

Vladimir N. Belov

La crisi della cultura europea nelle opere dei filosofi russi del Novecento: a proposito delle idee di Oswald Spengler

ABSTRACT: *The present paper explores the positions of four Russian intellectuals on the work of Oswald Spengler. Fëdor Stepun maintains that, despite the dubious originality of his conception, Spengler distinguishes himself for the depth of his reflections on the concept of death, which in his opinion might rekindle religious life. Nikolaj Berdjaev believes that the German thinker succeeds in compensating for the lack of a religious dimension thanks to an in-depth, though somewhat ambiguous, reflection on technique, above all with specific reference to the Russian world. Semën Frank critiques Spengler's pessimism, out of the belief that moments of crisis unlock further historical development. Matvej Kagan compares and contrasts Natorp's position, which is based on infinite variables and is open to the future, with Spengler's ideas, which are centered on finite structures and look back to the past. The comparison undertaken by the aforementioned authors with Spengler's work has been a major source of progress for Russian philosophical thought, with a view to an ideal harmonization with the European spirit.*

KEYWORDS: *Nikolaj Berdjaev, Semën Frank, Matvej Kagan, Fëdor Stepun.*

Il tema della 'crisi della cultura' si colloca agli inizi del Novecento al centro del pensiero di molti filosofi europei. Anche i filosofi russi hanno prestato attenzione a questo argomento. Nel rivolgersi a ciò, essi adducevano un numero maggiore di cause esterne rispetto ai loro colleghi occidentali, perché in Russia si erano aggiunte, ai problemi della Prima Guerra Mondiale, le disgrazie della Rivoluzione d'ottobre del 1917 e, successivamente, la guerra civile e l'emigrazione forzata.

Prima di tutto bisogna presentare un'idea implicita, che determina, per molti aspetti, il *pathos* della critica della cultura europea da parte di diversi pensatori russi dell'Ottocento: si tratta della contrapposizione della Russia all'Occidente.

Questa idea ha radici storiche profonde. Si era formata nel Cinquecento negli scritti dello *starets* Philopheo, assumendo la concezione politica espressa dal motto: "Mosca è la Terza Roma". Gli slavofili hanno dato forma religiosa e cultural-filosofica a tale idea, la quale poi è stata in un certo modo elaborata e sviluppata da Nikolaj Danilevskij nel suo lavoro fondamentale *Russia ed Europa* (1869).

Grazie agli sforzi degli slavofili e di Danilevskij, questa idea si è radicata nella rappresentazione di tutti i principali problemi del tema della crisi della cultura

europea, vale a dire nelle contrapposizioni tra cultura (*Kultur*) e civilizzazione (*Zivilisation*), tra materiale e spirituale, tra natura e storia, tra *élite* e massa.

La raccolta di articoli di quattro autori russi *Oswald Spengler e il declino dell'Europa* è stata, in Russia, la prima risposta al libro di Spengler, segnando in maniera significativa la successiva interpretazione russa. Non è un caso che l'opera del pensatore tedesco, subito dopo essere apparsa, abbia suscitato tanto interesse fra gli intellettuali di questo paese.

Proprio uno degli autori della 'risposta russa' vuole cercare la causa del successo di questo libro – un successo senza precedenti per un testo del genere –, perché, come egli afferma e dimostra, la concezione di Spengler è priva di originalità di pensiero. Vico, Windelband, Rickert, Bergson, gli stessi Goethe e Nietzsche, secondo Fëdor Stepun, hanno scoperto molto prima di Spengler le fonti mitiche della cultura occidentale, hanno formulato il concetto di tipi cultural-storici della *Kultur*, trattando la contrapposizione tra natura e storia non come opposizione di due mondi, ma di due punti di vista sul mondo. Essi hanno dischiuso la comprensione del tempo come direzione del vivere e quella dello spazio come tempo morto.

Insieme alle ragioni tradizionali del successo del libro di Spengler, ovvero alle circostanze esteriori legate ai problemi della guerra e della rivoluzione, Stepun scopre la singolarità della posizione dell'autore di *Il tramonto dell'Occidente*, singolarità che, nella sua opinione, conferisce interesse e attualità al libro. Scrive Stepun:

l'originalità di Spengler come filosofo della cultura sta nel fatto che egli non appartiene alla schiera dei pensatori positivisti, che sono inclini a vedere nella civilizzazione il volto più perfetto della cultura, ma non appartiene nemmeno alla categoria dei filosofi inclini al pensiero religioso, alla quale appartengono quasi tutti i pensatori russi, i quali vedono nella civilizzazione la maschera della cultura morta. Per Spengler la civilizzazione è una faccia: non la faccia della vita, ma *la faccia viva della morte*¹.

Il filosofo russo rileva la profondità e la novità dell'esperienza intellettuale di Spengler, grazie alla quale è possibile condividere le sue conclusioni, al di là del soggettivismo che le permea. Egli conclude la sua analisi con l'affermazione che, nelle considerazioni di Spengler sulla morte, si trova una forza di rinnovamento della vita religiosa.

Se Stepun ha solamente sfiorato il tema "Spengler e la religione", un altro autore di questa raccolta di articoli, il noto pensatore russo Nikolaj Berdjaev, ha scelto come tema centrale del suo contributo *Gli ultimi pensieri di Faust*². Berdjaev considera il difetto principale della posizione di Spengler la sua a-religiosità, cioè il fatto che l'autore tedesco non comprende la vita religiosa e l'importanza del cristianesimo per la civiltà europea.

Come Stepun, anche Berdjaev rinviene l'originalità del libro di Spengler non nella scelta del tema della crisi della cultura europea, ma nel fatto che il culturolo-

1 F. A. Stepun, *Oswald Špengler i Zakat Evropi (Oswald Spengler e il declino dell'Europa)*, in Aa. Vv., *Oswald Špengler i Zakat Evropi*, Moskva, Bereg, 1922, pp. 30-31.

2 N. A. Berdjaev, *Predsmertnye mysli Fausta (Gli ultimi pensieri di Faust)*, in Aa. Vv., *Oswald Špengler i Zakat Evropi*, cit., pp. 55-72.

go tedesco tende ad accettare il nuovo mondo della civilizzazione, della città, della tecnica. Però anche qui, secondo l'opinione del filosofo russo, Spengler non è conseguente fino in fondo, cioè egli non è come si mostra a uno sguardo superficiale. La sua posizione è ambivalente: la sua ragione è dalla parte della civilizzazione e il suo cuore dalla parte della cultura. Per questo motivo Berdjaev coglie, nel *pathos* civilizzante di Spengler, una nota di rammarico per la scomparsa della cultura occidentale non contemporanea.

Berdjaev scrive anche dell'apprezzamento di Spengler per le prospettive della Russia. Prima di tutto, il filosofo russo, usando la dicotomia spengleriana cultura-civilizzazione, ricorda la reazione negativa dei russi alla civilizzazione europea – proprio a quest'ultima e non alla cultura. Egli mette anche in luce le attese cariche di ansia dell'uomo occidentale nei confronti della Russia. Secondo Berdjaev, la Russia, che si trova geograficamente fra Occidente e Oriente, può davvero racchiudere in sé il concetto storico del futuro di tutta l'umanità. Proprio qui Berdjaev vede le cause dell'interesse suscitato in Russia dal libro di Spengler.

Molto significativo è anche l'articolo di Berdjaev *La crisi dell'arte*, uscito quasi contemporaneamente all'opera di Spengler. Constatando il fatto più o meno noto e riconosciuto della crisi dell'arte contemporanea, il filosofo russo mostra due tendenze, che si sviluppano in molteplici direzioni e che rappresentano i sintomi di questa crisi: da un lato, vi è una tendenza sintetica, che raccoglie le varie tipologie di arte; dall'altro, una analitica, che pone divisioni tra le stesse. La tendenza sintetica riassume, se così si può dire, i lati positivi della crisi: la conservazione di alcuni aspetti dell'arte del passato e il loro superamento in un nuovo senso teurgico. Quella analitica, invece, esprime la totalità degli aspetti negativi che la crisi porta con sé: secondo Berdjaev, mostra la degenerazione del senso profondo dell'arte del passato nella tecnologia, la quale ultima risulta superficiale e non in relazione con l'essere vero.

Come esempi della tendenza analitica nell'arte il filosofo russo cita il cubismo e il futurismo. Il cubismo, sperimentando con le forme materiali, finisce per perdere la stessa materialità; il futurismo distrugge le forme abituali dell'essere, e ciò conduce al progressivo abbattimento dei contorni dell'immagine del mondo:

vengono violati tutti i confini solidi dell'essere, tutto perde la cristallinità, si sfalda, si polverizza. L'uomo trapassa negli oggetti, gli oggetti nell'uomo, un oggetto sconfinava nell'altro, tutte le superfici si spostano, tutti i piani dell'essere si confondono. Questa è la nuova percezione della vita universale che l'arte futurista cerca di esprimere. Il cubismo è stato solo una delle espressioni di questo vortice cosmico che cambia posto a tutte le cose. Il futurismo in tutte le sue sfumature, sempre più numerose, fa un ulteriore passo avanti. È la violazione totale della dimora dell'essere, la scomparsa di tutte le immagini del mondo degli oggetti dai contorni ben determinati³.

3 N. A. Berdjaev, *Krizis iskusstva (La crisi dell'arte)*, in Idem, *Filosofija tvorčestva, kulturni i iskusstva (Filosofia della creatività, della cultura e dell'arte)*, 2 voll., Moskva, Iskusstvo, 1994, vol. II, pp. 404-405; tr. it. di G. Mussi, *La crisi dell'arte*, in S. Bulgakov – N. Berdjaev, *Il cadavere della bellezza. La crisi dell'arte*, Milano, Medusa, 2012, p. 49.

Questi 'giochi' del cubismo e del futurismo con la materialità del mondo portano, secondo Berdjaev, alla degenerazione della creazione stessa.

Un altro indicatore della perniciosità di questo tentativo di superamento della crisi dell'arte, proposto dal cubismo e dal futurismo, è rintracciato dal filosofo russo nell'aumento del potere della macchina, potere che distrugge il legame fra lo spirito e la materia. In questa distruzione dell'arte e della cultura del passato possono crollare non solo i valori culturali di base, ma anche l'uomo stesso. La Prima Guerra Mondiale è considerata da Berdjaev come la continuazione della demolizione dell'arte da parte del futurismo.

Il futurismo è passato dall'arte alla vita, e nella vita ha dato risultati più grandiosi che nell'arte. La Germania ha imposto al mondo intero le tecniche di guerra futuriste. La guerra in corso è una guerra meccanica. Per buona parte è il risultato del crescente potere della macchina nella vita dell'uomo. È una guerra industriale, dove la macchina sostituisce l'uomo⁴.

Qual è la via d'uscita dalle tendenze delineate dalla crisi dell'arte? Berdjaev indica prima di tutto la necessità e l'inevitabilità di una nuova arte e di una nuova cultura. Per questa ragione egli non è disposto a lamentarsi e a criticare le nuove tendenze negative in nome della conservazione dell'arte del passato. Egli intravede una via d'uscita da questa crisi solo nel nuovo rinascimento religioso, nella sintesi del vecchio e del nuovo che non distrugge, ma che riforma il vecchio. Berdjaev è convinto che la teurgia debba diventare una nuova forma di creazione in grado di riformare la cultura e la vita stessa.

La creatività teurgica nel senso stretto del termine sarà già un uscire dai confini dell'arte intesa come sfera della cultura, come un valore culturale fra i tanti; sarà già un passaggio catastrofico verso la creazione dell'essere stesso, della vita stessa. La via per giungervi non è quella di conservare la vecchia arte e la vecchia cultura, di ritornare al passato; non è quella di restaurare l'arte sacra del mondo antico e del mondo medioevale. La via per arrivare a questo tipo di creatività passa attraverso la decisione, pronta al sacrificio, di attraversare il processo di disintegrazione, di sfaldamento e di polverizzazione, di cui vediamo i sintomi nel cubismo e nel futurismo; la decisione di sopportare questo turbine cosmico, animati dalla fede nella indefettibilità dello spirito creativo dell'uomo, del nucleo dell'io, chiamato all'opera creatrice in una nuova età del mondo⁵.

Secondo Berdjaev la cultura a lui contemporanea, nel sopportare la crisi, segnala che ci sono due possibili strade del suo sviluppo: una via che conduce in basso, a uno stadio preculturale, e un'altra via che conduce in alto, allo stadio sovraculturale, nel quale verrà creata non solamente l'arte nuova, ma anche la vita nuova. Il filosofo russo parifica questa creazione a quella divina, con tutta la sua forza. Berdjaev, cioè, proclama qui la possibilità di trovare una via d'uscita dalla

4 Ivi, p. 414; tr. it. cit., p. 66.

5 Ivi, p. 413; tr. it. cit., p. 63.

crisi della cultura, tale da produrre un tipo di creazione che potrà continuare l'opera di Dio creatore del mondo. Egli scorge alcuni prodromi di questo evento nella creazione gnostica.

Berdjaev si sofferma, in modo ancora più rilevante, sui problemi dell'incipiente immagine del mondo culturale nella sua raccolta *Nuovo Medioevo*. Il filosofo russo definisce come "nuovo Medioevo" il periodo dello sviluppo della storia dell'umanità a lui contemporaneo. Secondo l'opinione di Berdjaev, l'attuale società umana si trova nel momento di passaggio dalla sparizione del vecchio mondo alla nascita di uno nuovo. "Io" – dichiara Berdjaev – "chiamo nuovo Medioevo il cambiamento di epoca, il passaggio dal razionalismo dei tempi moderni a un irrazionalismo, o a un *superrazionalismo*, di tipo medievale"⁶.

Va notato che una simile considerazione del processo storico come avvicendamento periodico dei tipi di cultura antico e medioevale è pressoché caratteristica di molti pensatori russi. In particolare, uno dei più noti filosofi russi, Pavel Florenskij, scrive di se stesso nel *Dizionario enciclopedico* degli inizi del Novecento dell'Istituto bibliografico russo Granat:

il filo conduttore delle concezioni storico-culturali di Florenskij è la negazione della cultura quale processo unitario nel tempo e nello spazio, con la conseguente negazione dell'evoluzione e dell'idea di progresso della cultura stessa. Per quel che concerne la vita delle singole culture, Florenskij sviluppa l'idea della loro dipendenza da due diverse tipologie in ritmico alternarsi: la cultura medievale e quella rinascimentale⁷.

In merito alla posizione di Berdjaev, è rilevante sottolineare la radicalizzazione di tutti gli elementi che caratterizzano la transizione dalla declinante cultura umanistica all'incipiente regno gnostico-cristiano. Da una parte, Berdjaev rinviene un certo parallelismo nell'avvento del Medioevo vecchio e nuovo: ieri come oggi esso è preceduto da un tempo di decadenza e di barbarie. Però – come accadde anche al tempo del Rinascimento – l'antichità nuova non è la mera ripetizione dell'antichità vecchia, come il nuovo Medioevo non è una semplice copia del vecchio Medioevo. Berdjaev è certo che il nuovo Medioevo non potrà ignorare le acquisizioni della tappa storica precedente, quali l'esperienza della libertà, le conquiste positive della coscienza e la raffinatezza dell'anima. In questo modo il filosofo russo nota una continuità e una relazione reciproca fra i periodi dello sviluppo storico dell'umanità. D'altra parte, Berdjaev preannunzia l'avvento di un periodo radicalmente nuovo in cui troveranno soluzione due misteri che non sono stati risolti nel vecchio

6 N. A. Berdjaev, *Novoe srednevekov'e. Razmišlenie o sud'be Rossii i Evropi* (Il Nuovo Medioevo. Pensiero al destino della Russia e l'Europa), in Idem, *Filosofija tvorčestva, kultury i iskusstva*, cit., vol. I, p. 410; tr. it. a cura di M. Boffa, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell'Europa*, Roma, Fazi, 2004², p. 64.

7 P. A. Florenskij, *Avtoreferat (Nota autobiografica)*, in Idem, *Sočinenija v četyrech tomach* (Opere in quattro volumi), a cura di A. Trubačëv, M. S. Trubačëva e P. V. Florenskij, vol. I, Moskva, Mysl', 1994, pp. 38-39; tr. it. di C. Zonghetti, *Avtoreferat (Nota autobiografica)*, in Idem, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 6.

Medioevo, cioè nel cristianesimo e soprattutto nel Rinascimento: il mistero dell'uomo e il mistero dello spazio.

Quali sono i cambiamenti principali che, secondo Berdjaev, dovranno aver luogo nella società umana, tanto sul piano della concezione del mondo di una singola persona quanto sul piano dell'organizzazione dell'essere sociale?

In primo luogo, il razionalismo sarà eliminato dall'irrazionalismo.

In secondo luogo, l'umanesimo neutrale e 'di mezzo' del Rinascimento e dei tempi nuovi, come lo caratterizza il filosofo russo, dovrà essere sostituito dalla religiosità.

In terzo luogo, al posto del processo di atomizzazione della vita sociale dovrà intervenire l'idea dell'universalità e dell'unità spirituale dello spazio. Questa idea va realizzata dal cristianesimo, anche se esso è ancora diviso al proprio interno.

In quarto luogo, l'uomo smetterà di essere un atomo separato all'interno delle comunità sociali per diventare una persona in uno spazio gerarchicamente organizzato. Il compito principale di questa persona sarà la creazione della vita stessa, quindi l'individuo cesserà di essere un ente creato e diventerà un creatore come Dio.

In quinto luogo, la Chiesa diventerà il centro di tutte le trasformazioni nella vita dell'uomo, della società e dell'universo. Tutta la vita sarà costruita intorno alla Chiesa universale, la quale influirà su tutte le sfere dell'essere umano – sulla conoscenza, sulla morale, sull'arte, sulla politica, sull'economia. Berdjaev, poi, considera che nella stessa Chiesa il ruolo più rilevante sarà proprio degli intellettuali, che gradualmente torneranno alla fede; il popolo, invece, si allontanerà dalla Chiesa, perché sedotto dalla propaganda dell'ateismo.

I sintomi evidenti della crisi della cultura e della civilizzazione umana sono, secondo Berdjaev, il comunismo e il fascismo, che hanno determinato, durante una gran parte del Novecento, la vita dei popoli dell'Eurasia. Per quanto riguarda le prospettive dello sviluppo dell'Eurasia stessa, qui il pensatore russo intravede due possibilità di sostituzione del paradigma secolare con quello religioso: una positiva – la costruzione del regno di Dio – e una negativa – il dominio del regno del diavolo. Egli prevede anche che il principio femminile svolgerà un ruolo importante nella nuova epoca, perché le donne, secondo il pensatore russo, sono più legate alle forze della natura e all'anima del mondo rispetto ai rappresentanti della cultura maschile e razionale.

Berdjaev sottolinea specialmente la missione della Russia nella formazione dell'epoca del nuovo Medioevo; due sono i motivi principali.

In primo luogo, la Russia non si è mai distaccata dalle radici sacrali della cultura medievale, cosicché la tradizione umanistica e democratica europea non le è completamente propria.

In secondo luogo, il popolo russo è caratterizzato da una maggiore spiritualità rispetto ai popoli europei.

A queste peculiarità del popolo russo sono connessi anche il pericolo di far scendere gli inizi medioevali sacrali in un dominio del principio satanico e la possibilità che lo spirito universale venga sostituito dall'internazionalismo, forma imperniata

sul concetto di classe – particolare e antiuniversale –, o dal nazionalismo, che causa la contrapposizione della Russia all'Europa.

Pur riconoscendo una certa correttezza alla diagnosi spengleriana dell'atrofia e della scomparsa della cultura, il terzo autore della raccolta *Oswald Spengler e il declino dell'Europa*, Semën Frank⁸, considera la sua concezione della storia della cultura europea come generalmente errata. Innanzitutto, il pensatore russo ritiene che il relativismo storico che Spengler vuole sancire non sia decisivo. Il filosofo tedesco, secondo Frank, costruisce poi, senza rendersene conto, una metafisica nuova che si basa sul sentimento dell'unità proprio a tutti gli uomini, sentimento di cui è intriso il suo libro. La contraddizione tra la consapevole negazione spengleriana di una concezione metafisica della storia e la inconsapevole presenza di un sostrato che determina le diverse, concrete situazioni storiche permette a Frank, da un lato, di parlare della posizione di Spengler come di una filosofia integrale della cultura e, dall'altro, di sostenerne l'erroneità.

Così come Berdjaev, Frank considera che nello sviluppo della cultura europea non si ritrova un ciclo chiuso che prevede nascita, fioritura, decadenza e morte, ma un avanzamento progressivo con diverse varianti: i fenomeni di crisi testimoniano non l'arrivo di una fine inevitabile, ma la sostituzione di una variante dello sviluppo a un'altra. Diversamente da Berdjaev, secondo il quale l'arrivo del nuovo Medioevo può accadere sia in uno scenario positivo sia in uno negativo, decretando l'avvento del regno di Dio o di quello del diavolo, Frank scrive di un nuovo rinascimento spirituale, i tratti del quale egli rinviene nel tardo Medioevo o negli inizi del Rinascimento, specialmente nelle opere di Dante e di Cusano.

Secondo l'opinione di Frank, in coincidenza con la soglia che separa Medioevo e Rinascimento, sarebbe nato un nuovo paradigma culturale che si contrappone a quello ascetico e dualistico del primo Medioevo: la giustificazione religiosa dell'esistenza umana terrestre. In questo paradigma della cultura le concrete origini terrene della vita venivano 'santificate' dal suo centro spirituale. In questo modo l'ascetismo del primo Medioevo, che contrapponeva il celeste al terrestre, lo spirituale al materiale, poteva essere sostituito da una variante più integrale dello sviluppo della cultura, nella quale l'origine spirituale estende la sua influenza benevola alla creazione umana nella sua interezza. Però, secondo il filosofo russo, questa variante non si è realizzata per cause difficilmente spiegabili; già nell'attività dei seguaci di Dante e di Cusano il legame con le origini spirituali risultava indebolito – ed esso continuò a indebolirsi fino alla definitiva scissione avvenuta nella cultura europea contemporanea.

Per questa ragione – conclude Frank – oggi noi abbiamo a che fare non con la fine della cultura europea, ma con una crisi di una certa variante del Rinascimento che ha condotto al totale oblio della cultura e delle sue origini storico-religiose. Constata il filosofo russo:

8 Cfr. S. L. Frank, *Krizis zapadnoji kultury (La crisi della cultura occidentale)*, in Aa. Vv., *Oswald Špengler i Zakat Evropi*, cit., pp. 34-54.

l'umanità, allontanandosi dallo strepito degli avvenimenti storici, conserva le forze e le passioni spirituali per una grande azione, avviata da Dante e da Cusano, che era fallita a causa del fatale errore storico commesso dai loro seguaci. Ciò che accade in Europa da un punto di vista spirituale non è la fine della cultura occidentale, ma è una profondissima crisi di quest'ultima, nel corso della quale scompaiono alcune grandi forze e contemporaneamente ne nascono di altre. E noi concludiamo con l'affermazione con la quale abbiamo iniziato: il libro di Spengler, pur non rappresentando l'indizio più profondo ed efficace di questa crisi, ne è, in ogni caso, il sintomo più notevole e illuminante⁹.

Da posizioni critiche alquanto diverse si rivolge alle idee di Spengler un altro pensatore russo, Matvej Kagan, discepolo di Hermann Cohen e Paul Natorp, nonché amico di Michail Bachtin. Spengler, con la sua opera, rappresenta per Kagan un esempio negativo, che sottolinea più chiaramente i pensieri di un altro autore tedesco, Natorp, le cui idee sulla crisi della cultura europea, secondo il filosofo russo, sarebbero ben più originali, precise e profonde.

Natorp propone un'altra soluzione della crisi della cultura europea. Il principale vantaggio di questa soluzione, secondo il suo discepolo russo, risiede nel fatto che essa è rinvenuta guardando al futuro. Ciò accade diversamente da Spengler, che nelle sue ricerche è tutto orientato al passato.

Questa impostazione teleologica della soluzione del problema della crisi della cultura europea permette a Natorp, a differenza di Spengler, di indicare le vere cause di questa situazione e gli consente di proporre delle effettive vie d'uscita. La soluzione suggerita da Spengler non ha prospettive perché egli la fonda su grandezze finite e non guarda alla vera infinità del processo storico. Per questa ragione, secondo Kagan, Spengler ha a che fare non con la reale attualità, che è viva e per questo motivo immortale, ma con il distacco e la morte.

Appoggiandosi alla posizione del suo maestro tedesco, Kagan ritiene che a fondamento del processo storico di creazione da parte dell'uomo debba essere posta la stessa grandezza infinita che era stata individuata dai pensatori di Marburgo come fondamento delle scienze naturali, vale a dire la grandezza infinitesimamente piccola. Nel vivo processo dell'essere storico devono incontrarsi "la comunità infinitamente grande e la forza infinitamente piccola dell'immediatezza individuale"¹⁰. In che modo può accadere questo incontro? Soltanto se per ogni uomo sarà individuato il lavoro a lui proprio – risponde il pensatore russo. E quale può essere questa attività capace di riunire individuo e comunità? Seguendo Natorp, Kagan pensa che ciò debba essere un lavoro che consenta l'educazione dell'uomo, nel senso più ampio della parola. Per questa ragione lo Stato e le organizzazioni sociali devono fare tutti gli sforzi necessari per organizzare scuole che raccolgano le funzioni economiche, educative e spirituali.

⁹ Ivi, p. 54.

¹⁰ M. I. Kagan, *Paul Natorp i krizis kulture* (*Paul Natorp e la crisi della cultura*), in Idem, *O chode istorii* (*Sul corso della storia*), a cura di V. L. Machlin, Moskva, Jazyki slavjanskoj kulture, 2004, p. 94.

Kagan sa bene che le sue idee sono alquanto utopiche, ma egli pensa che l'utopia possa essere utile per la scienza della storia.

È dunque caratteristico delle concezioni dei pensatori russi in merito alla crisi della cultura europea un evidente ottimismo. Essi non concordano con la visione pessimistica di Spengler a riguardo dell'inevitabile morte della civilizzazione e della cultura europee.

Questi autori spiegano il pessimismo dell'autore tedesco per mezzo degli errori che rinvencono nella sua concezione.

Sottolineando la specificità dello sviluppo culturale e storico della Russia e assumendo la posizione di Spengler come punto di partenza, i filosofi russi difendono la prospettiva dell'unità dello sviluppo culturale dei popoli di Russia e d'Europa.