

legata all'azione distorsiva esercitata dalla soggettività sull'oggetto. Per Lask, infatti, l'irruzione del soggetto nella regione originaria dell'oggetto ha un effetto *distorsivo* (p. 197) che provoca la frammentazione del polo oggettuale. Tale carattere distorsivo della soggettività si rispecchia anche nella trattazione laskiana delle cosiddette categorie riflesse, quale ambito secondario e artefatto rispetto all'originale intreccio di forma-materiale nel quale il filosofo identifica la regione delle categorie costitutive. Dell'interferenza prodotta dalla soggettività e dalla riflessività entro il piano oggettuale, Gambaro mette in luce tre decisive conseguenze che investono di nuovo l'empirismo trascendentale. In primo luogo, con l'intervento della soggettività, alla forma costitutiva viene sottratta la sua vitalità ed essa diviene una semplice ombra, privata della sua capacità categoriale (p. 196). In secondo luogo, lo stesso principio empiristico della differenziazione della forma è, per così dire, minato dall'intervento intaccante della soggettività, la quale distorce la struttura originaria dell'oggetto per poi ri-assemblarla in modo posticcio e funzionale a quello che Gambaro nomina, a ragione, «il predominio del soggetto» (p. 197). Convergenza tra loro, questi elementi riducono, in ultima istanza, la riflessività a «procedura di vera e propria neutralizzazione della priorità del *Material*» (p. 198), mettendo in evidenza un cedimento della prospettiva trascendentale assunta nell'opera del 1911. Con questo cedimento ne va della tenuta della stessa *Logica*, che sembra mancare l'obiettivo di una «rifondazione *non soggettivistica* del copernicanesimo» (p. 201), riattivando in un qualche modo una forma di corrispondentismo sul piano gnoseologico e destinando, allo stesso tempo, il materiale a divenire «materia intelligibile» (p. 213), mediante quel processo di ipostatizzazione contro cui Lask si era più volte scagliato nel corso del *Denkweg* per poi reiterarlo nella sua opera principale. Il volume si chiude focalizzandosi sulle criticità presentate dalla fondazione della logica trascendentale proposta da Lask, che non sembra in grado di riflettere sulla genesi del dualismo forma-materiale.

Questo studio ha l'indubbio merito di mettere in luce un aspetto ancora non indagato del pensiero laskiano, vale a dire quell'istanza dell'empirismo trascendentale che è sintomo «di un cortocircuito afferente ai fondamenti stessi della teoresi» (p. 205), di una crisi che accompagna la filosofia di Lask insidiandone il progetto di rifondazione del trascendentale sulla base di un obiettivismo che fatica a rendere ragione del momento empirista e che forse avrebbe trovato una diversa risoluzione nelle ultime riflessioni del filosofo rimaste purtroppo incompiute a causa della prematura dipartita.

Roberto Redaelli

Francesco Gagliardi, *La luce e la caverna cosmica. Spengler, Meyer e la «Kultur» magico-araba*, Morlacchi Editore University Press, Perugia 2022, pp. 230, € 20

L'autore mira a fornire «un'adeguata ricostruzione della valutazione complessiva» (p. 7) che Eduard Meyer, «uno dei più importanti storici dell'antichità

della prima metà del XX secolo» (*ibidem*), fa dell'opera spengleriana nella sua lunga recensione *Spenglers Untergang des Abendlandes* (1924-1925). Il merito di Meyer sarebbe, secondo l'autore, aver fatto luce sul «significato della concezione morfologico-discontinua» (*ibidem*) spengleriana e aver evidenziato il sentimento di angoscia di Spengler di fronte alla «crisi della Germania post-bellica» (p. 8) e all'imminente tramonto della *Kultur* euro-occidentale. Il lavoro vuole dunque, attraverso l'analisi critica di Meyer, «individuare il fondamento [...] [della] 'filosofia del tempo' [spengleriana] [...] [e] indagare il significato che l'individuazione di una autonoma civiltà 'magico-araba' riveste nel contesto dell'opera» (p. 14).

Il testo è suddiviso in otto capitoli, preceduti da una breve introduzione (pp. 11-14) e seguiti dalle conclusioni finali (pp. 173-180). L'appendice (pp. 181-209) contiene la ristampa anastatica del testo completo della recensione di Meyer, «ormai pressoché irreperibile» (p. 9), e una galleria fotografica con dieci tavole raffiguranti i simboli (originari) delle «civiltà superiori» individuate da Spengler.

I primi sei capitoli offrono un quadro d'insieme della visione filosofica maturata da Spengler nel *Tramonto*. Nel primo capitolo (*L'idea di destino e la morfologia della storia. La rivoluzione copernicana temporale*, pp. 15-27) viene delineata la sua «morfologia della storia universale». Spengler decostruisce la «visione tolemaica» della storia, fondata su una prospettiva eurocentrica e una ripartizione in epoche lineare, per dare vita a una «rivoluzione copernicana temporale». La storia non segue finalità meccaniche, non si basa su relazioni causali, bensì consiste nella successione di civiltà molteplici, non comunicanti tra loro, ognuna con un'anima autonoma, nate «in una sublime assenza di scopi» (p. 24). Queste civiltà sono come organismi viventi: nascono, liberano il loro impulso vitale e, compiuto il loro processo di 'divenire' indipendente dalle altre civiltà, sono inevitabilmente destinate alla morte.

Il secondo capitolo (*L'idea di «Kultur» e il gruppo delle civiltà superiori. Anima apollinea, anima magica, anima faustiana*, pp. 29-36) illustra il concetto di *Kultur* introdotto da Spengler e le *Kulturen* da lui individuate. Spengler distingue otto civiltà superiori, ognuna con un proprio universo simbolico («l'oggettivazione» dell'anima, p. 35), ma che presentano la stessa struttura e lo stesso sviluppo organico, così da rendere possibile una comparazione. La storia è dunque la «realizzazione [...] [dell']anima» (p. 32) delle singole civiltà, destinate al tramonto una volta esaurita «l'intera somma delle [...] possibilità» (p. 33). Tre civiltà/ anime (apollinea, magica e faustiana) hanno, secondo Spengler, «in virtù della loro [...] animità» (p. 31), un ruolo centrale nella storiografia occidentale.

Il terzo capitolo (*La natura dell'anima magica. Il dualismo di luce e tenebra*, pp. 37-48) indaga «l'essenza e la storia dell'anima magica, [...] la cui 'scoperta' conduce [...] alla decostruzione 'copernicana' del paradigma storico 'tolemaico' [...] essendo l'unica che, spazialmente e temporalmente, è entrata in contatto con quasi tutte le altre» (p. 36). La *Kultur* magico-araba è il prodotto della prima pseudomorfosi: soffocata dal rigido sistema imperiale romano-antico, ormai nella sua fase senescente, libera poi la sua forza vitale

in modo del tutto autonomo con l'avvento del cristianesimo. Il suo spazio è la caverna cosmica, fatta di luci e tenebre in lotta tra loro, a ripresa dei «concetti [dualistici] etico-metafisici [...] di Bene e Male, Dio e Satana» (p. 45).

Il quarto capitolo (*Gli inizi dell'anima magica. Gesù e il Cristianesimo*, pp. 49-68) descrive la nascita dell'anima magica con l'inizio del cristianesimo, religione che, attraverso la complessità della figura di Gesù, si eleva sopra ogni altra. La venuta e il sacrificio di Gesù mettono fine alla «irreale realtà del mondo»: «la *realtà* dell'Impero romano e dello stesso ebraismo di Gerusalemme [...] [si scontra con] la *verità* del suo mondo apocalittico» (pp. 51-52). Il mondo dei fatti si contrappone al mondo della verità originando una frattura inconciliabile, esprimibile anche nei concetti *Dasein* (esserci) e *Wachsein* (essere desto).

Il capitolo quinto (*Dalla «Kultur» alla «Zivilisation». Pitagora, Maometto, Cromwell*, pp. 69-84) illustra il passaggio dalla civiltà alla civilizzazione della *Kultur* magico-araba, innescato dai concili del IV e V secolo concernenti le diverse posizioni cristologiche che sanciscono «una frontiera netta» (p. 73) fra mondo arabo e Chiesa cristiana. Con la nascita dell'Islam la *Kultur* magica «ha finalmente trovato [...] la sua autentica espressione» (p. 80), ma il «definitivo irrigidimento» (p. 83) che ne consegue la porta a imboccare l'inevitabile cammino di morte.

Il capitolo sesto (*La Russia e il «terzo Cristianesimo». La doppia pseudomorfofi*, pp. 85-97) si incentra sull'allusione di Spengler a un «terzo Cristianesimo» russo. Una rivoluzione del popolo russo che «aspira ad una sua propria forma di vita» (p. 91), di religione e di storia, potrebbe far sorgere una futura *Kultur*, non intrappolata nella pseudomorfofi pietriniana, plasmata sul sistema occidentale. Rilevante è l'affinità tra *Kultur* russa e magico-araba e la divergenza da quella occidentale: il cristianesimo russo è «rivolto a Costantinopoli e a Gerusalemme» (p. 94), non alla Chiesa romana. E, mentre l'anima occidentale guarda in alto e l'Io vanitoso mira a conquistare lo spazio infinito, l'anima russa guarda «l'orizzonte che unisce cielo e terra» (*ibidem*), «in un mondo di fratelli *orizzontale*» (p. 95). Gagliardi mette qui in luce la centralità della *Kultur* magico-araba: non solo è entrata in contatto con quasi tutte le altre, ma dalla sua anima è scaturita «una religione dalle inesauribili possibilità» (p. 97) che potrebbe originare una nuova civiltà postfaustiana.

Il settimo capitolo (*Eduard Meyer lettore (critico) di Spengler. Fenomenologia della decadenza e problematicità della storia*, pp. 99-144) evidenzia gli elogi e le critiche di Meyer all'opera spengleriana, facendo riferimento anche a due recensioni di Grabowsky e Mazzantini del testo di Meyer. Secondo Meyer il *Tramonto* «costituisc[e] un tentativo di cogliere in profondità l'essenza della vita storico-universale» (p. 106). Dopo un'attenta ricostruzione dei fondamenti della filosofia spengleriana «si manifesta in maniera crescente il suo atteggiamento critico» (p. 114) verso Spengler. Pur rifiutando come Spengler una concezione razionale del mondo e abbracciando l'idea di destino, pur condividendo il giudizio riguardo al disfacimento dell'Occidente, corrotto dalla tecnica e causa del suo autoannientamento, Meyer individua nel *Tramonto* problematicità e limiti. Non crede alla possibilità di predeterminare «con

[l']'abaco morfologico' gli stadi non ancora percorsi della civiltà occidentale, [in quanto] è proprio *l'ermeneutica della civilizzazione* che ne descrive l'intima disgregazione» (p. 131). Meyer abbatte inoltre il monadismo spengleriano: è contrario alla teoria dell'«uniformità delle civiltà», ognuna caratterizzata da una «molteplicità» di «fenomeni particolari» (p. 128), e crede non all'«incomunicabilità, bensì all'«influenza reciproca fra civiltà contemporanee» (p. 130). Condivide l'espressione «*Kultur* magica», ma rifiuta l'estensione temporale e spaziale definita da Spengler così come l'utilizzo del termine 'araba', e rinnega la tesi che «alla *Kultur* antica manchi ogni senso per lo sviluppo storico» (p. 114).

L'ottavo capitolo (*L'utilità e il danno della storia per la vita. Spengler fra «pessimismo» e «realismo eroico»*, pp. 145-171) analizza il concetto di «filosofia a filosofica del futuro», ossia «il fondamento filosofico senza il quale [secondo Spengler] nemmeno il pensiero politico e sociale del tempo futuro può essere completo» (p. 146). La filosofia del dopoguerra non può più essere pura logica, bensì deve «servire alla vita». Influenzato dal pensiero del giovane Nietzsche, Spengler preannuncia «l'avvento del nichilismo», il declino inevitabile dell'Occidente – come quello delle civiltà già estinte. La *Kultur* faustiana, a differenza delle altre, è però l'unica consapevole della storia e in grado di predeterminare il suo futuro (tramonto). Non si tratta di una visione pessimistica: l'*Untergang* non va inteso come tragedia, ma come compimento. Si dovrebbe parlare di «realismo eroico», di un consapevole cammino verso la morte connotato da una «decisa 'volontà di vivere'» (p. 160) e non dall'«abbandono impotente alla potenza del destino» (*ibidem*). Il cesarismo risulterebbe in questo contesto l'unico stadio finale possibile della civilizzazione faustiana, ormai animicamente esaurita, non più in grado di produrre arte, religione e filosofia e costretta, dunque, a lasciare spazio a tecnica, economia e politica.

Gagliardi è riuscito con il suo lavoro a presentare in maniera chiara ed esaustiva la «filosofia della crisi» di Spengler. Anche grazie all'interpretazione di Meyer ha inoltre individuato il rilievo centrale che la *Kultur* magico-araba ha per Spengler nella storia mondiale: una *Kultur* che rompe lo schema tolemaico tradizionale e sembra rendere possibile una post-storia (russa). Che Spengler creda però in una nuova civiltà dopo la faustiana, sembra per Gagliardi una possibilità da escludere – pur volendo «ancora salvare» (p. 135) l'Occidente, mettendolo davanti allo specchio e sperando in una presa di coscienza. Spengler si rivela, alla fine, come sostiene anche Meyer, «un uomo che, pur rifiutando nettamente la nostra epoca [...] vive tuttavia soltanto dello spirito del nostro tempo, della volontà di coglierne l'essenza» (Grabowsky). E forse la sua ricostruzione storica non è «un prodotto della «*Gesamtkultur* improntata in senso universalistico», bensì «un prodotto della cultura tedesca sul principio del XX secolo» (Mazzantini), in una fase di crisi che necessitava di essere analizzata.

Elisa Pontini