

Teodoro Tagliaferri
L'ECCEZIONE E LA NORMA
L'ECCEZIONALISMO OCCIDENTALE
NELLA STORIA COMPARATA DELLE CIVILTÀ DI ARNOLD TOYNBEE*



* Relazione tenuta al Seminario di studi "Vie speciali. Gli eccezionalismi tra storia e ideologia", Università di Roma Tre, 5-6 dicembre 2022.

1. Nell'immagine che precede è riprodotta la copertina del «Time Magazine» del 17 marzo 1947. In primo piano vi si vede effigiato Arnold Toynbee – «lo storico Arnold Toynbee», puntualizza la didascalia, a beneficio delle svariate centinaia di migliaia di lettori del settimanale newyorkese, la cui tiratura si aggira in questi anni intorno al milione e mezzo di copie. Il Toynbee intento a scrutare il possibile esito della drammatica scena che si svolge alle sue spalle è oramai alle soglie dei sessant'anni, ma sul punto di toccare il vertice della fama mondiale, propiziatagli, nelle settimane immediatamente successive, anche grazie alla sponsorizzazione delle riviste di Henry Luce, dallo straordinario successo di vendite arriso all'edizione americana del compendio dei primi sei volumi del suo *magnum opus*, *A Study of History*, pubblicati tra il '34 e il '39 dopo una gestazione cominciata al principio degli anni Venti.

L'episodio presenta parecchi motivi d'interesse, anche nell'ottica dello studio dell'eccezionalismo statunitense. E se ne trova, del resto, spesso menzione nella letteratura secondaria. La ragione per la quale lo ripropongo all'attenzione dei partecipanti al nostro Seminario è che mi pare che la copertina di «Time» documenti vividamente il rapporto ambivalente che l'opera storiografica di Toynbee intrattiene con l'ideologia dell'«eccezionalismo occidentale». Questa ambivalenza ha dato luogo a interpretazioni antitetiche della sua posizione.

... Lettori autorevoli, tra cui Benedetto Croce, Edward H. Carr, Hayden White, più di recente Richard Overly, hanno contribuito ad accreditare lo stereotipo che fa di Toynbee «the British Spengler», l'artefice, cioè, di un «tentativo di sostituire» alla «teoria lineare» una «teoria ciclica» della storia – «tipica ideologia di una società in declino», scrive Carr. Toynbee avrebbe cioè fatto ricorso al metodo comparativo per elaborare, negli anni tra le due guerre, «una "sociologia delle civiltà"» di stampo positivistico «con la pretesa», quindi, a detta di Croce, «di offrire le *leggi* del loro nascere, crescere e morire» (mio corsivo). Suo vero intento sarebbe stato dissipare l'illusione progressista ottocentesca che l'Occidente fosse *eccezionalmente* immune al destino di «decadenza e caduta» abbattutosi su ogni altra civiltà, dando così espressione a un tipo di *Kulturpessimismus* che, nell'Inghilterra del periodo interbellico, troverebbe una fonte di alimento aggiuntiva nell'incipiente «decline», e probabile «fall», dell'Impero britannico.

Altri interpreti e critici hanno imputato a Toynbee, all'esatto contrario, un ottimismo addirittura «stravagante» circa le «prospettive della civiltà occidentale» negli anni fra le due guerre (o almeno fino alla pubblicazione dei primi tre volumi di *A Study of History* nel 1934, le cui tesi verranno peraltro riproposte senza modifiche sostanziali nel compendio pubblicato dopo il 1945) e di avere poi accondisceso, agli inizi della Guerra Fredda, alla strumentalizzazione della sua opera ai fini della legittimazione ideologica dell'atlantismo e dell'anticomunismo, propagandando il «mito» eccezionalista della vocazione provvidenziale della «civiltà cristiano-occidentale» e quello, complementare, dell'appartenenza della Russia a una «civiltà distinta» dalla occidentale e della «eredità bizantina della Russia».

La copertina di «Time», e l'intera «special operation» imbastita dal settimanale intorno a Toynbee, ha il pregio di mostrarci in quali aspetti del suo approccio alla storia ambedue le interpretazioni abbiano potuto trovare un appiglio. Il disegno che fa da sfondo al ritratto dello studioso britannico vuol richiamare una delle metafore di cui egli suole servirsi per dare veste anche mitica alla propria visione della storia universale: «Questo mio intero lavoro» – scrive infatti Toynbee a proposito di *A Study of History* in una lettera del 1935 indirizzata al suocero Gilbert Murray, presidente della League of Nations Union – «altro non è in realtà che un mito intorno al significato della storia (...), per quanto sono in grado di scorgerlo attraverso le mie piccole lenti» di storico.

Le figurine nel disegno rappresentano dunque gli «esemplari» di due diverse «specie» di «società umane» – «società primitive» e «civiltà» – tutti impegnati nell'arduo sforzo di ascendere la pericolosa parete della evoluzione umana. Nel testo toynbiano, per la verità, la scena appare meno affollata, perché a ciascun «esemplare» di società primitiva o civilizzata corrisponde un singolo «scalatore» e il numero complessivo delle «civiltà» non è superiore a ventuno. A illustrarlo in maniera più adeguata è perciò un secondo, meno noto disegno pubblicato su «Life» nel febbraio del 1948, e riprodotto qui di seguito.



Mentre le «società primitive» giacciono inerti su una sporgenza del precipizio, dopo avere portato a termine con successo, in quanto specie, il formidabile *tour de force* dell'ominazione, alle ventuno «civiltà» resta affidato il compito storico di percorrere il tratto conclusivo dell'arrampicata, perseverando «lungo la strada che conduce» a quello che

Toynbee esplicitamente chiama «la mèta comune degli umani sforzi». La funzione ultima spettante alla “specie-civiltà” nell’economia finalistica della storia universale toynbiana è infatti quella di eseguire l’atto «creativo» necessario per generare da sé una terza «specie» di società, ossia una singola «società ecumenica», nella quale «l’intera umanità sarà capace di vivere in armonia al pari di un’unica famiglia». Il conseguimento della «mèta» equivarrebbe altresì a ciò che Toynbee descrive come la «mutazione dall’Uomo al Superuomo», intendendo alludere all’auto-elevazione dell’umano al di sopra delle particolari limitazioni morali e spirituali che hanno fin qui condannato al fallimento ogni altra civiltà *eccetto una* e che minacciano di condannare al fallimento anche quest’una, ovvero la «civiltà cristiano-occidentale».

Delle ventuno civiltà, infatti, quattordici si sono rivelate incapaci di assolvere la missione storica loro assegnata. E ne hanno pagato il prezzo con l’estinzione. Ne sopravvivono sette¹, sei delle quali, però, già «collassate» e in fase di «disintegrazione»: la cristiano-ortodossa, la sua «variante» russa, la civiltà islamica, la civiltà induista, la civiltà dell’Estremo Oriente, la sua autonoma ramificazione giapponese. Solo nel caso *eccezionale* della civiltà cristiano-occidentale sussistono insomma per Toynbee ragioni sufficienti per credere che l’interrogativo se almeno essa si dimostrerà all’altezza del mandato storico-universale di cui è investita l’intera «specie», continui a essere «una questione aperta». Lungi perciò dal voler avere il valore di un *memento mori*, lo spettacolo inquietante dei caduti e degli sconfitti disseminati lungo la salita alla vetta dello sviluppo umano avrebbe dovuto indurre nei lettori di «Time» (secondo gli intendimenti della rivista) la duplice consapevolezza 1) della esposizione dell’Occidente alla medesima sorte subìta da ogni altra «società della specie» e 2) della responsabilità storica derivante agli Occidentali, e in primis agli statunitensi, dalla circostanza cruciale che, come messo in risalto nella didascalia del disegno ripresa dall’articolo di copertina, «La nostra civiltà *non è* inesorabilmente condannata al fallimento» (mio corsivo).

¹ Nel disegno su «Life» cinque perché non esso tiene conto della scissione in «main bodies» (bizantino e cinese) e in «offshots» (russo e giapponese) della civiltà ortodossa e della civiltà dell’Estremo Oriente.

2. Debbo resistere alla tentazione di inoltrarmi in un esame dell'uso ideologico fatto poi da «Time» dello schema retorico-argomentativo toynbiano (di cui ho cercato di isolare il nucleo logico), allo scopo di trarne una giustificazione in chiave storico-universale della "dottrina Truman" enunciata al Congresso di Washington solo pochi giorni prima. La tirannia del tempo impone di procedere oltre, e di passare a considerare i quattro aspetti del pensiero di Toynbee su cui l'esame della copertina di «Time» ha permesso di gettare un primo sguardo sinottico e che occorrerà mettere meglio a fuoco nell'interrogarsi sul posto che egli occupa nella tradizione dell'«eccezionalismo occidentale».

Il primo aspetto (cui mi limiterò ad accennare) è la scelta di Toynbee di fare, o di tornare a fare della «civiltà» l'«unità di analisi» della storia universale, in polemica con il «nazionalismo metodologico» invalso nell'Ottocento e riallacciandosi al precedente della storiografia illuminista.

Il secondo aspetto è la pluralizzazione del concetto di civiltà propugnata da Toynbee in polemica contro l'*eurocentrismo* post-illuminista, che parrebbe comportare, in linea di principio, la relativizzazione del caso occidentale, l'abbandono della sinonimia Occidente/Civiltà, la parificazione di tutte le civiltà al rango scientificamente neutro di «esemplari» di una stessa «specie», e dunque la normalizzazione dell'eccezionalità occidentale, rafforzata dall'esplicita proclamazione, da parte di Toynbee, dell'«egual valore» di tutte le civiltà quale presupposto della loro comparabilità.

Il terzo aspetto è la cornice metastorica (e più implicitamente teologica), di chiaro impianto finalistico, entro la quale si situano, risultandone condizionate, le innovazioni concettuali e metodologiche perseguite da Toynbee.

Il quarto aspetto è la riaffermazione (in forma modificata rispetto al canone ottocentesco) dell'eccezionalità del caso occidentale e il suo impiego in supporto di una ben definita opzione etico-politica, individuabile nell'internazionalismo liberale britannico.

3. Conviene prendere le mosse dai postulati metastorici dell'atteggiamento di Toynbee verso l'«eccezionalismo occidentale», che attengono alla sua concezione generale della storia e del mestiere dello storico, di cui egli non cessa di considerare finalità suprema, in pieno Novecento, «rivivere l'intera vita dell'Umanità nella forma di una singola esperienza

immaginativa». Toynbee si colloca cioè in piena continuità con una linea di pensiero che risale alle origini stesse della storiografia professionale nei primi decenni del XIX secolo e che può vantare tra i suoi esponenti personalità di vertice della disciplina quali Ranke, Acton, Eduard Meyer e (dopo Toynbee) il suo antico collaboratore e biografo William McNeill, tutti persuasi che lo storico di mestiere debba prefiggersi «la comprensione della vita passata dell'umanità nella sua pienezza e totalità». Nella cultura storica britannica è altresì diffusa l'idea, fatta propria da Toynbee, che gli storici professionali potessero ambire a realizzare il programma intellettuale perseguito con metodi inadeguati dalla teologia e dalla filosofia della storia, cimentandosi cioè in una indagine su «significato e fine della storia» scrupolosamente conforme ai canoni empirici della storiografia scientifica.

Per intendere in quale maniera Toynbee mettesse poi concretamente in pratica i suoi principi storiografici occorre tener conto che, nei primi anni Venti, quando la sua idea di storia universale prende forma, e fino alla metà degli anni Cinquanta, egli è essenzialmente, dal punto di vista professionale e istituzionale, uno studioso delle relazioni internazionali di orientamento idealista. Dal '24 in avanti egli ricopre simultaneamente l'incarico di Direttore delle attività di ricerca del Royal Institute of International Affairs, fondato nel '19, e l'incarico, di creazione ancor più recente, che Toynbee è anzi il primo a ricoprire, di Professore di *International History* all'Università di Londra. In questa duplice veste Toynbee è tra i protagonisti della nascita e istituzionalizzazione della disciplina delle *International Relations*, le cui origini, in Gran Bretagna, sono legate a doppio filo alle speranze di pace suscitate dalla creazione della Società delle Nazioni. Basti ricordare che le attività di ricerca di Toynbee sono finanziate da una donazione fatta all'Università di Londra dal magnate del carbone scozzese Daniel Stevenson, i cui termini statuari prescrivono che il beneficiario conduca le proprie ricerche in modo da «*promuovere* uno spirito di cooperazione, pace e buona volontà attraverso l'insegnamento della storia su base internazionale», «libero il più possibile dal pregiudizio nazionale» (mio corsivo). Né il caso di Toynbee è di certo un caso isolato. Ad aprire la strada poi seguita da Londra era stata l'Università provinciale gallese di Aberystwyth, dove, per onorare la memoria degli studenti caduti in guerra, era stata istituita, con finanziamenti privati, una cattedra di *International Politics* intitolata a Woodrow Wilson e finalizzata a incoraggiare lo studio e l'insegnamento della «scienza politica nella sua

applicazione alle relazioni internazionali e con speciale riferimento ai mezzi più idonei a favorire la *pace* fra le nazioni».

...Questa commistione di esigenza scientifica e impegno etico-politico, caratteristica della corrente idealista predominante in Gran Bretagna all'indomani della Grande Guerra, deve spingere perciò a domandarsi in che modo Toynbee si sforzi di riconciliare oggettività storiografica e devozione alla causa internazionalista.

La soluzione tentata da Toynbee presenta un'evidente affinità tipologica con la filosofia cosmopolitica della storia universale del Kant dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784). L'approccio toynbiano si fonda cioè sull'adozione di un «punto di vista» esplicitamente valutativo (la prospettiva «internazionale» o «ginevrina» come la si chiama talora nel gergo del tempo). E dà luogo a una procedura argomentativa di stampo consapevolmente finalistico, nella quale le speranze di pace riposte dagli internazionalisti nell'esperimento della Società delle Nazioni si convertono nell'immagine di un futuro *possibile* perché iscritto come tale (cioè come una possibilità *reale*) nella logica del divenire storico. L'opera storiografica di Toynbee appare così informata, in ogni suo aspetto, alla nozione di una *norma* della storia, di un *dover essere* della storia, di un «piano» immanente nella storia (a titolo – giova ripetere – di possibilità reale), che alla storia conferisce uno scopo, una direzione di marcia e un ordine processuale ipotetici e intelligibili. Ciò pone le premesse per un tipo di eccezionalismo nel quale l'eccezionalità – nel caso di Toynbee – della civiltà cristiano-occidentale, rivendicata in funzione della giustificazione ideologica di un progetto politico a carattere universalistico, si configura come effettiva conformità di un'esperienza storica *unica* con la legge *ideale* dello sviluppo umano.

Negli scritti di Toynbee dedicati alla storia internazionale contemporanea (e in particolare nella rassegna degli affari internazionali che egli cura per oltre un trentennio, coprendo l'intero periodo compreso tra la Conferenza di Pace di Parigi e gli inizi della Guerra Fredda) la ricostruzione degli eventi si inserisce nella cornice di una "grande narrazione" costruita nell'ottica «cosmopolitica» di un «world order» avvenire di cui l'epoca presente starebbe vivendo la combattuta e incerta gestazione. E si è già visto come ciò trovi esatta corrispondenza nella struttura logica della sua storia universale, pensata da Toynbee come

il cammino per tappe del genere umano verso la sua unificazione, ad opera del «Buon Pastore» occidentale, in un «solo gregge» ecumenico.

Per comprendere perciò in che modo Toynbee impieghi la sua teoria della civiltà per riproporre e riformulare la tesi dell'eccezionalità occidentale, in termini di contributo essenziale che la cristianità d'Occidente è chiamata a dare all'avvento della «società ecumenica», occorre precisare meglio quale sia la sua visione del *télos* degli «umani sforzi», ovvero la sua concezione di ciò che Kant chiama il «chiliasmo filosofico».

Nell'arco della sua vita (1889-1975) Toynbee ha modificato più volte la propria posizione al riguardo per adattarla al mutamento degli scenari globali.

Nel primo dopoguerra, cui risale l'elaborazione originaria della sua concezione della storia, e su cui converrà concentrare il discorso nel tempo rimanente, Toynbee immagina la «società ecumenica» come «una famiglia di nazioni» analoga al *British Commonwealth of Nations*. Al suo interno avrebbero trovato posto e conquistato un'influenza crescente anche le «Chiese sopra-nazionali». La nazione, tuttavia, pur ridefinita secondo le categorie della tradizione pluralista britannica risalente a Lord Acton, sarebbe rimasta l'unità politica elementare di una Cosmopoli che avrebbe in pari tempo esibito un carattere multiculturale perché avrebbe accolto nel suo seno, come membri di pieno diritto, anche Stati nazionali generati dalla «Westernization» di popoli di civiltà non occidentale.

Una prima determinante peculiarità della civiltà occidentale, enfatizzata da Toynbee, risiede infatti nella circostanza che essa è la sola a essere divenuta coestensiva con l'Ecumene, unendo insieme l'intero gruppo delle sette civiltà ancora sopravvivenenti e ponendo le basi per loro «armonica» integrazione in un unico «sistema» pluralistico «di civiltà», «globale e universale».

Toynbee descrive l'occidentalizzazione come il risultato ancora instabile della globalizzazione dell'economia-mondo e della società internazionale europea, dell'imperialismo, della parziale conversione dei non occidentali a modelli e ideali occidentali. Egli si preoccupa però di tenere ben distinta la propria interpretazione del fenomeno da quella invalsa nel corso dell'Ottocento in conseguenza della temporanea affermazione del «dominio mondiale» dell'Occidente, nella quale scorge la radice storica della versione dell'«eccezionalismo occidentale» cristallizzatasi in epoca post-illuministica.

4. L'illusione che la conquista *integrale e irreversibile* dell'Ecumene ad opera dell'*Homo Occidentalis* segnasse «il compimento della storia» aveva inculcato nella mentalità delle classi medie occidentali quello che Toynbee chiama la credenza nel «dogma» dell'unicità e unitarietà della Civiltà, cui la sua teoria della pluralità ed equivalenza delle civiltà vuol contrapporsi. Proclamata «una e indivisibile» la civiltà e la sua storia, la dottrina dell'unicità – secondo la critica di Toynbee – identifica in modo esclusivo la Civiltà (al singolare e con l'iniziale maiuscola) con l'Occidente e la Storia *tout court* con un singolo processo ininterrotto che collega in «linea retta» «l'ubiqua civiltà occidentale dei nostri giorni» agli antecedenti neolitici e paleolitici del mondo minoico, cancellando le discontinuità tra civiltà cretese e civiltà greco-romana, e tra civiltà greco-romana e civiltà cristiano-occidentale. Questa ristretta sezione longitudinale del passato viene inoltre resa impermeabile ad apporti esterni che non siano il cristianesimo di provenienza mediorientale. Al contestuale disconoscimento della vitalità, dell'«individualità» e dell'«egual valore» delle altre culture (al plurale e con l'iniziale minuscola) in via di occidentalizzazione, collocate su gradini inferiori della scala dell'umanità e accomunate (con i primitivi) sotto l'etichetta denigratoria, omologante e disumanizzante di "native", in funzione, secondo Toynbee, dello sfruttamento coloniale, corrisponde infine l'attribuzione alle civiltà non occidentali di forme di temporalità qualitativamente diverse dal progresso lineare occidentale – quali l'immutabilità, la ciclicità, la decadenza, o il blocco a uno stadio coincidente con il medioevo occidentale o l'antichità orientale –, e dunque la sottrazione ai non occidentali della capacità stessa di azione storica.

La lettura alternativa dell'occidentalizzazione avanzata da Toynbee, che ne tratta come di un caso del fenomeno storico generale del «contatto di civiltà», considera invece l'«unificazione del mondo» come il risultato dell'«interazione dinamica» tra un Occidente in espansione e un insieme di «civiltà» non occidentali già «collassate», ma ancora in possesso di una distinta identità «culturale» e desiderose e capaci di «affermare la propria individualità». L'occidentalizzazione toynbiana genera pertanto una situazione di *pammixia*, di mescolanza e ibridazione interculturale, che dischiude la prospettiva di un universalismo a egemonia occidentale, ma declinato secondo i codici di una perdurante pluralità di tradizioni civilizzazionali permeabili l'una all'altra.

Nell'immediato, d'altronde, secondo lo stato del mondo all'indomani della Conferenza di Pace di Parigi tratteggiato da Toynbee, a contrassegnare la fase *critica* nella quale l'occidentalizzazione sembrava essere entrata tra guerra mondiale e dopoguerra, era la vigorosa reazione identitaria di quattro delle superstiti civiltà dell'Oriente eurasiatico – la russa², l'islamica, l'induista e la cinese – contro la «dominazione mondiale» occidentale e l'ideologia della missione civilizzatrice, che lasciava intravedere la possibilità che la precaria «*pammixia* generata dalla conquista occidentale del mondo» sfociasse non già in una «sintesi», bensì in una «catastrofica» «esplosione». L'occidentalizzazione aveva finito per essere percepita dalle quattro civiltà orientali come una minaccia alla loro «individualità», e nella loro risposta a tale minaccia Toynbee addita la radice comune di un insieme in apparenza eterogeneo di eventi e fenomeni contemporanei quali la rivoluzione bolscevica, la campagna gandhiana di non-cooperazione, il panislamismo e il movimento per il Califfato dei musulmani d'India, il nazionalismo laico turco, arabo e cinese.

Una variabile cruciale ai fini della realizzazione della «società ecumenica» diventava perciò quale atteggiamento, tra *i diversi possibili*, i popoli di civiltà non occidentale avrebbero scelto di adottare nei riguardi di quella che Toynbee chiama *La questione d'Occidente*. Il maggior pericolo che, ai suoi occhi, si profilava all'orizzonte era che il «contatto tra civiltà» istituito dall'occidentalizzazione sfociasse in un «conflitto di civiltà», ossia in una «divisione dell'umanità in due campi: il campo nel quale la civiltà occidentale costituiva alcunché di originario», e il campo nel quale il suo impiantamento, giungendo ad essere considerato «una forza intrusiva», avrebbe potuto dare luogo a una violenta crisi di rigetto.

L'alternativa al «conflitto di civiltà» immaginata da Toynbee si basa sulla tesi che i nazionalismi asiatici fossero in essenza originali tentativi di assoggettare a un controllo autoctono il processo di occidentalizzazione allo scopo di proseguirlo in modo da preservare e valorizzare i differenti «heritages» civilizzazionali dei paesi non occidentali. Il campo occidentale sarebbe stato a sua volta in grado di favorire una siffatta risposta creativa alla «Western Question», e attirare nella propria orbita le *élites* modernizzatrici che stavano facendosene interpreti, ma solo a condizione di sostituire all'imperialismo culturale del

² Per Toynbee il «main body» della civiltà ortodossa nei Balcani, e in particolare i greci moderni, non manifestano una reattività culturale comparabile a quella dell'«offshot» russo di Bisanzio.

secolo passato, basato sul «dogma» dell'«unicità della civiltà», una strategia incardinata invece sul doppio principio di reciprocità e individualità, vale a dire sul riconoscimento del diritto a una completa eguaglianza di status anche a moderni Stati nazionali radicati nell'humus delle civiltà non occidentali.

...Credo che a questo punto ci sia materia bastevole per provare a tirare una conclusione circa i risultati della pluralizzazione del concetto di civiltà applicata al tema della occidentalizzazione.

La strategia toynbiana, imperniata sul «riconoscimento» della persistente «individualità» delle culture "altre", perviene alla «restituzione» ai non occidentali di una reale «agentività». Ma grado e forma del ritrovato protagonismo storico dei non occidentali appaiono drasticamente limitati dal fatto che le loro «civiltà» sono già tutte «collassate», non più in grado, cioè, di collocarsi alla guida del progresso umano. Ogni loro agire si configura come reazione allo stimolo esogeno proveniente dall'espansione occidentale. L'«incontro» con l'Occidente determina una discontinuità talmente netta da configurare una sorta di nascita o rinascita alla Storia *tout court* delle civiltà e degli imperi dell'Oriente eurasiatico, relegando ancora il passato anteriore ad esso a una storicità qualitativamente diversa, se non antitetica, rispetto alla storicità europea.

Vero è che, nel contesto dell'interazione con gli occidentali, ai non occidentali è data la *chance* di rendersi pienamente co-protagonisti dell'edificazione della «società ecumenica», confluendo nell'alveo della via occidentale al millennio senza dovere abdicare alle loro distinte identità (come accaduto invece, secondo Toynbee, nel triste caso del «corpo principale» della civiltà ortodossa e in particolare della Grecia moderna e contemporanea). Ad essere chiamata al «gran compito (...) di organizzare un mondo occidentalizzato in una società ecumenica» è infatti l'umanità civilizzata nella sua totalità e varietà. Ma persino questa residua possibilità di compartecipazione dei non occidentali alla direzione del progresso umano vien fatta dipendere dall'anglicano Toynbee dalla contestuale metamorfosi del *Sonderweg* occidentale (in pari tempo «speciale» e normativo) in una più capiente, accogliente e variegata "via larga", ossia, in definitiva, da una *scelta* che rimane in capo alle *élites* occidentali.

La critica toynbiana dell'eurocentrismo parrebbe insomma svilupparsi secondo una successione dialettica di 1) tesi – unicità della Civiltà –, 2) negazione – pluralità delle civiltà –, 3) negazione della negazione – unicità nella pluralità e pluralità nell'unicità della Civiltà³. Essa si risolve nella delineazione di una nuova forma di eccezionalismo, più inclusivo bensì di quello ottocentesco, ma ancora inequivocabilmente gerarchizzato ed eurocentrico (e funzionale in realtà a un rilancio del progetto egemonico occidentale che prendesse realisticamente atto del mutato assetto dei rapporti di forza globali rivelato, agli occhi dei liberali britannici, dalla «Crisi Generale» su scala eurasiatica che, tra il 1919 e il 1922, aveva minacciato di travolgere il *solo* grande impero sopravvissuto all'ordalia della Grande Guerra).

5. La pluralizzazione della categoria di civiltà patrocinata da Toynbee non comporta soltanto il «riconoscimento» dell'«individualità» delle civiltà non occidentali, ma anche la scomposizione in diverse traiettorie civilizzazionali della presunta unità e continuità della storia d'Europa immaginata dai vittoriani e dai loro eredi novecenteschi, così da delimitare uno specifico spazio geo-storico occidentale sia rispetto al ciclo concluso della civiltà greco-romana, esauritosi nella tarda antichità, sia rispetto alle altre due sopravvivenze civiltà cristiane “figlie” dell'ellenica, la cristiano-ortodossa, o bizantina, e la sua *distinta* «ramificazione» russa (che Toynbee accredita di un autonomo *iter* evolutivo).

L'Occidente toynbiano si configura infatti come una «civiltà» del tutto nuova, sorta nell'alto medioevo «sul suolo quasi vergine di alcune province periferiche dell'Impero» romano, donde si estese «nella sola *Western Europe*», un'espressione che nella geografia toynbiana vuol indicare il territorio della «penisola nord-occidentale del Vecchio Mondo, e delle isole adiacenti», soggetto nel medioevo all'autorità ecclesiastica e spirituale del «Patriarcato di Roma» e comprendente pertanto anche paesi dell'Europa centro-orientale come, ad esempio, Polonia e Ungheria. Dall'Europa occidentale così definita la civiltà cristiano-occidentale «riuscì persino ad attraversare l'Atlantico (...) prima di potere compiere un qualche progresso a est di Riga e delle Bocche di Cattaro, in quei paesi “europei” il cui suolo era già (...) ingombro di *altre* culture», la bizantina, la russa, l'islamica, e dove perciò la

³ Lo scrivente chiede venia, ma possiede un dottorato in filosofia dal quale non è mai completamente guarito.

sua «espansione», a partire dal tardo Seicento, avrebbe preso l'aspetto del «contatto di civiltà».

Questa operazione, indissolubilmente storiografica e ideologica, di tracciamento di nette linee di divisione storico-culturale, ha attirato a Toynbee, specie dopo il '45, numerose critiche che si sono focalizzate (come accennato in precedenza) sulla risultante "orientalizzazione" della Russia e dell'Unione Sovietica. Se tuttavia risaliamo al senso originario della "definizione per differenziazione" dell'Occidente proposta da Toynbee nei primi anni Venti, diviene chiaro come essa puntasse in realtà ad enfatizzare un secondo elemento di eccezionalità della civiltà occidentale attinente ai suoi caratteri originali (piuttosto che alla sua espansione mondiale). L'eredità della originalissima configurazione politico-religiosa, assunta dalla *Respublica Christiana* del medioevo sul suolo euro-occidentale, predisporrebbe infatti l'Occidente, secondo Toynbee, a raggiungere il traguardo evolutivo sempre sfuggito a ogni altro «esemplare» della «specie»-civiltà, vale a dire una *forma* di unità politica, alternativa all'impero universale, che instauri la pace permanente, e assolvga funzioni di «governo internazionale», senza compromettere libertà e identità dei molteplici gruppi umani sottoposti alla sua autorità ecumenica.

Nel periodo fra le due guerre, o almeno fino alla Guerra d'Abissinia, Toynbee rimase a lungo convinto che a dotare la «società ecumenica» di una siffatta infrastruttura istituzionale non potesse essere che la Società delle Nazioni, anziché un «super-Stato» federale. Il superamento della «sovranità parrocchiale», responsabile del ciclico collasso delle civiltà, e in primis della civiltà ellenica e della civiltà bizantina, si sarebbe dovuto cioè realizzare nella forma all'apparenza utopica, e tanto problematica da richiedere «la mutazione dell'Uomo in Superuomo», dell'autolimitazione spontanea della volontà sovrana delle comunità politiche particolari – gli Stati nazionali – in cui la «famiglia» umana avrebbe continuato a ripartirsi. Con la Società delle Nazioni faceva dunque la sua comparsa sulla scena della storia contemporanea una «Potenza» ecumenica «virtuale» a carattere «non territoriale», la cui sovranità effettiva non sarebbe dipesa cioè da un «monopolio della forza legittima» esercitato sull'intero spazio planetario, ma esclusivamente da «forze o tradizioni morali», ossia dal riconoscimento da parte degli Stati membri di un dovere di lealtà nei confronti di un'autorità rappresentativa di una cultura e di un ethos condivisi perché basati su una storia

comune. All'inizio degli anni Trenta, per qualificare questa nuova specie di sovranità, Toynbee conierà il neologismo «post-modern». Nel 1926, nell'atto di inaugurare la cattedra londinese di *International History*, aveva invece descritto l'incoraggiante tendenza degli Stati «ad accomodare la propria indipendenza sovrana alla procedura internazionale della Società delle Nazioni», che gli pareva andasse affermandosi nel mondo contemporaneo, come il sintomo di un «Return to Mediaevalism», il preannuncio di «un ritorno alle condizioni della fase medievale della storia occidentale». All'alba dell'Occidente, infatti, «Papato e Impero erano le sole Potenze» ecumeniche, «e la forza che essi soltanto erano in grado di esercitare sull'intero corpo della cristianità occidentale non derivava dalla loro base territoriale», bensì dalla capacità di rappresentare la società occidentale «nella sua totalità», mentre le «autorità politiche locali» – fossero «regni» o «città» – erano «percepite come alquanto di particolaristico e subordinato», e nessuna di esse era «pienamente "sovrana"» nel moderno «significato occidentale del termine».

Ancora una volta, insomma, gli imperativi della retorica, della mitologia, dell'ideologia eccezionalista imprimono un indirizzo inconfondibilmente teleologico all'elaborazione di un concetto-chiave della storiografia di Toynbee, troppo ansioso di fare della singolarissima «morfologia» politico-ecclesiastica dell'Occidente medievale, del tutto antitetica non soltanto alla statolatria pagana, ma anche al cesaropapismo responsabile del precoce «collasso» della coeva cristianità ortodossa, il punto di origine di una traiettoria civilizzazionale in pari tempo unica e di portata universale, perché destinata a culminare nell'inedito esperimento «postmoderno» dell'unificazione politica dell'umanità occidentalizzata nella Società delle Nazioni.