia nulla a che fare con la realtà comune – concezione questa molto più patetica e travolgente che le forme antiche di distacco dalla realtà («die antiken Formen der Abwendung vom Wirklichen») (ivi, I, 154).

Non basta. Il «vuoto di realtà» del romanzo cortese non impedisce che si sviluppi una scrittura straordinariamente raffinata: «di un'ampiezza ingenua fresca e piacevole (*naive, frische, behagliche Breite*)» (ivi, I, 140). Una scrittura che dà l'impressione «di quella civetteria graziosa, chiara e sorridente, fresca, elegante e ingenua (*den Eindruck der lieblich-zärtlichen, klaren und*

lächerlichen, frischen und elegant-naiven Koketterie) di cui Chrétien è per l'appunto maestro» (ivi, I, 145). Dove *naiv* significa certo «naturale, vicino alla natura», se si pensa a *Naive und sentimentalische Dichtung* di Schiller, dove lo scrittore *naiv* è Goethe.

Così, attraverso lo stile è riconquistata la realtà e la grandezza di questi romanzi: attraverso «un gran numero di differentissime storie d'amore, molto concrete e permeate di realtà» (ivi, I, 155).

Stendhal. La scena di *Le Rouge et le Noir*, con cui si apre il capitolo XVIII, di *Mimesis, All'hotel de La Mole*, «sarebbe press'a poco incomprensibile senza l'esattissima e particolarissima conoscenza delle condizioni politiche, sociali ed economiche d'un ben determinato momento storico, cioè a dire della Francia poco prima della rivoluzione di luglio» (ivi, II, 221). Ma le idee di Stendhal «sono spesso energiche e geniali, ma bizzarre e presentate in modi arbitrari» (ivi, II, 226) e la sua passione per gli aneddoti è debitrice alla psicologia moralistica. Alla fine «egli vede l'uomo singolo molto meno come prodotto della sua situazione storica e influente su di essa, che come atomo dentro tale situazione» (ivi, II, 233).

La sua visione del mondo, argomenta Auerbach, «è assai poco influenzata dallo storicismo» (ivi, II, 231). Non è facile descrivere la sua posizione di fronte ai fenomeni sociali, «ma nel particolare la sua rappresentazione degli avvenimenti si rivolge a una "analyse du cœur humain" completamente informata alla psicologia classica moralistica, e non all'indagine o all'intuizione di forze storiche» (ivi, II, 231).

Ma, dopo aver constatato che Stendhal «è assai poco influenzato dallo storicismo», Auerbach passa oltre e, con una magnifica analisi – *Meinecke adieu* – mette in primo piano l'individualità, la personalità, lo stile:

Appunto per questo il suo realismo, quantunque non sia, o sia per minima parte, il prodotto di un'amorosa genetica comprensione dello sviluppo storico, è legato così strettamente alla sua esistenza [...] e perciò si spiega come il livello di stile dei suoi grandi romanzi realistici si avvicini all'antico grande concetto eroico della tragedia assai più che quello della maggior parte dei realisti posteriori (ivi, II, 235).

E ancora, con uno dei suoi caratteristici «Ma», con cui spesso Auerbach rovescia improvvisamente il movimento del suo argomentare:

Ma proprio così come era (*Aber gerade so, wie er war*), egli si offrì al momento; le circostanze lo sballottarono, gl'imposero un destino tutto suo e inaspettato, lo fecero tale da costringerlo a fare i conti con la realtà in un modo che non s'era mai veduto prima (*sich mit derr Wirklichkeit auf eine Weise auseinanderzusetzen, wie niemand zuvor*) (ivi, II, 226).

Saint-Simon. Auerbach rileva con ammirazione la capacità di questo grande memorialista del primo Settecento di cogliere «la condizione politica e sociale della persona, [...] il fondersi di ogni uomo entro l'unità dell'atmosfera politica e storica della corte di Francia» (ivi, II, 187). Ancora: «Egli afferra gli uomini

nel mezzo del loro ambiente quotidiano, con la loro origine, le loro svariate relazioni [...] i gesti, le intonazioni della voce, le speranze e le ansie» (ivi, II, 195).

È alquanto sorprendente allora leggere: «Saint-Simon non possedeva ancora una base storico-teoretica nel senso dello storicismo, i cui primi segni cominciano ad avvertirsi proprio quando egli scrisse i suoi *Mémoires*» (ivi, II, 197). Misurato sulle categorie storico-teoriche delle *Origini dello storicismo* di Meinecke, Saint-Simon risulta inadeguato. Nell'ultima pagina del capitolo è confrontato con Vico: Saint-Simon vede «del tutto istintivamente (*aus Instinkt*), con la rappresentazione degli individui che gli vivono accanto», Vico «speculativamente (*spekulativ*) con una visione filosofica del corso della storia» (ivi, II, 197).

Ma nell'analisi che Auerbach conduce del colloquio a quattr'occhi (*bec à bec*) tra il Padre Tellier e Saint-Simon entriamo in una nuova dimensione. Il colloquio è raccontato parola per parola, sono pagine davvero straordinarie, si possono leggere agevolmente nell'edizione dei *Mémoires* nella Pléiade, vol. IV, pp. 703-710. Tellier, gesuita, è potentissimo, è il confessore di Luigi XIV, nel colloquio discute la bolla *Unigenitus* contro i Giansenisti, che odia e che vuole distruggere, e la difende accanitamente, nonostante le riserve di Saint-Simon. Sempre più Tellier si accalora, la sua figura si trasforma, spariscono «le condizioni individuali e storiche» e «si svelano visioni più profonde e più generali (*viel tiefere und allgemeinere Erkenntnisse*)» (ivi, II, 191). Saint-Simon entra come in transe e nell'esagitata *performance* di Tellier vede «con perfetta lucidità l'essenza (*das Wesen*) dell'ordine gesuitico, anzi l'essenza (*das Wesen*) di ogni comunità rigidamente organizzata (*einer jeden straff organisierten Solidaritätsgemeinschaft*)» (ivi, II, 192).

Siamo ben lontani dall'orizzonte teorico dello storicismo così come viene delineato da Meinecke. Perché Saint-Simon «non conquista le sue conoscenze più profonde con un'analisi razionale di pensieri e di problemi, bensì con un empirismo che si serve di fenomeni sensibili incontrati occasionalmente e che spinge fino a profondità esistenziali» (ivi, II, 192).

Storia vivente è per Saint-Simon «soltanto guardare entro la psicologia personale degli uomini che agiscono e nei vincoli e contrasti che ne nascono», il fine della storia sta per lui «tutto in un concetto morale e didattico che non è ancora storicistico (*ist ganz im vorhistorischen Sinne moralisch und lehrhaft*)» (ivi, II, 197). Continua però Auerbach, con uno dei suoi meravigliosi «Ma»: «Ma la realtà molteplice e varia in cui visse lo portò molto più lontano» (ivi, II 197).

8.

Cosa ci dicono questi casi. Se il «grande storicismo» vichiano, o herderiano-romantico, o hegeliano, «è la scoperta copernicana delle scienze dello spirito», così leggiamo in *Lingua letteraria e e pubblico* (Auerbach [1958] 1960, 17), perché ci dischiude la porta del mondo storico, lo storicismo più particolare, quello di Meinecke, che si addentra nelle articolazioni della coscienza storica, è più esigente, come abbiamo visto, nei suoi principi.

Questo storicismo più particolare, quando viene richiamato da Auerbach, è importante perché delinea una trama concettuale (*Gedankenführung*) che permette di interpretare, ma può rendere problematico il giudizio, può entrare in contrasto con il testo. E il testo ha sempre l'ultima parola. È significativa, e ben nota, una riflessione di Auerbach, in *Lingua letteraria e pubblico*, sulle sue «intenzioni» e su quelle di Spitzer:

Le interpretazioni dello Spitzer mirano sempre all'esatta comprensione della singola forma linguistica, della singola opera o del singolo poeta. In perfetta armonia con la tradizione romantica e con la sua ulteriore elaborazione impressionistico-individualistica, egli tende soprattutto a cogliere esattamente le forme individuali. A me invece interessa qualche cosa di universale [...] Io ho sempre avuto intenzione di scrivere storia (ivi, 26).

Ma altrettanto significativo mi sembra quello che Auerbach scrive nella Prefazione a *Quattro ricerche sulla storia della cultura francese*:

Sono stato a volte etichettato come esponente della critica letteraria sociologica (*der soziologischen Literaturbetrachtung*) mentre appartengo per lo meno altrettanto all'indirizzo della critica stilistica o a quello della *Geistesgeschichte* (*zur stilistischen oder zur geistesgeschichtlichen Richtung*) (Auerbach [1951] 2022, 96).

Nello stesso senso, con un preciso richiamo all'opera di Leo Spitzer, queste affermazioni in *Lingua letteraria e pubblico*: «L'interpretazione di passi di testi [...] mi collega al gruppo di filologi interpreti dello stile (*der philologischen Stilinterpreten*): soprattutto a Leo Spitzer, la cui attività da lungo tempo ha avuto importanza per la mia» (Auerbach [1958] 1960, 25).

Le ragioni della storia, e dello storicismo, si intrecciano strettamente, ma senza prevalere, con quelle dello stile. Uno dei motivi di fascino della critica di Auerbach è che non asserisce, ma argomenta, si rivolge al lettore chiedendogli di pensare insieme, di percorrere passo a passo, insieme a lui, i momenti, anche problematici, dell'interpretazione. Per cogliere il testo nella sua realtà, nella sua verità, nel suo luogo nel «mondo terreno».

Riferimenti bibliografici

- Auerbach, Erich, [1946] 2000. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., tr. it. di Alberto Romagnoli e Hans Hinterhäuser, Torino, Einaudi.
- Auerbach, Erich, [1948] 2022. *Recensione a Leo Spitzer*, in *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it. di Vittoria Ruberl e Simone Aglan-Buttazzi, Milano, notttempo.
- Auerbach, Erich, 1949. *Introduction aux études de philologie romane*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Auerbach, Erich [1951] 2022. *Introduzione a Quattro ricerche sulla storia della cultura francese*, in *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it. di Vittoria Ruberl e di Simone Aglan-Buttazzi, Milano, notttempo.
- Auerbach, Erich, [1952] 2022. *Filologia della "Weltliteratur"*, in *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it. di Vittoria Ruberl e di Simone Aglan-Buttazzi, Milano, notttempo.
- Auerbach, Erich [1953] 2022. *Epilegomena a "Mimesis"*, in *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it. di Vittoria Ruberl e di Simone Aglan-Buttazzi, Milano, notttempo.
- Auerbach, Erich [1955] 2022. *Recensione a René Wellek, A History of Modern Criticism. 1750-1950*, in *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it. di Vittoria Ruberl e di Simone Aglan-Buttazzi, Milano, notttempo.
- Auerbach, Erich, [1958] 1960. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it. di Fausto Codino, Milano, Feltrinelli.
- Battistini, Andrea, 2009. «"Un filosofo sotto un'immensa cupola barocca": il Vico di Auerbach», in Paccagnella, Ivano / Gregori, Elisa, 2009. *Mimesis. L'eredità di Auerbach*, Padova, Esedra, 81-94.
- Bormuth, Matthias / von Bühlow, Ulrich (ed.), 2008. *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen, Wallstein.
- Castellana, Riccardo, 2013. *La teoria letteraria di Erich Auerbach. Una introduzione a "Mimesis"*, Roma, Artemide.
- Dilthey, Wilhelm, [1883] 2007. *Introduzione alle scienze dello spirito*, testo tedesco a fronte, tr. it. di Gian Antonio De Toni, Milano, Bompiani.
- Dilthey, Wilhelm, [1894] 1985. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in *Per una fondazione delle scienze dello spirito*, tr. it. di Alfredo Marini, Milano, Franco Angeli.
- Dilthey, Wilhelm, [1900] 2013. *La nascita dell'ermeneutica*, tr. it. di Francesco Calera, Genova, il melangolo.
- Dilthey, Wilhelm, [1910] 1984. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, tr. it. di Pietro Rossi, Torino, Einaudi.
- Drescher, Hans-Georg, 1991. *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Gadamer, Hans Georg, [1960] 1963. *Verità e metodo*, tr. it. di Gianni Vattimo, Milano, Bompiani.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2022. *Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont*, München, Beck.
- Kracauer, Siegfried, 1977. *Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs*, in *Das Ornament der Masse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Löwith, Karl, [1941] 1949. *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. di Giorgio Colli, Torino, Einaudi.
- Löwith, Karl, [1949] 1989. *Significato e fine della storia*, tr. it. di Flora Tedeschi Negri, il Saggiatore.
- Meinecke, Friedrich, [1936] 1954. *Le origini dello storicismo*, tr. it. di Michele Biscione, Cornelia Gundolf, Giuseppe Zamboni, Firenze, Sansoni.
- Orlando, Francesco, 2009, «Codici letterari e referenti di realtà in Auerbach», in Castellana, Riccardo, 2009. *La rappresentazione della realtà. Studi su Erich Auerbach*, Roma, Artemide, 17-62.
- Said, Edward D., [2004] 2007. *Introduzione a "Mimesis" di Erich Auerbach*, in *Umanesimo e critica democratica*, tr. it. di Giorgio Baratta, Milano, il Saggiatore.
- Spitzer, Leo, [1948] 1954. *Linguistica e storia letteraria*, in *Critica stilistica e storia del linguaggio*, tr. it. di Donato Barbone et al., Bari, Laterza.
- Tortonesi, Paolo (ed.), 2009. *Erich Auerbach. La littérature en perspective*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.
- Troeltsch, Ernst, [1902] 1974. *I problemi fondamentali dell'etica*, in *Etica, religione, filosofia della storia*, tr. it. di Giuseppe Cantillo, Napoli, Guida.
- Troeltsch, Ernst, [1912] 1941-1960. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, tr. it. di Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia.
- Troeltsch, Ernst, [1924] 1977. *La democrazia improvvisata*, tr. it. di Michele Rava, Napoli, Guida.
- Vico, Gianbattista, 1924, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, a cura di Erich Auerbach, München, Allgemeine Verlagsanstalt.