

Politica e cultura nell'età napoleonica

Riferimenti storiografici



Nel riquadro un dipinto che raffigura le truppe francesi mentre avanzano in Lombardia nel 1796.

Sommario

- | | |
|--|---|
| 1 La strategia rivoluzionaria di Gracco Babeuf | 6 La genesi dell'idea di nazione: il ruolo della mentalità romantica e di Rousseau |
| 2 Il Codice civile napoleonico | 7 Il pensiero politico di Joseph de Maistre |
| 3 Il senso di superiorità dei francesi in età napoleonica | 8 La guerriglia in Spagna: nascita del partigiano |
| 4 Dal Neoclassicismo al razzismo | 9 Il ruolo della filosofia di Fichte e di Schelling nella genesi del Romanticismo |
| 5 I caratteri del Romanticismo tedesco | |

La strategia rivoluzionaria di Gracco Babeuf

Nel 1796 François-Noël Babeuf, detto *Gracco* in onore dei Gracchi, tribuni della plebe e riformatori romani, guidò la Congiura degli eguali. La sommossa riveste un'importanza storica di rilievo in quanto viene considerata la prima insurrezione socialista della storia. Tuttavia, pur interessandosi ai problemi sociali, soprattutto nella sua esperienza come amministratore terriero, Babeuf non credeva che il popolo, lasciato alla mercè di se stesso, potesse dar vita a uno Stato democratico: per fare ciò era necessaria l'azione di un'élite scelta.

Non c'era contraddizione tra l'idea di un partito d'avanguardia e l'idea della volontà, generale, e la volontà generale non era la volontà degli individui spontaneamente espressa, ma qualcosa che avrebbe dovuto essere voluto e che, se necessario, doveva essere imposto; Babeuf dichiarava di aver appreso niente di meno che da Robespierre – Babeuf lo cita con approvazione – che «i veri legislatori non dovevano subordinare le loro leggi alla moralità corrotta del popolo a cui sono destinate, ma dovrebbero essere capaci di ristabilire la moralità del popolo con le leggi, prima basando queste sulla giustizia e la virtù, poi superando ogni difficoltà per imporle agli uomini». Ciò non significava che il capo o i capi non dovessero tenere conto del popolo, mentre preparavano la sua «rigenerazione». Le masse dovevano partecipare. Il loro interesse doveva essere risvegliato. Esse dovevano vibrare di attività. Ma non toccava a loro di determinare l'attività politica, di affermare la loro volontà. Era inconcepibile che i capi venissero trattati dal popolo come uomini cui erano stati affidati semplicemente compiti esecutivi. Erano i capi, e non le masse, che dovevano far girare le ruote. L'essenza della democrazia rivoluzionaria è precisamente nell'ubbidienza e nella lealtà delle masse verso i loro capi. «Vi farò diventare coraggiosi, se necessario contro la vostra stessa volontà», scriveva Babeuf, «vi costringerò a mettervi contro i nostri comuni avversari. Voi non sapete ancora come e dove io voglio andare. Vedrete presto chiaramente la mia direzione e, o voi non siete democratici, o la giudicherete giusta e sicura». [...]

Tuttavia, non si poteva affidare alle masse anche la scelta dei capi, almeno all'inizio della rivoluzione. Il popolo può sentire vagamente la necessità di una riforma sociale, ma non avere la sagacia [la saggezza politica, *n.d.r.*] per scegliere i capi adatti ad effettuarla. La scelta deve essere lasciata a coloro il cui amore per l'uguaglianza, il cui coraggio, la cui devozione e chiarezza li qualificano per questa importantissima funzione; in breve al partito d'avanguardia. [...]

In teoria il momento della distruzione del vecchio governo avrebbe fatto entrare il popolo sovrano in possesso di ciò che gli spettava. Infatti la sovranità assoluta del popolo era il fine della rivoluzione progettata. Tuttavia,

se il popolo non era abbastanza maturo per fare la rivoluzione, come si poteva aver fiducia che esercitasse bene i suoi diritti sovrani? [...] Un popolo che si era appena liberato da una tradizione di oppressione non sarebbe stato capace di scegliere i suoi capi. Non si poteva istituire subito un regime costituzionale basato su assemblee primarie e su un corpo legislativo. Sarebbe stata una pazzia lasciare per un momento la nazione senza guida. L'esercizio della sovranità in tali circostanze sarebbe stato una mera finzione. «Questo difficile compito (di portare a buon fine la rivoluzione) può spettare soltanto ad alcuni cittadini saggi e coraggiosi, che, profondamente imbevuti d'amore per il paese e per l'umanità, hanno già sondato a lungo le cause dei mali pubblici, si sono liberati dai pregiudizi e dai vizi comuni della loro età, hanno superato la mentalità dei contemporanei, e, disprezzando il denaro e la volgarità, hanno posto la loro felicità nel rendersi immortali assicurando il trionfo dell'uguaglianza». Babeuf usava nello stesso contesto l'espressione «dittatura dell'insurrezione», richiedendola per coloro che avevano preso l'iniziativa della rivolta. [...]

La rivoluzione deve tener conto del fatto che in una trasformazione sociale i perdenti non si rassegnano mai alla sconfitta, anche se è stata decisa da una maggioranza. La forza e la crudeltà dei perdenti li rendono temibili, così che il popolo deve scegliere tra «l'annientamento di certi cospiratori da una parte, e la rovina inevitabile dei diritti popolari dall'altra». [...] L'uso della forza costituisce un dovere sacro benché doloroso alla luce della previsione che i perdenti non accetteranno mai la sconfitta come definitiva. «Dall'orgoglio esasperato non ci si doveva aspettare né misericordia né emendamento». La classe perdente doveva quindi essere annientata. [...] Inoltre, la violenza necessaria costituiva soltanto una piccola misura del compenso e della punizione per secoli di crimini, che rendevano inevitabile la violenza rivoluzionaria. Nel passato le insurrezioni popolari erano state represses in terribili bagni di sangue. «Perché i partiti che si compiacciono di esagerare quelli che chiamano gli eccessi della rivoluzione francese, non impediscono il verificarsi di tali episodi, con l'abbandono volontario delle loro inique pretese che ne costituiscono la sola causa?».

In un regime di uguaglianza coloro che rappresentano il privilegio e gli interessi e le abitudini antisociali sono «manifestamente» esclusi «dall'ambito della sovranità popolare» e dell'unità nazionale, anzi della legge. La rapidità e la forza del «fulmine» popolare, se usate subito e in modo efficace, sono destinate a risparmiare le miserie molto più terribili di una guerra civile prolungata.

J.-L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 290-301, trad. it. M.L. IZZO AGNETTI

→ Secondo Babeuf, in quali termini il popolo può partecipare alla rivoluzione? Chi ha la capacità effettiva di portare la rivoluzione a buon fine?

→ Nella rivoluzione, come devono essere considerati i perdenti? Di che cosa si deve tenere conto?

2 Il Codice civile napoleonico

Il Codice civile napoleonico segnò il trionfo delle posizioni rivoluzionarie moderate: mentre da un lato rifiutava la democrazia, insistendo sul diritto di proprietà, dall'altro respingeva tutti i privilegi della nobiltà e del clero.

Come tutta l'opera di Napoleone, il Codice presenta un doppio carattere. Conferma la scomparsa dell'aristocrazia feudale e adotta i principi sociali del 1789: la libertà personale, l'eguaglianza davanti alla legge, la laicità dello Stato e la libertà del lavoro. A questo titolo esso apparve in Europa come il simbolo della Rivoluzione, e ha fornito, dovunque sia stato introdotto, le regole essenziali della società moderna. Se tale aspetto oggi è diventato frusto [non rappresenta più una novità, *n.d.r.*], si falserebbe la storia dell'età napoleonica se non gli si restituisse tutta la sua freschezza, e ci si condannerebbe a non comprendere la portata della dominazione francese. Ma esso conferma anche la reazione contro l'opera democratica della Repubblica: concepito in funzione degli interessi della borghesia, esso si occupa innanzitutto di consacrare e sanzionare il diritto di proprietà, considerato come naturale, anteriore alla società, assoluto e individualista, e lo garantisce col possesso che costituisce di per sé titolo. I contratti ch'esso [il Codice, *n.d.r.*] regola riguardano quasi unicamente la proprietà, mentre la mercede dei servizi occupa due soli articoli. La famiglia stessa per buona parte è contemplata sotto questo aspetto: il minuzioso regolamento del contratto di matrimonio fa di quest'ultimo una questione di denaro, e se il Codice si occupa tanto della filiazione [dei figli, *n.d.r.*], lo fa in vista della successione.

L'interesse dello Stato, così come lo concepivano Bonaparte e i suoi giuristi, fu l'altra bussola che li guidò: è proprio esso a limitare, in una certa misura, il diritto del proprietario per quanto riguarda il sottosuolo o nel caso di un'espropriazione per causa di pubblica utilità, per esempio, e soprattutto per quanto riguarda la facoltà di testare [fare testamento e decidere a chi lasciare i propri beni, *n.d.r.*]. La famiglia è preziosa per lo Stato, poiché essa costituisce uno dei corpi sociali che disciplinano l'attività degli individui. L'autorità del padre, indebolita dalla Rivoluzione, viene dunque rafforzata: egli può fare imprigionare i suoi figli per una durata di sei mesi senza controllo dell'autorità giudiziaria; è padrone dei loro beni; allo stesso modo amministra quelli della moglie e [...] il più delle volte può disporne. Ma come tutti i gruppi, la famiglia può diventare troppo potente di fronte allo Stato, e tanto più facilmente in quanto, generata spontaneamente dalla natura, la sua coesione è fortissima; attraverso di essa, potrebbe ricostituirsi un'aristocrazia indipendente. Così essa vien posta sotto tutela; al padre, il diritto di testare viene limitato dal ristabilimento della *legittimità*, e il diritto di successione, dichiarato d'ordine sociale, è regolato dalla legge. Sotto questo aspetto, il Codice fu amaramente criticato dall'antica nobiltà e da una parte della borghesia, di cui esso limitò la potenza assicurando la divisione dei patrimoni. Tuttavia, di coloro che non posseggono nulla esso non parla se non per difendere la loro libertà personale proibendo i contratti e la locazione d'opera a titolo perpetuo. Proclamando libero

il lavoro e uguali i cittadini in diritto, esso abbandona in realtà il lavoro salariato, come aveva voluto la Costituente, a tutti i rischi della concorrenza economica e non scorge in esso che una merce come un'altra. Esso ripudia l'idea, che si era fatta strada nel 1793, di riconoscere al cittadino un diritto alla vita. Contro al salariato, esso deroga [non rispetta, *n.d.r.*] persino al principio dell'eguaglianza giuridica, poiché in materia di salari, solo il padrone è creduto sulla parola. Inoltre [...] la legge del 22 germinale dell'anno XI (12 aprile 1803) rinnova il divieto delle coalizioni operaie; il decreto del 1° dicembre seguente obbliga gli operai a munirsi di un libretto sottoposto al controllo delle autorità, e senza il quale è proibito assumerli.

Il Codice si presenta dunque come il frutto dell'evoluzione della società francese in quanto essa ha prodotto la borghesia e l'ha portata al potere. [...] Il suo carattere storico si riconosce anche da ciò: ch'esso si occupa soprattutto della proprietà fondiaria, che rimaneva ancora la forma principale della ricchezza, mentre si interessa molto poco della proprietà industriale, delle società e del credito. [...] L'istruzione pubblica, quale Napoleone la concepì, si armonizza con codesta organizzazione sociale e col carattere autoritario del potere. Essa deve «costituire la nazione» ed è «la prima istanza del governo». Preparata da Fourcroy [direttore generale dell'Istruzione, *n.d.r.*] il cui progetto fu sostituito a quello di Chaptal [ministro degli Interni nel 1801, *n.d.r.*], giudicato troppo ambizioso, la legge dell'11 floreale dell'anno X (1° maggio 1802) abbandonò la scuola popolare alle municipalità, come sotto l'antico regime, poiché Bonaparte con molti borghesi di quel tempo stimava, come già Voltaire, che a istruire il povero non si ricavano che inconvenienti politici e sociali. Fu diverso per l'insegnamento secondario, che doveva educare i dirigenti. [...] In ciascuna giurisdizione di tribunale d'appello doveva essere istituito un *liceo* a spese dello Stato. Si prevedevano inoltre delle *scuole secondarie*, dirette da privati ma sottoposte all'autorizzazione e al controllo dello Stato che, nell'anno XII [1804, *n.d.r.*], si attribuì la nomina dei loro professori. Furono istituite 6400 borse nei licei: 2400 in favore dei figli di ufficiali e di funzionari, mentre le altre erano riservate ai migliori allievi delle scuole secondarie. [...] Non potendo essere, nella realtà, richieste dai poveri, esse costituivano una dotazione a favore dei funzionari civili e militari e, per la piccola borghesia, un'esca che l'avrebbe legata alla grande e l'avrebbe spogliata dei suoi elementi più capaci: ingaggiati al servizio dello Stato o dei dirigenti dell'economia, non c'era così più pericolo che essi divenissero fermenti di agitazione. [...] Tuttavia, nello stesso momento in cui sanciva il predominio sociale della borghesia, il primo console già le dava chiari segni di diffidenza. Al Consiglio di Stato parlava duramente della ricchezza: «La ricchezza non si può considerare un titolo. Il ricco è spesso un fannullone senza merito. Anche il commerciante spesso è ricco soltanto grazie all'arte di vendere caro o di rubare». Ancor peggio disposto si mostrava verso la finanza. Palesemente, egli non se la prende contro ogni forma di ricchezza, ma contro la ricchezza mobiliare [dovuta non a beni immobili, come la terra, ma alla

speculazione finanziaria, *n.d.r.*], la quale appunto ha creato la borghesia. Il fatto è che, anzitutto, su di essa è difficile mettere le mani, quando la si voglia tassare o confiscare; inoltre essa suscita ogni momento delle personalità nuove che, fiere di non dover nulla se non a se stesse e tanto più

gelose della loro indipendenza, tendono a rompere i quadri sociali che Bonaparte si sforzava di costituire.

G. LEFEBVRE, *Napoleone*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 155-159, trad. it. G. SOZZI, L. FARALLI

- In quali campi e sotto quali aspetti il Codice civile napoleonico può essere considerato l'erede e il continuatore dei principi rivoluzionari?
- Si può definire *individualistica* la concezione politica che sta alla base del Codice e dell'intera politica napoleonica? Perché?
- Quali rapporti ebbe Bonaparte con la borghesia? Si può dire che il generale francese, per certi aspetti, la temesse?

3 Il senso di superiorità dei francesi in età napoleonica

Profondamente imbevuti di cultura illuminista, e convinti dell'assoluta superiorità del proprio modello culturale, sociale e politico (considerato più razionale di quello degli altri Paesi d'Europa), i generali e i funzionari della Francia rivoluzionaria non esitarono a imporre con la forza usi e costumi francesi ai popoli dei diversi Stati che riuscirono a sottomettere.

Il *Courrier de l'armée d'Italie* di Bonaparte poteva proclamare, nell'agosto del 1797, con quell'irritante autocompiacimento che non abbandona mai la presenza francese: «Tutti i passi della *Grande Nation* sono contrassegnati da benefici! Felice il cittadino che ne fa parte! Felice colui che, vedendo i nostri grandi uomini, può dire: sono i miei amici, i miei fratelli!» Nel maggio del 1799, quando gli eserciti austro-russi sembravano sul punto di vincere, il generale Masséna annunciò pubblicamente che: «Non restano che gli sforzi della Francia per impedire all'Europa di ricadere nella barbarie in cui la precipitano i suoi nemici». In anni successivi, in tono ancora più cinico, Napoleone giustificava le azioni dei Francesi, pur intraprese a loro esclusivo vantaggio, in termini dei benefici portati dalle armate francesi. Come scriveva al figliastro Eugenio di Beauharnais il 23 agosto 1810 sul regno d'Italia (ma lo stesso sentimento è riferibile ad ogni paese dove erano passate le armate francesi): «Sarebbe miope non riconoscere che l'Italia è indipendente solo grazie alla Francia, che questa indipendenza è il prezzo del suo sangue, delle sue vittorie e che l'Italia non ne deve abusare».

La retorica, ferro del mestiere dei politici di tutti i tempi, suona sempre falsa col passare degli anni perché, come la moda, essa è strettamente regolata dalle convenzioni di ciascun periodo. Ma, retorica a parte, re-

sta l'evidenza di come il modello politico francese, nelle sue successive incarnazioni rivoluzionaria e napoleonica, fosse considerato dai suoi rappresentanti non solo superiore a ogni Stato e società esistente, ma tale da dover essere da essi emulato. Non c'è dubbio che le *élites* francesi sia negli anni della Rivoluzione che di quelli napoleonici si sentirono partecipi di un'esperienza di significato storico unico. E proprio perché la Francia era maestra d'Europa molti ritenevano giusto che Parigi, la nuova Roma, la capitale e il cuore della civiltà, fosse arricchita dei prodotti più significativi delle arti e delle scienze che si trovavano in altre parti d'Europa. «È arrivato il momento in cui il regno [delle arti] deve passare alla Francia per confermare ed abbellire quello della libertà», affermò il Direttorio nel maggio del 1796, autorizzando il saccheggio dei musei italiani. Al culmine dell'Impero Montalivet, ministro dell'Interno, propose di trasferire dai depositi italiani, olandesi, belgi, tedeschi e degli altri paesi conquistati al nuovo archivio nazionale di Parigi tutta la documentazione relativa alla storia politica precedente dei singoli paesi.

Da questo senso di novità storica, di personificazione dei valori di una nuova era scaturì uno zelo missionario di vettori di civiltà. Robespierre, praticamente solo, aveva ammonito fin da principio che la libertà non si porta con le baionette, ma il suo messaggio era rimasto inascoltato anche quando si era smesso da un pezzo di parlare di libertà: i suoi compatrioti continuarono ad essere sicuri che i valori della Rivoluzione erano universali e quindi esportabili.

S.J. WOOLF, *Napoleone e la conquista dell'Europa*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 14-16, trad. it. A. DE BENEDETTI, P. QUERCI

→ Per quale motivo Parigi è chiamata «nuova Roma»?

→ Che cosa significa l'espressione «zelo missionario di vettori di civiltà»?

→ Secondo il tuo giudizio, quale risposta provocò, presso i popoli sottomessi, il senso di superiorità dimostrato dai francesi nei loro confronti?

4 Dal Neoclassicismo al razzismo

Il movimento culturale e artistico del Neoclassicismo insisteva sulla perfezione fisica e spirituale dell'uomo greco. I teorici del razzismo moderno si appropriarono di questo concetto e affermarono che i neri erano inferiori agli europei, per il semplice motivo che il loro aspetto fisico era assai più distante di quello di bianchi, dall'equilibrato e perfetto ideale incarnato nella statuaria greca.

I *philosophes* [gli intellettuali illuministi, *n.d.r.*] avevano sfidato la tradizione e creduto appassionatamente nell'intelletto critico, ma avevano anche sentito bisogno di autorità, tanto maggiore forse perché avevano sfidato vecchie verità. Una di queste autorità erano le leggi della natura, l'altra i classici: ambedue simboleggiavano la legge e l'ordine. Repressione delle passioni, moderazione e serenità furono i messaggi diffusi dal risveglio classico verificatosi nel secolo XVIII. [...] I giardini e i parchi settecenteschi costringevano la natura a uniformarsi a questo concetto e l'esempio della scultura greca applicava questi ideali all'uomo stesso. Armonia e proporzione (l'ideale greco) dovevano pervadere l'intera figura umana e non potevano essere relegate a una sola sua parte. La *Storia dell'arte antica* di J.J. Winckelmann, opera che ebbe un'enorme influenza, definiva la bellezza nobile semplicità e serena grandiosità. «Come la profondità dell'oceano rimane sempre calma per quanto agitata possa essere la superficie, così l'espressione delle raffigurazioni greche rivela un animo grande e composto in mezzo alle passioni». Secondo Winckelmann e altri scrittori a lui successivi un simile stato d'animo era esemplificato dalla statua di Laocoonte strangolato da due serpenti e pur tuttavia sereno in volto nonostante così atroci sofferenze.

Bellezza voleva dire ordine e serenità e rispecchiava perciò un mondo immutabile e genuino di salute e felicità sottostante al caos dei tempi. La bellezza greca offrì l'ideale-tipo, che stabiliva i criteri estetici cui l'uomo doveva riferirsi. [...] Già in epoche precedenti i non europei erano stati giudicati brutti e il negro era stato considerato talvolta un uomo-bestia; non c'era però mai stato un criterio unico di giudizio nei riguardi dei popoli inferiori né era mai stato definito un ideale comune cui la razza superiore dovesse conformarsi. Dal secolo XVIII in poi, per un secolo e mezzo, l'ideale-tipo e il suo contrario non sarebbero molto cambiati né avrebbe avuto molta importanza stabilire se la razza inferiore fosse la nera o l'ebraica: era l'ideale-tipo simboleggiato dalla bellezza classica e da una morale rispettabile [caratterizzata dal dominio degli istinti, dal controllo delle passioni, *n.d.r.*] a stabilire gli atteggiamenti verso tutti gli uomini. [...]

Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), che è ritenuto uno dei fondatori dell'antropologia moderna, credeva nell'unità della razza umana e dava inoltre importanza, per spiegare la diversità di colore e di forma,

a fattori ambientali quali il clima. [...] Malgrado ciò nei suoi scritti scientifici cominciò a prevalere la parola «bellezza»: vi si diceva che il volto simmetrico è il più bello perché il più vicino alle opere «divine» dell'arte greca, e tale volto, secondo Blumenbach, è più probabile che appaia nei climi moderati che non in quelli con temperature eccessive. In questo concetto di bellezza era implicito l'ideale di moderazione e ordine sostenuto anche da Linneo [il naturalista svedese che, nel Settecento, diede un decisivo contributo alla classificazione delle diverse specie animali, *n.d.r.*]. La scultura greca fissò le giuste proporzioni anatomiche e anche l'assenza di irritabilità e passione era elemento essenziale per il raggiungimento di questa «serena grandezza», ricca di fascino per un secolo pieno di sovvertimenti politici e sociali. Bellezza era sinonimo di un mondo borghese stabile, felice, sano, senza sconvolgimento violenti, un mondo raggiungibile solo dai bianchi europei. Nessuno poteva affermare che i negri avessero volti rispecchianti l'ideale estetico greco. L'eguaglianza che Blumenbach concedeva a negri con una mano, era sottratta loro con l'altra. [...]

Blumenbach citava Peter Camper, anatomista olandese i cui libri più importanti sull'antropologia umana furono pubblicati nel 1792 e nel 1793. [...] La «scoperta» più importante di Camper fu quella dell'«angolo facciale» calcolabile mediante il confronto delle teste dei calmucchi [asiatici, mongoli, *n.d.r.*] e dei negri con quelle degli europei, le une e le altre poste a loro volta a confronto con la testa della scimmia. Camper dapprima tracciava una linea di congiunzione tra il labbro superiore e la radice del naso e una linea che attraversava orizzontalmente la faccia, poi misurava gli angoli risultanti dall'incontro di queste due linee. Se l'angolo risultante dall'incrocio della linea verticale con quella orizzontale fosse di 100 gradi allora si avrebbe l'ideale tipo, quello che lui definiva il «*beau idéal*» [il bello ideale, *n.d.r.*] greco secondo i canoni di Winckelmann. Ma nella realtà una simile perfezione non esiste e per fissare dei limiti estremi di variazione egli stabilì che ogni angolo dai 70 gradi in giù caratterizzasse il negro, e che questa cifra fosse più vicina ai lineamenti delle scimmie e dei cani che a quelli degli uomini. Gli europei avrebbero avuto un angolo di circa 97 gradi, che si avvicinava maggiormente all'ideale tipo della scultura greca.

Gli antropologi accettarono l'«angolo facciale» come misurazione scientifica, ma così facendo essi accettarono anche un modello ideale di bellezza come punto di riferimento per una classificazione razziale.

G.L. MOSSE, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 14-16, 26-28, trad. it. L. DE FELICE

→ Individua nel testo le caratteristiche principali del Neoclassicismo.

→ Qual è la differenza tra il XVIII secolo e le epoche precedenti rispetto al giudizio sulle razze non europee? Quale nuovo elemento viene introdotto per giudicare i popoli definiti inferiori?

5 I caratteri del Romanticismo tedesco

Il Romanticismo fu un movimento che coinvolse artisti di tutta l'Europa, dall'Inghilterra all'Italia. Tuttavia, fu in Germania che esso mostrò il proprio volto più coraggioso ed estremo: fu in territorio tedesco, soprattutto, che l'artista assunse un atteggiamento di radicale rivolta esistenziale contro la società in cui era inserito (accusata di essere fredda, meschina e artificiale) e contro tutte le regole sociali, accettate dagli uomini comuni.

Fu il bisogno dell'arcano, il culto della natura, l'anelito al meraviglioso e all'erotico, l'esaltazione di tutto ciò che era incontrollabile, la fiducia nel superuomo, il desiderio di liberarsi dal giogo della città e correre liberi per i boschi incolti, in riva al mare in tempesta, fra ripide scogliere, spettri sinistri e forze oscure, per penetrare nelle profondità dell'anima germanica, a caratterizzare i romantici tedeschi e non tedeschi. Il termine *romantico* era in origine spregiativo e designava il mondo irrealistico dei romanzi cavallereschi e pastorali in voga nel Seicento inglese, ma a metà Settecento aveva ormai acquisito una connotazione positiva ed evocava l'anelito ad un mondo lontano, fantastico. Fu Madame de Staël la prima, nel 1813, a chiamare romantica la poesia degli eredi dello *Sturm und Drang*, incentrata non sugli avvenimenti, bensì sulle emozioni dei personaggi. Gli artisti, i poeti, gli scrittori, i pittori e i filosofi che si autodefinivano romantici erano legati da una comune *Weltanschauung* [concezione del mondo, n.d.r.], ma benché il romanticismo abbia coinvolto tutta l'Europa, dall'Inghilterra all'Italia, in nessun altro paese ebbe un'intensità pari a quella che raggiunse in Germania. Quel mondo interiore, impastato di malinconia, tenebre, fatalismo, morte, disperazione e pessimismo, parve toccare una corda particolare nei giovani tedeschi: l'eroe nuovo, il genio solitario e incompreso era qualcuno che essi istintivamente capivano.

Quell'eroe era l'opposto del *savant* [saggio, filosofo, n.d.r.] illuminista, che aveva ridotto l'individuo a ingranaggio di una grande macchina. L'arte era superiore a qualsiasi legge: soltanto l'artista sapeva librarsi al di sopra delle catene imposte dalla società e dedicarsi alla ricerca della verità. Ora i nuovi idoli erano uomini come Beethoven, che aveva saputo infrangere in maniera spettacolare le convenzioni. [...] La ribellione, naturalmente, esigeva un prezzo. Il genio era destinato a essere incompreso dalle masse, a soffrire, a lottare, a essere ripudiato dalla famiglia e dagli amici e irriso dalla società. Ma ne valeva la pena: il dolore intensificava la coscienza e rendeva ancora più grande l'anima sofferente. [...] Nella *Lucinde* di Friedrich Schlegel – che ha per sottotitolo *Apologia della natura e dell'innocenza* – l'eroina, travolta dalla passione e dagli istinti, infrange tutte le norme della morale convenzionale. Il romanzo, denso di vibrante erotismo e sensualità, suscitò un enorme scandalo alla sua uscita, nel 1798. Ma Schlegel difese la propria eroina: Lucinde, disse, era innocente perché non aveva fatto altro che seguire la sua vera natura. [...]

Il viaggio nella foresta fu un altro dei grandi temi romantici legati all'amore per la natura e al fascino delle

forze oscure. Rousseau aveva detto: «Nessun paesaggio di pianura, per quanto bello, mi è mai parso tale. Ho bisogno di torrenti, rocce, felci, boschi bui, montagne, aspri sentieri per i quali inerpicarmi e discendere, sull'orlo del precipizio». I romantici tedeschi erano attratti dalla natura incolta, disprezzavano i prati levigati e i sentieri nitidamente tracciati, amavano le foreste misteriose, i fiumi profondi, le grotte inquietanti e le coste solitarie, tutti luoghi lontani dalle città in cui tanti di questi profeti vivevano e lontani dal mondo sempre più inquieto della rivoluzione industriale e della Berlino sotto l'occupazione francese. [...] L'amore per il paesaggio non sfiorato dall'uomo appare evidente anche nella pittura. Negli artisti precedenti, dai maestri olandesi a Poussin, la natura era molto stilizzata e simbolica. Era il teatro in cui si recitava il rapporto fra uomo e Dio: il suo compito era evocare l'armonia del creato. I pittori romantici capovolgono questa concezione: non esaltano più l'equilibrio e il dominio dell'uomo sulla natura, ma la natura incontaminata e incontrollata, in cui l'essere umano non è che un granello di sabbia in un mondo arcano, inquietante, doloroso e minaccioso.

Il più bello e commovente dei quadri romantici arrivò a Berlino nel 1810 per essere esposto all'Accademia e creò grande scalpore con la sua raggelante raffigurazione del destino e dell'uomo inerme di fronte alla potenza degli elementi. Aveva per titolo *Monaco in riva al mare* e l'aveva dipinto Caspar David Friedrich. Una figura solitaria si staglia contro le acque minacciose e turbolente, simbolo dell'infinito, del vuoto terribile e oscuro, in cui l'uomo non ha nessuna speranza di redenzione o di vita eterna. Un'altra figura solitaria compare in *Viaggiatore sopra un mare di nebbia*: un uomo vestito di nero, immobile su un dirupo, guarda le onde infrangersi con violenza sulle rocce ai suoi piedi. In un altro dipinto, intitolato *Due uomini contemplano la luna*, due figure intabarrate ai margini di una foresta osservano da dietro i rami contorti di un albero secolare il pallido chiaro di luna e sono sovrappresse dall'emozione. Come molti suoi contemporanei, anche Caspar David Friedrich aveva subito l'influenza della *Naturphilosophie*, del panteismo propugnato, insieme ad altri, da Schelling, secondo cui nella natura si manifestava lo spirito del mondo. Gli scoscesi sentieri fra i boschi che conducevano a ripide scogliere e passavano davanti a buie caverne erano una fonte di rivelazione e insieme di timore. Il viaggiatore, che inseguiva la verità suprema, doveva percorrere in solitudine la foresta germanica. Il viaggio incessante, alla ricerca del senso e della verità, costituì un altro dei grandi temi della letteratura romantica. L'artista, eternamente insoddisfatto dello stato del mondo, era tormentato da una nostalgia indefinita e profonda, chiamata *Sehnsucht*, che lo spingeva alla tragica ricerca di qualcosa di introvabile in questa vita.

A. RICHIE, *Berlino. Storia di una metropoli*, Mondadori, Milano 2003, pp. 147-150, trad. it. C. LAZZARI

- Che cosa distingueva l'artista dagli uomini comuni?
- Quale rapporto ha, l'uomo romantico, con la natura?

6 La genesi dell'idea di nazione: il ruolo della mentalità romantica e di Rousseau

Con la sua rivolta contro i Lumi, il Romanticismo svolge un ruolo decisivo nella genesi dell'idea di nazione: a giudizio dei romantici, come non potevano esistere sentimenti ed emozioni comuni a tutte le persone, così anche i popoli erano altrettanto individualità storica. In anticipo sui tempi, anche Rousseau mise l'accento su questo aspetto: come le persone, anche le nazioni erano soggetti uno diverso dall'altro. Quindi, mente l'Illuminismo auspicava una civiltà uniforme, ispirata ai medesimi principi dettati ovunque dalla ragione, Rousseau pose come primo valore da salvaguardare a qualunque costo la diversità.

Dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica. Si giunge al principio di nazione in quanto si giunge ad affermare il principio di individualità cioè ad affermare, contro tendenze generalizzatrici ed universalizzanti, il principio del particolare, del singolo. Per questo, l'idea di nazione sorge e trionfa con il sorgere e il trionfare di quel grandioso movimento di cultura europeo, che ha il nome di Romanticismo: affondando le sue prime radici già nel secolo XVIII, appunto nei primi precorriti del modo di sentire e pensare romantico, trionfando in pieno con il secolo XIX, quando il senso dell'individuale domina il pensiero europeo. L'imporsi del senso della «nazione» non è che un particolare aspetto di un movimento generale il quale, contro la «ragione» cara agli illuministi, rivendica i diritti della fantasia e del sentimento, contro il buon senso equilibrato e contenuto proclama i diritti della passione, contro le tendenze a livellare tutto, sotto l'insegna della filosofia, e contro le tendenze anti-eroe del '700, esalta precisamente l'eroe, il genio, l'uomo che spezza le catene del vivere comune, le norme tradizionali care ai filistei [benpensanti, *n.d.r.*] borghesi, e si lancia nell'avventura. Fantasia e sentimento, morale e amore dell'arte, speranza e tradizioni, poesia e natura, questo il Romanticismo rimprovera all'Illuminismo di aver cercato di soffocare; questo [il Romanticismo, *n.d.r.*] volle rimettere in onore. Ma sul terreno politico fantasia e sentimento, speranze e tradizioni, non potevano avere [...] che un nome: nazione. [...] Questa reazione non poteva che mettere in luce il particolare, l'individuale, cioè la nazione singola. Dire rivincita della fantasia e del sentimento sulla ragione, significa appunto dire trionfo di ciò che v'è di più particolare e differenziato da uomo a uomo contro ciò che dev'essere valido per tutti gli uomini: la ragione può dettar norme di carattere universale, la fantasia e il sentimento ispirano ciascuno in modo diverso, «dittano» dentro con estrema varietà di tono e di ritmo. Ora, contro le tendenze cosmopolitiche, universalizzanti, tendenti a dettar leggi astratte, valide per tutti i popoli, la «nazione» significa senso della singolarità di ogni popolo, rispetto per le sue proprie tradizioni, custodia gelosa delle particolarità del suo carattere nazionale. [...]

Come gli uomini, così anche le nazioni, queste *individualità* maggiori e composite, sono diverse l'una dall'altra: e guai a voler applicare ovunque le stesse regole, a pretendere di imporre leggi uniformi, valide per tutti i po-

poli, quale che sia il loro passato, la loro *anima* nazionale. Su questo punto, Gian Giacomo [Rousseau] è inflessibile; e la tendenza dei filosofi suoi contemporanei a cercare le leggi generali lo esaspera. Contrario, ferocemente contrario all'uniformità dei costumi, delle idee, dei sentimenti, in una parola a tutto ciò che sminuisce o addirittura soffoca la *personalità* di ognuno, egli è perciò avverso all'*europaismo* propugnato dai Montesquieu e dai Voltaire. [...] Dunque niente precetti generali secondo un modello; ma, anche nella vita dei popoli, come in quelle degli individui, si promuova lo sviluppo dell'anima nazionale, della *individualità* specifica, diversa da popolo a popolo. «Non esistono leggi e costituzioni perfette in sé, in assoluto; ma leggi *adatte* a questo o a quel popolo... Il saggio fondatore di istituzioni non comincia dal redigere leggi buone in se stesse, ma esamina prima se popolo, al quale le destina, sia capace di sopportarle...». [...]

Già un primo chiaro indizio lo abbiamo trovato nell'avversione di Rousseau al senso *europeo*, così caro invece ai Montesquieu e ai Voltaire; e un secondo non meno significativo indice di un ben diverso orientamento di pensiero si ha nei contrastanti giudizi attorno a Pietro il Grande e all'opera sua. Montesquieu, e più ancora Voltaire, hanno ammirato ed esaltato nello zar l'uomo che ha fatto della Russia una nazione europea, uno Stato moderno: «Pietro I, dando i costumi e i modi dell'Europa a una nazione d'Europa...», dice Montesquieu (*Esprit des lois*, XIX, 14). [...] In Rousseau, non v'è più la minima traccia di questa ammirazione: anzi! L'opera dello zar è stata, non un bene, sì un male: e proprio perché egli ha snaturato la Russia, imponendole costumi, leggi, abitudini modellate dal di fuori ed estranee all'anima nazionale. «I russi non saranno mai veramente incivili, perché lo sono stati troppo presto. Pietro aveva il vero genio imitativo; ma non aveva il vero genio, quello che crea e fa tutto dal nulla. Alcune delle cose che egli fece erano buone, ma la maggior parte erano intempestive. Egli ha visto che il suo popolo era barbaro, ma non ha visto che non era ancora maturo per la civiltà; egli ha voluto civilizzarlo quando bisognava solo agguerrirlo. Ha voluto farne senz'altro dei tedeschi, degli inglesi, mentre bisognava cominciare col farne dei russi». [...] Perciò si rimettano in onore gli usi e costumi antichi, quelli che fan sì che i polacchi siano polacchi, e non francesi, inglesi ecc.: anche se essi fossero cattivi sotto certi riguardi «avrebbero sempre il vantaggio di affezionare i polacchi al loro paese e di infondere loro una natural *ripugnanza* a mescolarsi con lo straniero». Notate: meglio un'abitudine teoricamente censurabile, ma *nazionale*, ad una teoricamente (secondo ragione) perfetta, ma cosmopolita.

F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 17-18, 104-108, 126

→ **Che somiglianza esiste tra gli individui e le nazioni?**

→ **Per quale motivo il giudizio espresso sullo zar Pietro il Grande permette di capire il diverso atteggiamento, illuminista e romantico, nei confronti della nazione?**

7 Il pensiero politico di Joseph de Maistre

De Maistre fu l'esponente del Romanticismo nel suo lato più problematico e reazionario. Poiché il suo ripudio dell'Illuminismo fu assoluto e totale, tutto ciò che il secolo XVIII e la Rivoluzione avevano prodotto fu respinto in modo polemico e provocatorio, mentre la religione, l'autorità e la repressione spietata verso i trasgressori della legge di Dio e del re divennero di nuovo i cardini su cui costruire la società civile.

Per quanto reali, e gravi, fossero le divergenze tra questi pensatori [i filosofi illuministi, *n.d.r.*], c'erano alcune convinzioni che li accumulavano. Credevano tutti, sia pure in varia misura, che gli uomini fossero per natura razionali e socievoli; [...] che esistessero certe leggi a governare la natura, sia animata che inanimata, e che queste leggi, fossero o non fossero individuabili empiricamente, dovevano apparire con pari evidenza sia che si guardasse dentro di sé, sia che si volgessero gli occhi al mondo esterno. Questi pensatori credevano che la scoperta di tali leggi e la loro conoscenza, se diffusa con sufficiente ampiezza, avrebbero di per sé operato nel senso di promuovere una stabile armonia sia tra gli individui e le associazioni, sia all'interno di ciascun individuo. [...] Pensavano che l'educazione e la legislazione fondate sui «precetti della natura» potessero raddrizzare tutte o quasi tutte le storture; che la natura altro non fosse che ragione in azione e che pertanto i suoi meccanismi fossero deducibili, in linea di principio, da un insieme di verità ultime, come i teoremi della geometria [...]. Credevano [...] che le questioni etiche e politiche (purché autentiche) fossero in linea di principio suscettibili di risposte altrettanto certe che le questioni della matematica e dell'astronomia. Una vita fondata su queste risposte sarebbe stata libera, sicura, felice, virtuosa e saggia. In breve, non vedevano perché l'impiego delle facoltà, e l'applicazione dei metodi, che per oltre un secolo avevano reso possibili, nella sfera delle scienze della natura, i trionfi più splendidi che mai si fossero visti nella storia del pensiero umano, non dovessero aprire le porte all'età felice del genere umano.

Tutto questo de Maistre si adoperò a distruggerlo. Scartando le formule aprioristiche [astratte, *n.d.r.*] di questa concezione idealizzata dell'essenza della natura umana, egli fece appello ai fatti empirici della storia, della zoologia e dell'osservazione comune. In luogo degli ideali di progresso, della libertà e della perfettibilità umana, predicò la salvezza mediante la fede e la tradizione. Si soffermò sulla natura corrotta e inguaribilmente cattiva dell'uomo, e sulla conseguente ineludibile [inevitabile, *n.d.r.*] necessità dell'autorità, della gerarchia, dell'obbedienza e della sottomissione. In luogo della scienza, predicò il primato dell'istinto, della saggezza cristiana, del pregiudizio (che altro non è se non il frutto dell'esperienza di generazioni), della fede cieca: in luogo dell'ottimismo, il pessimismo; in luogo dell'eterna armonia e dell'eterna pace, la necessità – la divina necessità [l'inevitabile presenza: inevitabile perché voluta da Dio, *n.d.r.*] – del con-

flitto e della sofferenza, del peccato e del castigo, dello spargimento di sangue e della guerra. [...]

De Maistre, per lo meno nelle opere della maturità, è divorato dal senso del peccato originale, dal pensiero di quanto malvagia e indegna sia l'autodistruttiva insipienza degli uomini lasciati a se stessi. Egli torna sempre di nuovo sul fatto che soltanto la sofferenza può impedire all'umanità di precipitare tutta quanta nell'abisso senza fondo dell'anarchia e della distruzione di tutti i valori. Da un lato l'ignoranza, la testardaggine, l'idiozia; dall'altro il rimedio: sangue, dolore, castigo. [...] Non per nulla [...] la figura centrale di questo quadro, la pietra angolare dell'arcata su cui poggia tutta la società, è un personaggio molto più terribile del re o del prete o del generale: è il Boia. A lui è dedicata la pagina più celebre delle *Soirées* [*Soirées de Saint-Petersbourg*, pubblicato nel 1821, *n.d.r.*]. [...]

«In mezzo alla solitudine e al vuoto che gli si è creato intorno, egli [il boia, *n.d.r.*] vive solo, con la sua compagna e i suoi bambini che gli fanno conoscere la voce dell'uomo: senza di loro ne conoscerebbe soltanto i gemiti... Un lugubre segnale è dato; un abietto [ignobile, *n.d.r.*] ministro della giustizia viene a bussare alla sua porta e ad avvertirlo che c'è bisogno di lui; egli parte, arriva in una piazza pubblica gremita di una folla pigiata e palpitante. Gli consegnano un avvelenatore, un parricida, un sacrilego: egli lo afferra, lo stende, lo lega su una croce orizzontale, alza il braccio: allora si fa un silenzio orribile, e non si sente più che il grido delle ossa che scoppiano sotto la sbarra, e le urla della vittima. Egli la slega; la porta su una ruota; le membra fracassate sono fissate ai raggi, la testa pende, i capelli si rizzano, e la bocca, spalancata come una fornace, emette di tanto in tanto solo poche parole sanguinolente che invocano la morte. Ha finito: il cuore gli batte, ma di gioia [...]. Ogni grandezza, ogni potere, ogni subordinazione dipendono dal boia: egli è l'orrore e il legame dell'associazione umana. Togliete dal mondo questo agente incomprensibile, e nello stesso istante l'ordine lascia il posto al caos, i troni si inabissano e la società scompare.» [...]

Questa non è tanto una sadica meditazione a proposito di delitto e castigo quanto l'espressione di una convinzione sincera e coerente con tutte le altre componenti dell'appassionato ma lucido pensiero di de Maistre – che è possibile salvare gli uomini soltanto tenendoli a freno col terrore dell'autorità. È necessario richiamarli in ogni istante della loro vita al mistero terribile che sta al centro della creazione; è necessario purificarli mediante una sofferenza ininterrotta, umiliarli rendendoli in ogni circostanza consapevoli della loro stupidità, della loro propensione al male e della loro impotenza.

I. BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1990, pp. 160-162, 170-174, trad. it. G. FERRARA DEGLI UBERTI

→ **Che ruolo svolge il concetto di peccato originale, nel pensiero di De Maistre?**

→ **Che ruolo svolge il terrore, nella società auspicata da De Maistre?**

8 La guerriglia in Spagna: nascita del partigiano

Durante la campagna di Spagna (iniziata nel 1808), l'esercito francese si trovò costretto a confrontarsi con un'esperienza del tutto atipica: la guerriglia del popolo spagnolo. Riportiamo un passo del filosofo tedesco Carl Schmitt, che vede in quell'esperienza spagnola l'inizio della storia della guerra partigiana, che avrebbe raggiunto il proprio culmine nel xx secolo.

Il punto di partenza delle nostre riflessioni sul problema del partigiano è la guerra di guerriglia che il popolo spagnolo condusse, fra il 1808 e il 1813, contro l'esercito di un invasore straniero. In questa guerra si scontrarono per la prima volta un popolo – preborghese, preindustriale e preconvenzionale – e un esercito regolare, moderno, ben organizzato, uscito dalle esperienze della Rivoluzione francese. Con ciò si aprirono nuove prospettive di guerra, si svilupparono nuove concezioni in tema di strategia, e nacquero nuove teorie intorno alla guerra e alla politica.

Il partigiano combatte da irregolare. [...] Il partigiano della guerriglia spagnola del 1808 fu il primo che osò combattere irregolarmente contro i primi eserciti regolari moderni. Nell'autunno del 1808 Napoleone aveva sconfitto l'esercito regolare spagnolo. La vera e propria guerriglia cominciò solo dopo questa disfatta delle forze regolari. A tutt'oggi non possediamo ancora una storia completa e documentata della guerra partigiana spagnola [...] perché la guerriglia spagnola fu un insieme di circa duecento piccole guerriglie locali – nelle Asturie, in Aragona, in Catalogna, in Navarra, in Castiglia, ecc. –, ciascuna guidata da un capo diverso il cui nome è avvolto nella leggenda. Come quello di Juan Martín Díez, che divenne il terrore dei francesi con il nome di Empecinado, imperversando per la strada che collegava Madrid a Saragozza. Questa guerra partigiana fu condotta da entrambe le parti con una crudeltà inaudita, e non c'è da meravigliarsi che sia stato dato alle stampe più materiale di interesse storico da parte dei colti *afrancesados* – i filofrancesi, autori di libri e memorie – che da parte dei guerriglieri. Comunque stiano le cose, fra mito e leggenda da un lato e storia documentata dall'altro, le linee direttrici della situazione da cui siamo partiti risultano chiare. Secondo Clausewitz [generale e stratega prussiano, 1780-1831, *n.d.r.*], in Spagna era spesso di stanza la metà di tutti gli effettivi francesi, e la metà di questi, dunque all'incirca 25 000-260 000 uomini, erano spesso tenuti in

scacco dai guerriglieri, il cui numero è stimato da Gómez de Arce [storico spagnolo, 1821-1906, *n.d.r.*] intorno ai 50 000, e da altri intorno a una cifra di gran lunga inferiore.

La situazione del partigiano spagnolo del 1808 è caratterizzata prima di tutto dal fatto che egli s'impegnava nella lotta solo sul proprio ristretto territorio, mentre il suo re e la famiglia di quest'ultimo non sapevano ancora con certezza chi fosse il vero nemico. [...] Esiste un altro manifesto dell'ostilità contro Napoleone, risalente all'immediata primavera del 1813, che può essere annoverato fra i più sbalorditivi documenti di tutta la storia del partigiano: l'editto prussiano sulla milizia territoriale (*Landsturm*) del 21 aprile 1813. Si tratta proprio di un editto firmato dal re di Prussia, pubblicato secondo tutte le regole nella raccolta di leggi prussiane. I modelli cui si ispira sono senz'ombra di dubbio lo spagnolo *Reglamento de Partidas y Cuadrillas* del 28 dicembre 1808 e il decreto noto con il nome di *Corso terrestre*. Questi ultimi tuttavia non sono personalmente firmati dal sovrano. Si resta attoniti nel leggere il nome di un legittimo regnante sotto un simile appello alla guerra partigiana. [...] Ogni cittadino – così suona l'editto – ha il dovere di opporsi al nemico invasore con qualsiasi tipo di arma. Scuri, forconi, falci e lupare vengono espressamente raccomandati nel paragrafo 43. Ogni prussiano ha il dovere di non obbedire ad alcun ordine del nemico, bensì di danneggiarlo con ogni mezzo possibile. [...] In breve, siamo di fronte a una specie di Magna Charta del partigiano. In tre passaggi – nell'introduzione e ai paragrafi 8 e 52 – si fa espressamente riferimento alla Spagna e alla sua guerriglia come a un «esempio e modello». La lotta è considerata una legittima difesa che «giustifica tutti i mezzi» (paragrafo 7), compreso lo scatenamento del caos totale. [...]

In quell'effimero editto prussiano dell'aprile 1813 è documentato l'attimo in cui il partigiano appare per la prima volta in un ruolo nuovo e decisivo, quale figura sino allora non riconosciuta dello spirito universale. [...] Qui, per così dire, ricevette le sue credenziali filosofiche e venne ammesso in società. Sino a quel momento non era accaduto.

C. SCHMITT, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi, Milano 2005, pp. 13-16, 61-67, trad. it. A. DE MARTINIS

- Quali differenze culturali esistevano tra la Francia napoleonica e la Spagna che fu invasa dall'esercito di Bonaparte?
- Quale ruolo ebbe la guerriglia spagnola, nel provocare (o almeno accelerare) il declino del prestigio di Napoleone?
- Che differenza esiste tra la situazione spagnola e quella prussiana? In che senso, in Prussia, il partigiano fu «ammesso in società»?

9 Il ruolo della filosofia di Fichte e di Schelling nella genesi del Romanticismo

Il movimento romantico nacque come risposta polemica di un numero crescente di intellettuali e di artisti, di fronte ai limiti dell'Illuminismo. Tuttavia, esso raggiunse la piena maturità quando poté giovare del contributo filosofico di Johann Gottlieb Fichte e di Friedrich Schelling. Il primo diede fondamento filosofico al concetto di titanismo, mentre il secondo giustificò il fatto che solo per via intuitiva (e non certo per via razionale, tramite la scienza) ci si avvicinava ai segreti più intimi della natura.

[Secondo Fichte] tu prendi coscienza dell'io soltanto quando c'è un qualche tipo di resistenza. Diventi allora consapevole di te stesso non come un oggetto, ma come ciò su cui preme una realtà recalcitrante. Quando stai osservando qualcosa, e qualcos'altro interferisce, quando stai ascoltando qualcosa e si presenta un ostacolo, è l'effetto dell'ostacolo su di te che ti rende consapevole del tuo io in quanto entità diversa dal non-io che stai cercando di capire, o di sentire, o magari di dominare, vincere, modificare, plasmare – sul quale, o al quale, stai comunque cercando di fare qualcosa. La dottrina fichtiana, poi divenuta la dottrina ufficiale non soltanto del movimento romantico, ma di buona parte della psicologia, afferma dunque che l'io, nell'accezione appena precisata, non è la stessa cosa del me. Il me è qualcosa su cui può indubbiamente esercitarsi l'introspezione, qualcosa di cui parlano gli psicologi, su cui è possibile scrivere trattati scientifici, l'oggetto di un qualche tipo di esame, un oggetto di studio, un oggetto della psicologia, della sociologia, e così via. Ma c'è un io non accusativo, il nominativo originario, di cui diventi consapevole non nell'atto cognitivo, ma semplicemente attraverso l'esperienza di venire urtato, che Fichte chiama *Anstoß*, urto, e che gli sembra essere la categoria fondamentale che domina l'intero campo dell'esperienza. [...] Nella resistenza emergono l'io e il non-io. Senza il non-io, nessun senso dell'io. Senza il senso dell'io, nessun senso del non-io. Questo è un dato primario, più radicale, più basilare di qualunque cosa sopraggiunga in seguito, o possa esserne dedotta. Il mondo quale viene descritto dalle scienze è una costruzione artificiale a paragone di questo dato assolutamente primario, irriducibile e fondamentale, un dato non tanto dell'esperienza, quanto dell'essere. Questa, grosso modo, è la dottrina di Fichte. [...] È abbastanza curioso osservare che pressappoco nello stesso periodo lo psicologo francese Maine de Biran stava sviluppando lo stesso tipo di psicologia – che la personalità può formarsi soltanto mediante lo sforzo, mediante la tensione del cercare, sconfiggendosi contro un ostacolo che ti faccia percepire tutta intera la tua realtà. In altre parole, tu percepisci adeguatamente te stesso soltanto in un momento di resistenza o di opposizione. L'ideale cui tutto questo conduce è il Dominio, il Titanismo, nella vita privata come nella vita pubblica.

Vorrei dire qualche parola (sebbene sia molto ingiusto trattarla in modo così sommario) della dottrina, abbastanza simile, ma per certi versi profondamente differente, di un più giovane contemporaneo di Fichte, Friedrich Schelling, che ebbe, almeno su Coleridge [poeta roman-

tico inglese, *n.d.r.*], un'influenza più grande di quella di qualunque altro pensatore, ed esercitò un'influenza profonda anche sul pensiero tedesco, sebbene oggi lo si legga assai poco, anche perché la maggior parte delle sue opere ci appaiono straordinariamente opache, per non dire inintelligibili. Diversamente da Fichte, che contrappose il principio vivente della volontà umana alla natura – la quale era per lui, come, in una certa misura, per Kant, materia morta, da plasmare, in quanto opposta a un'armonia in cui trovare il proprio posto – Schelling sostenne un vitalismo mistico. Per lui la natura era anch'essa qualcosa di vivo, una sorta di autocreazione spirituale. Ai suoi occhi, il mondo comincia a esistere in uno stato di inconsapevolezza bruta, e gradatamente perviene alla coscienza di sé. Muovendo, com'egli dice, da inizi quanto mai misteriosi, dall'oscura, inconscia volontà in via di sviluppo, s'innalza a poco a poco all'autocoscienza. La natura è volontà inconscia; l'uomo è volontà pervenuta alla coscienza di sé. [...] Questa dottrina esercitò un'influenza profondissima sulla filosofia estetica e sulla filosofia dell'arte tedesche. Se infatti ogni cosa nella natura è vivente, e se noi stessi siamo semplicemente i suoi rappresentanti dotati di maggiore autoconsapevolezza, la funzione dell'artista è di scavare in se stesso e soprattutto di scavare nelle forze oscure e inconsapevoli che si muovono dentro di lui, e di portarle alla coscienza mediante la più tormentosa e violenta lotta interna. [...]

La vita in un'opera d'arte è affine a – ha una qualche qualità in comune con – ciò che ammiriamo nella natura: un certo tipo di potenza, di forza, di energia, di vita, di esplosiva vitalità. A ciò si deve se i grandi ritratti, le grandi statue, le grandi composizioni musicali sono dette grandi: in esse non vediamo soltanto la superficie, né soltanto la tecnica, o la forma che l'artista, forse consapevolmente, ha impresso, ma anche qualcosa di cui l'artista può non essere pienamente consapevole, ossia le pulsazioni dentro di lui di un qualche spirito infinito di cui accade che egli sia un rappresentante particolarmente eloquente e autoconsapevole. A un livello più basso, le pulsazioni di questo spirito sono anche le pulsazioni della natura, talché [cosicché, *n.d.r.*] l'opera d'arte ha sull'uomo che la guarda o l'ascolta lo stesso effetto vivificante di certi fenomeni della natura. Quando questo manca, quando il tutto è completamente convenzionale, fatto secondo le regole, fatto nella luce chiara della piena autocoscienza, della perfetta cognizione di ciò che si sta facendo, il prodotto sarà fatalmente elegante, simmetrico e morto.

I. BERLIN, *Le radici del romanticismo*, Adelphi, Milano 2001, pp. 150-157, trad. it. G. FERRARA DEGLI UBERTI

- **Spiega l'affermazione secondo cui «l'urto sembra essere la categoria fondamentale che domina l'intero campo dell'esperienza», a giudizio di Fichte.**
- **In che senso l'esperienza dell'essere urtato è un dato «primario, irriducibile e fondamentale»?**
- **Qual è la principale differenza tra Fichte e Schelling, a proposito del modo di concepire la materia?**