

Paolo L. Bernardini

LETTERATURA FILOSOFIA POLITICA

Scritti minori da *Il pensiero politico*

(1986-2005)

a cura di Elisa Bianco

Edizione elettronica a cura della redazione di "Mediterranea-ricerche storiche" on  
line su [www.mediterranearicerchestoriche.it](http://www.mediterranearicerchestoriche.it)  
Copyright©Associazione no profit "Mediterranea"- Palermo  
dicembre 2011

A Claudio Rugafiori,  
per i grandi e soprattutto i “piccoli” mondi che ci uniscono

## PREFAZIONE

Raccolgo qui tutte le schede, recensioni, e le note, trentasette, che ho pubblicato su *Il pensiero politico* dal 1986 al 2005, per venti anni esatti. La *scheda* in genere, dal mio punto di vista, è un testo brevissimo, di una o due cartelle al massimo; la *recensione* di tre, fino a cinque, la *nota* oltre le cinque. Le ho raggruppate in ordine cronologico, per argomento trattato, con qualche irregolarità nel caso di volumi, uno slittamento al secolo successivo (dove la vicenda per dir così si compie) e non sono rari, che tocchino appunto un arco di tempo superiore al secolo.

Ringrazio di cuore per primo l'amico e collega Enzo A. Baldini, ordinario di Storia del pensiero politico all'Università di Torino, che mi invitò, nel lontano 1986, a contribuire alla prestigiosa rivista pubblicata da Olschki, e fondata dai maestri riconosciuti della storia del pensiero politico in Italia, basti ricordare il solo Luigi Firpo. Poiché la mia formazione non è, almeno esclusivamente, di storia del pensiero politico, si ritrovano qui schede, recensioni e note a libri di ambiti disciplinari diversi, da qui il titolo, *Letteratura, filosofia, politica*, che sarebbe affatto ambizioso e sproporzionato ai contenuti di codesto volumetto, se non fosse temperato, per dir così, e precisato dal sottotitolo, che dice, appunto, di cosa effettivamente si tratti. Voglio qui ricordare poi con affetto la figura di Salvatore Rotta (1926-2001), a dieci anni dalla sua scomparsa, con cui ebbi modo di discutere su numerosi libri poi da me recensiti sulla rivista. Sono grato ad Elisa Bianco (Georgia State University, Atlanta, USA) per il prezioso lavoro di *editing*, i riscontri bio-bibliografici, e tutti i gli interventi necessari, e i suggerimenti onde una serie disordinata e forse anche ormai per certi aspetti "invecchiata" di testi brevi o brevissimi assumesse la consistenza di volume. Cronologicamente, le recensioni vanno dal Cinquecento al Novecento, e abbracciano il mondo linguistico tedesco, italiano, francese e inglese. Nel corso degli anni il mio pensiero politico è andato precisandosi nella direzione del liberalismo classico, ancora assente, almeno nella sua forma esplicita, e consapevole, in questi scritterelli. Mi auguro che la loro lettura dischiuda non solo agli interessi personali e all'itinerario intellettuale del loro autore, ma anche

al periodo in cui i volumi recensiti sono stati scritti, e alla sua temperie spirituale, per certi aspetti, anzi, per molti aspetti, soprattutto per le note degli anni Ottanta e Novanta, così diversa da quella attuale. Nel congedare il volume per le stampe vorrei ricordare almeno la piccola cerchia di germanisti con cui ebbi il privilegio di discutere su alcuni di questi scritti brevi, Maria Enrica D'Agostini, mia generosa mentore negli anni di Parma, vicini ma neanche troppo, e Elio Brancaforte, Edoardo Costadura, Fabio Todesco, Arturo Larcari, Erminio Morengi, Merio Scattola, compagni di strada e avventura intellettuale. Vorrei poi ricordare Claudio Cesa, maestro di storia della filosofia, e i miei due relatori di tesi di laurea, presso l'Università di Genova, Giulio Severino e Giovanni Moretto, che ci hanno entrambi purtroppo lasciato in tempi diversi, e che ricordo con affetto e gratitudine. La tesi, difesa nel giugno 1987, era su F. H. Jacobi, e molti degli scritti qui presentati toccano quel periodo, fondamentale non solo per la storia della cultura e delle idee. Un pensiero caro va agli amici del Digita, il Dipartimento di filosofia e storia del diritto "Giovanni Tarello" dell'Università di Genova: Paolo Becchi, Realino Marra, Riccardo Ferrante, e la compianta, squisita Mariangela Ripoli, sono stati interlocutori preziosi, insieme a Silvana Castignone, direttrice dei *Materiali per una storia della cultura giuridica*. Sempre in ambito genovese, ricordo con vivo piacere e un poco di nostalgia le discussioni con gli amici filosofici, Nicola Cassanello e Giuseppe Varnier, e gli amici letterati, Renato Banchi, Stefano Belfiore, Francesco Caviglia, Paola Guazzo, Guido Reverdito, miei compagni di viaggio da tanto tempo. In anni più recenti il contatto con Gadi Luzzatto Voghera è stato foriero di critiche e nuove, stimolanti conoscenze nel mondo dell'ebraistica. Ricordo con piacere le conversazioni con Renato Pettoello e Riccardo Pozzo, storici della filosofia e amici di lunga data, sempre prodighi di consigli per il più giovane, anche se di poco. L'amicizia e la collaborazione con Diego Lucci risale al 2005, l'ultimo anno coperto in questa raccolta. Ma in qualche modo Diego è presente anche qui. Le nuove generazioni di studiosi crescono, per fortuna, anche in tempi non proprio felici per l'umanesimo.

Vorrei finalmente ringraziare la direzione de *Il pensiero politico* per avermi concesso di ripubblicare i testi, e il Professor Orazio Cancila, che ha accettato di pubblicare questo volume nelle prestigiose collane da lui dirette, che fanno capo al sito [www.storiamediterranea.it](http://www.storiamediterranea.it),

divenuto nel corso degli anni un punto di riferimento imprescindibile per ogni storico che si occupi di storia mediterranea nella prima età moderna, ma non solo, data la vastità ed eccellenza dei materiali raccolti, che provengono ed alludono, anche, spesso ad epoche ed ambiti geografici diversi.

*Paolo L. Bernardini, Moneglia (Genova), Agosto 2011*

## INDICE

### *Prefazione*

#### **Cinquecento**

VIGILIO G. B., *La insalata. Cronaca mantovana dal 1561 al 1602*, a cura di D. Ferrari e C. Mozzarelli, Mantova, Arcari, 1992.

#### **Seicento**

*La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del Convegno di Studi in memoria di Giampiero Stabile, Napoli, ESI, 1987.

GRANT R. W., *John Locke's Liberalism*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1991<sup>2</sup>.

*Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, a cura di G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1994.

SCARRON P., *Novelle tragicomiche*, a cura di G. Scaraffia, Macerata, Liberilibri, 2005.

#### **Settecento**

SCHLEGEL F., *Lucinde*, trad. it. di M. E. D'Agostini, introd. di F. Masini; in appendice, *Lettere confidenziali sulla Lucinde di Schlegel*, di F. D. E. Schleiermacher, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1985.

BOOTH W. J., *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press, 1986.

PÜTZ P., *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

JACOBI F. H., *Briefwechsel*, I, 3, 1782-1784, herausgegeben von P. Bachmaier, M. Brueggen, H. Groeckel, R. Lauth und P. P. Schneider, Stuttgart/Bad-Cannstadt, Frommann, 1987.

DOHM C. W. VON, *Ausgewählte Schriften*, bearbeitet von H. Detering, Lemgo, Lemgoer Ausgabe, 1988.

SCHLEGEL F., *Diotima*, a cura di M. E. D'Agostini, Trento, Reverdito Editore, 1989.

CUNICO G., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova, 1993.

D'AGOSTINI M. E., *La contemporaneità romantica. Friedrich Schlegel e la poesia europea*, Bologna, Clueb, 1999.

JUNG-STILLING J. H., *Sullo spirito rivoluzionario del nostro tempo a istruzione dei ceti borghesi; La famosa profezia di Cazotte sulla Rivoluzione francese*, a cura di E. Morengi, Parma, Edizioni Zara, 1996.

MORENGHI E., *Jung-Stilling. Quarzi di vita. Una figura eclettica della Germania tra Settecento e Ottocento*, Parma, Monte Università di Parma editore, 2004.

#### **Ottocento**

HEGEL G. W. F., *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 1984.

SHELLING F. W. J., *Clara, ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, trad. it. di P. Necchi e M. Ophálders, intr. di S. Zecchi, Milano, Guerini e Associati, 1987.

MESCHKOWSKI H., *Jeder nach seiner Façon. Berliner Geistesleben 1700-1810*, München und Zürich, Piper, 1986.

BECCHI P., *Le filosofie del diritto di Hegel*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 269

SCHÄFER Ch., *Staat, Kirche, Individuum. Studien zur süddeutschen Publizistik über religiöse Toleranz von 1648 bis 1819*, Frankfurt-Bern-New York, Peter Lang, 1992.

LUZZATTO VOGHERA G., *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998.

ANTEGHINI A., *Parità pace libertà. Marie Goegg e André Léo nell'associazionismo femminile del secondo Ottocento*, Genova, Name, 1998.

#### **Novecento**

LEPENIES W., *Melanconia e società*, trad. it. di F. P. Porzio, Napoli, Guida, 1985.

WALTER LUPI F., GENOVESE R., PANELLA G., VARNIER G., *Tra scetticismo e nichilismo. Quattro studi*, Pisa, ETS editore, 1985.

MOSSE L., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, trad. it. di D. Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1988.

SCHNÄDELBACH H., *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a/Main, Suhrkamp, 1987.

*La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

MOSSE G. L., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, trad. it. di P. e C. Candela, Firenze, La Giuntina, 1991.

MANUEL F. E., *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

GILBERT M., *Atlante di storia ebraica*, trad. di V. Lucattini Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1993.

LORENZINI S., *Il rifiuto di un'eredità difficile. La Repubblica Democratica Tedesca, gli ebrei e lo Stato di Israele*, Firenze, La Giuntina, 1998.

SEGRE, B. *La Shoah. Il genocidio degli ebrei d'Europa*, Milano, Il Saggiatore, 1998.

*Integrazione ed identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, a cura di M. Toscano, Milano, Franco Angeli, 1998.

LANDES D. S., *The Wealth and Poverty of Nations*, New York, W. W. Norton, 1998.

LUZZATTO VOGHERA G., *Antisemitismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1997.

FIERING N., GRAY E. G. (a cura di), *The Language Encounter in the Americas 1492-1800. A Collection of Essays*, New York, Berghahn, 2000.

FEJTÖ F., *Dio e il suo ebreo*, introduzione di S. Romano, Firenze, Liberal Libri, 2001.

*Postfazione*

## CINQUECENTO

VIGILIO G. B., *La insalata. Cronaca mantovana dal 1561 al 1602*, a cura di D. Ferrari e C. Mozzarelli, Mantova, Arcari, 1992, pp. 149.

Il tardo Cinquecento mantovano, cui appartiene G. B. Vigilio, fattore ducale responsabile del palazzo di Marmirolo fuori Mantova, e cronista *amateur*, appare ricco di originali tentativi storiografici e letterari, a loro volta segno di un fermento intellettuale che raramente si ritroverà nel secolo successivo. Oltre al Fioretta e al Possevino, ad Andrea Arrivabene, Federico Follino, Gabriele Bertazzolo, ricordati da Mozzarelli nell'introduzione, all'anonimo autore de *Il fioretto delle cronache* di Mantova (1570, 1574, 1587, ripubblicato aggiornato poi nel 1629 e 1741, 1844 e 1972), operano nella Mantova del tempo, tra gli altri, due autori ebrei, Azariah De Rossi e Leone de' Sommi Portaleone, per motivi diversi di straordinaria importanza storiografica. Il primo, autore del *Me'or Enayim*, ovvero "l'illuminazione degli occhi", il testo più vivo della letteratura ebraica tardo-rinascimentale, che, tradotto e pubblicato in lingua italiana nel secolo scorso, meriterebbe rinnovate attenzioni (per la modernità di prospettive poi mai più raggiunta dalla storiografia ebraica prima del XIX secolo). Il secondo, Leone de Sommi, per quei *Dialoghi sulle rappresentazioni sceniche*, in cui, da scenografo ed autore di teatro al servizio dei Gonzaga, riassumeva la sua "filosofia della scena", a metà tra celebrazione dei fasti dinastici, intrattenimento elevato, e, *in nuce*, dramma politico di impianto pre-barocco. Vigilio dunque va visto nel contesto della vita di corte, anzitutto, e sono proprio le vicende della corte gonzaghesca quelle attorno a cui si sviluppa la "cronaca". Ma il momento celebrativo s'accompagna a descrizioni di vita comune, a volte banalistiche, in un'attenzione costante non solo verso la comunicazione-fruizione storiografica (da qui il nome "insalata": come l'insalata, la storiografia deve miscelare diversi ingredienti per essere leggibile e catturare l'attenzione), ma anche verso il dettaglio storico-sociale, che, in virtù della sua immediatezza, offre illuminazioni su

pratiche quotidiane e mentalità che le cronache meramente dinastico-encomiastiche è raro che possano dare.

*La insalata*, variamente giudicata (e spesso attaccata) dagli storici della storiografia mantovana fino a Carlo D'Arco alla metà del XIX secolo (che l'aveva considerata fedele narrazione ed utilizzata per descrivere la peste del 1576 preferendola ad altre fonti), è rimasta inedita nella sua totalità fino al presente volume. Tra gli altri motivi di interesse, vi è il modo in cui viene trattato l'evento sovranaturale, come il caso della peste. Pur non disconoscendo il tradizionale motivo religioso, vi è tutto un aspetto pragmatico, un'attenzione verso le reazioni razionali e irrazionali alla tragedia naturale, in una visione moderna del rapporto Dio-uomo-natura; è significativo che Azariah De Rossi tratti - seppure sotto l'aura di tutt'altra "scientificità" - con simili criteri razionali il noto e terribile terremoto di Ferrara del 1570 nella sua opera in ebraico. Ed interessante sarebbe ugualmente la comparazione con altre cronache mantovane per quel che riguarda la storia religiosa. Al capitolo 115, ad esempio, viene data la descrizione dell' «abbruciamento della Iovadith ebrea», un'anziana ebrea accusata di stregoneria. Rispetto a cronache e storie anche settecentesche - ad esempio Federico Amadei, *Cronaca universale della città di Mantova*, Mantova, Citem, 1954, 5 voll. (coll. di mss. 1737-1749), vol. III, 188s: 1600 - sorprende la mancanza di giudizi morali, che si ritrovano al contrario nell'Amadei - benché altrove avesse attaccato la superstizione - e benché avesse attinto ampiamente a *La insalata* per questo ed altri episodi.

(Anno XXVIII n.1, 1994)

## SEICENTO

*La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del Convegno di Studi in memoria di Giampiero Stabile, Napoli, ESI, 1987, pp. 437.

Forse perché nate all'ombra imponente degli *Essais* di Montaigne, le opere di Charron, soprattutto la *Sagesse*, non ebbero, per lungo tempo, il riconoscimento dovuto, e la loro fama, nel corso dei secoli, soffrì di immeritati quanto estesi periodi di oblio, a fronte del perpetuo interesse, pur tra avversioni decise, che ebbe l'opera di Montaigne. A tacer di altro, la diade Montaigne-Charron rappresenta per vari aspetti il paradigma di altrettante coppie celebri, nella storia del pensiero e della letteratura francesi, in cui l'una parte mantiene e consolida una certa preminenza sull'altra, sottraendola all'attenzione della critica, come Racine e Corneille, Diderot e D'Alembert.

Se è vero, però, che in Charron manca la squisita elaborazione stilistico-letteraria degli *Essais*, questo non toglie che, dal punto di vista della storia del pensiero, in Charron, soprattutto, confluiscono e si pongano in proficuo e dialettico contatto con le trasformazioni etico-politiche dell'età critica che egli visse, correnti e figure del pensiero tardo-rinascimentale (da Pomponazzi a Cardano, soprattutto, a Jean Bodin ai giusnaturalisti); figure che rappresentarono, prese isolatamente o nel loro – pur arduamente ricomponibile – quadro d'insieme, l'età lunga e sofferta di trapasso, nell'elaborazione di un umanesimo nuovo tra Rinascenza, appunto e età del primo illuminismo. E non a caso Bayle, alla cui interpretazione di Charron Lorenzo Bianchi dedica un ampio studio, sarà il primo a compiere un abbozzo di storicizzazione in questo senso dell'opera charroniana, servendosi, come mediazione dialettica, della confutazione dell'opera anti-charroniana di Garasse, in un suggestivo attacco al dogmatismo, che aveva colpito con la sua sentenziosità l'anti-dogmatico per eccellenza Charron. La violenta presa di posizione di Garasse nei confronti di Charron evidenzia bene la pericolosità, per ogni dogmatismo, di un

libertinismo che sappia ricomprendere in sé, senza negarla affatto, la dimensione religiosa dell'esistenza.

Giampiero Stabile (1951-1984), studioso precocemente scomparso, brillante interprete della Arendt e del filosofo belga Eugène Dupréel (1879-1967), dedicò le sue attenzioni rigorose all'opera di Charron, curando, tra l'altro, la prima edizione italiana del *Petit traité de la sagesse* (Napoli, 1985) e pubblicando il saggio *La saggezza: fondazione antropologica e codici di disciplinamento in Pierre Charron* (in V. Dini e G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, 1983).

In sua memoria l'Università di Salerno ha tenuto nel 1985 il convegno in questione, i cui atti, ricchi di interventi volti ad illuminarne in molteplici aspetti la figura e l'opera, rappresentano un punto di riferimento notevole per lo studio di Charron, ma anche del pensiero filosofico e politico del suo tempo considerato nella sua globalità. Tra i contributi, tutti notevoli, si segnala, soprattutto, l'ampio studio di Eugenio De Rienzo, *Saggezza, prudenza e politica: stabilità e crisi nel pensiero francese del Seicento*, che dà un quadro d'insieme panoramico e critico della dialettica interna alle diverse prese di posizioni filosofiche e giuspolitiche, nonché della interrelazione complessa tra prassi politica effettiva e tendenze speculative, etico-antropologiche, negli ultimi decenni del XVI e all'inizio del XVII secolo: tra ragioni per l'impegno e strategie di motivato defilamento dell'intellettuale e del cittadino dalla sfera politica (defilamento necessitato talvolta dalla realtà effettiva e quindi sanzionato dalla teoria, con un processo sulla cui pericolosità anche nel mondo attuale occorrerebbe meditare a lungo). Chiude il volume una ricca bibliografia delle opere di e su Charron, che rappresenta un utilissimo strumento, nonché un documento assai indicativo sull'alterna fortuna del pensatore francese.

Ad essa, in chiusura, vorremmo aggiungere la minima indicazione del saggio di F. Schalk, *Weisheit und Wissenschaft*, in *Studien zur französischen Aufklärung*, Frankfurt a/Main, 1977, che dedica a Charron alcune paginette molto indicative, in merito al formarsi dello iato, anche in Charron, tra «science» e «sagesse» nella prospettiva dell'esaltazione della seconda, radicalmente scissa dalla prima, e superiore ad essa in ogni caso.

(Anno XXI n. 2, 1988)

GRANT R. W., *John Locke's Liberalism*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1991<sup>2</sup>, pp. 246.

Lo studio della Grant, professore di scienza politica alla Duke University, costituisce ad un tempo un'introduzione acuta e chiara al pensiero politico di John Locke, e, cosa che lo rende originale rispetto ad opere ormai universalmente note come quelle di Dunn, Yolton, Ashcraft, un tentativo di considerare congiuntamente l'aspetto epistemologico e quello teorico-politico dell'opera lockiana: ovvero, di leggere i due *Treatise* alla luce di quanto viene epistemologicamente presupposto, riguardo alla possibilità di una scienza e di una pratica politica effettiva, nello *Essay Concerning Human Understanding*. Si tratta, come appare subito, di un approccio metodologico che, aldilà dell'autore qui esaminato, tocca un problema – tentando ugualmente di risolverlo – proprio della storia delle dottrine: ovvero, la necessità di una riconsiderazione univoca del pensiero politico e di quello epistemologico (logico, gnoseologico) all'interno di pensatori sistematici e non, che nella loro produzione contemplino più o meno pariteticamente opere teoretiche, ed opere teorico-politiche.

È un problema sulla cui legittimità si possono avanzare dubbi, nel momento in cui si riafferma l'appartenenza della teoria politica ad ambiti affatto storicamente connotati, ed empiricamente determinati, a fronte di una supposta indipendenza della sfera epistemologica pura, non affetta, nel momento stesso della sua elaborazione teorica, da parte del pensatore, da passioni, interessi, circostanze in un modo o nell'altro particolari e reali, estranee per loro natura alla sfera propriamente speculativa. In ogni caso, il problema val la pena di essere posto, qualora, come la Grant fa, si individuino nodi teorici determinanti, e connessioni speculative, in certo modo sistematiche, che conducono dalla sfera della conoscenza, e dei suoi limiti, a quella morale, e finalmente a quella politica: a partire da concetti quali quello di ragione, libertà e volontà, che coesistono in tutte le sfere, mantenendo una certa univocità, ed identità teoretica. La Grant, privilegiando il momento teorico-politico, dà una lettura del liberalismo lockiano come teoria politica dimostrativa, in cui il momento empiristico – evidenziato invece da Ashcraft (*Revolutionary Politics and Locke's «Two Treatises of Government»*, Princeton, 1986) – lascia spazio a quello deduttivo, a partire dalle definizioni di legge, libertà, ed

in generale dei concetti politico-morali come modi misti, quindi forme imperfette di conoscenza, o meglio oggetti di una conoscenza imperfetta, che legittimano l'imperfezione stessa, ed il momento di arbitrarietà, dell'agire politico stesso come giudizio: arbitrarietà che la teoria politica deve limitare quanto più possibile, promuovendo l'unica forma di governo fondata sulla ragione, e sulla sua espressione storica e teologica ad un tempo, il diritto naturale: ovvero il governo liberale, rappresentativo, espressione della maggioranza della società.

Il volume parte da un capitolo introduttivo, in cui si considerano i fondamenti epistemologici per la possibilità della teoria politica stessa (che appare così ampiamente sottratta alla pura empiria); il secondo capitolo analizza lo sviluppo, nei *Treatise*, di tale teoria, alla luce della distinzione, che appare anch'essa epistemologicamente fondata, tra potere politico legittimo ed illegittimo; il terzo capitolo analizza la controversia con Filmer riguardo alla sovranità ed alla sua origine; il quarto capitolo riprende alla luce dei due precedenti l'analisi del concetto di ragione in riferimento alla soluzione dei problemi politici; nella conclusione, la Grant afferma che «Locke's attitude toward the political problem is the same as his attitudes toward the problem of human understanding. Men cannot know everything, but they can know enough to govern their conduct rationally. Action need not be arbitrary; it can be guided by rational principles of conduct. But the application of those principles to practice will always involve an element of judgement and uncertainty (...). Government is necessary because of these limits of reason» (pp. 203-204).

È evidente come una simile conclusione sollevi altrettanti problemi, soprattutto quello riguardo alla natura quasi di male necessario per quel che riguarda ogni forma di governo, male temperato solo nella misura in cui il governo stesso si avvicina alla forma più perfetta basata sul consenso, sulla rappresentanza, sulla volontà della maggioranza, ed è fondato finalmente sulla legge naturale, che però, pur essendo assimilabile epistemologicamente ai modi misti, nondimeno sembra poter essere conosciuta perfettamente dall'individuo (e la Grant mostra bene come in questo caso, e non solo in questo, il momento epistemologico e quello teorico-politico sembrano seguire linee divergenti). Ma la tesi della Grant è di grande interesse poiché apre più o meno consapevolmente anche ad un possibile rovesciamento della sua posizione, ovvero ad una lettura congiunta dello *Essay* e dei

*Treatise* che veda nella società politica e nel governo liberale delineato in questi ultimi il presupposto fondamentale per l'esplicazione libera delle facoltà conoscitive e di giudizio del soggetto, così come appaiono – nella sfera pur sottratta ad ogni storicità ed evidentemente universalistica – nell'opera epistemologica. Anche questa lettura rovesciata della tesi della Grant garantirebbe, e *a fortiori*, il primato, in Locke, della morale e della politica rispetto alla mera speculazione logico-gnoseologica. Liberata da ogni innatismo, le idee che si formano empiricamente nel soggetto non possono non presupporre una situazione (non solo a livello di attitudine e facoltà conoscitiva pura e semplice) di uguaglianza, e di libertà di tale soggetto stesso: che non è solo la libertà metafisica dello *Essay*, ma forse anche quella politica e civile garantita da un governo liberale, e perfettamente definita in ambito di rigoroso legalismo nel secondo trattato. Ciò detto, a livello di pura suggestione per ulteriori indagini, il libro della Grant si raccomanda come una sintesi di esemplare chiarezza, ravvivata da un impianto originale, per quanto sottoponibile a numerose verifiche.

(Anno XXV n. 2, 1992)

*Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, a cura di G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 519.

Il volume si colloca nel quadro delle iniziative del «Centro di Studi del Pensiero Filosofico e Scientifico del Cinquecento e del Seicento» del CNR, e viene ad aggiungersi ad una ricca messe di ricerche sul tema, che includono, tra l'altro, l'edizione del *Theophrastus redivivus* – che ricorre assai frequentemente in queste stesse pagine, essendo uno dei testi chiave di tale letteratura –, a cura dello stesso Canziani e di Gianni Paganini; ricerche condotte tra l'altro in ambito europeo ed americano – Richard Popkin ed i suoi collaboratori in testa – con sempre maggiore interesse, e novità sostanziali, che toccano soprattutto gli anni «hazardiani» della ormai canonica età della «crisi della coscienza europea»; crisi che appare ora in molteplici *nuances*, tanto da modificare ed illuminare, con i suoi contraddittori ed ambigui riflessi, sia le epoche antecedenti che il secolo XVIII fino suo crepuscolo.

Il volume è diviso in due sezioni tematiche, i cui contributi, tuttavia, sono piuttosto omogenei. Nella prima sezione, «Motivi e fonti della critica», appaiono i saggi di Richard Popkin, *Image of the Jew in clandestine literature circa 1700*; Guido Canziani, *Cymbalum mundi o Symbolum sapientiae. Prime note di lettura*; Gianni Paganini, *Scepsi clandestina: I Doutes des Pyrrhoniens*; Gianluca Mori, *L'ateismo «malebranchiano» di Meslier: fisica e metafisica della materia*; Alain Niderst, *Fontenelle et la littérature clandestine*; Olivier Bloch, *Parité de la vie et de la mort*; Antonella Del Prete, *Il Jordanus Brunus redivivus e il materialismo infinitista nel Settecento francese*; Lorenzo Bianchi, *Impostura religiosa e critica storica: la Fausseté des Miracles des deux Testaments*; Marian Skrzypek, *La Métaphysique de Condillac et les problèmes de l'histoire des religions*.

Come appare immediatamente, si tratta di analisi – spesso minuziose ed illuminanti – di “classici” della letteratura clandestina, manoscritta o a stampa, del «long Seventeenth century». È presa in esame l'origine, la composizione, la paternità e l'influenza di opere che, sia per motivi contenutistici – la critica più o meno radicale alla religione cristiana e alla rivelazione, con una gamma di esiti teoretico-morali e religiosi che spaziano dall'ateismo alla religione naturale allo scetticismo o alla riproposizione di una, variamente interpretabile, fede o religione della

ragione – sia per motivi probabilmente editoriali o non meglio identificabili, rimasero manoscritte o circolarono, anonime, in rarissime opere a stampa.

Appare comune, solo di diversa intensità, la circolazione e l'influenza di testi tardo-secenteschi o databili intorno ai primi due decenni del secolo, nella prima ed ampiamente nella seconda metà del XVIII, dove si assiste, tra l'altro, ad una ripresa, massiccia, e ad una rilettura a volte *outrée* di Spinoza e quindi Bruno, a testimonianza di una temperie spirituale in cui deismo, misticismo, ma anche e soprattutto scetticismo si ripresentarono con decisione nel panorama filosofico europeo. Esemplare il caso della nota opera sulla falsità dei miracoli studiata da Bianchi, che ebbe tutto un destino di rifacimenti ed aggiornamenti che la resero centrale negli anni Sessanta e Settanta del secolo XVIII, e che si richiamava ad un testo *maudit*, la cui fama superava la sua reale conoscenza e diffusione, come il *Theophrastus*. L'attacco radicale alle religioni rivelate è cifra egualmente del *Cymbalum* sulle cui fonti e struttura Canziani dà ampio resoconto; il conflitto tra *religio* e *sapientia* - rovesciamento della sua tomistica coincidenza e della sua cartesiana ipotesi razionalistica di armonizzazione – è risolto, con tratti radicali, che anticipano gran parte dell'ateismo del secolo dei lumi pur situandosi aldilà del libertinismo erudito di quello precedente – a favore della prima.

Straordinariamente moderne – si pensi alla critica marxistica e positivistica delle religioni rivelate – sono le considerazioni del *Cymbalum* sul rapporto tra religione e tirannide (e svilimento della *ratio* umana): «La religione mira a aggiorare la plebe, imbrigliandola con *officia*, *servitia* e *obedientia*, che corrispondono alla “vera ratio” dello stato» (p. 45). L'autore del *Cymbalum*, avvalendosi di un metodo scettico ereditato dal pirronismo del suo secolo e dalla sua applicazione alla critica biblica, ancora lontana dalla sistematica e dall'ermeneutica di un Simon o di un Reimarus – singolare peraltro l'assenza di riferimenti espliciti a quest'ultimo come «elaboratore» di svariati temi trattati molto più impressionisticamente nella letteratura clandestina a lui peraltro nota, nel corso del volume – utilizza la *epoché* come «disposizione necessaria» di verifica della validità (fondamento) delle opinioni, «criteri tipici – come scrive Canziani - di una prudenza gnoseologica tutta mondana» (p. 67).

Ora ciò solleva una questione generale che può essere applicata a gran parte dei testi analizzati nel volume: fino a che punto lo scetticismo (più o meno pirroniano) si arrestava al momento elenchetico e argomentativo, senza divenire talmente radicale (nello spirito di Sesto) da porsi come critica decostruttrice universale, gnoseologica prima che teologica, e autoriflessiva? Sarebbe dunque interessante leggere questi manoscritti alla luce della critica, assai posteriore, di Hegel a Schulze – ed il suo contrapporre allo scetticismo moderno (cioè, per gran parte, all'Illuminismo) quello antico.

In ogni caso, ed in qualunque forma si possa concepire lo scetticismo sei-settecentesco, esso appare – ampiamente grazie a questo volume – come *modus philosophandi* – forse non radicale e pronto a lasciare un residuo, un'ombra di verità alla dogmatica, anche metafisico-religiosa – tipico e caratterizzante nel secolo dei Lumi (accanto a più accertate scuole di pensiero, *in primis* il wolffismo, anch'esse radicate nel secolo precedente e nella relativizzazione e sistematizzazione di filosofi originali, come Leibniz, ed il cartesianesimo “teologizzato” di Malebranche e dei suoi discepoli). Di particolare interesse sono le pagine su Diderot nello studio di Paganini (pp. 83-89) proprio per l'analisi della distinzione tra veri e falsi pirroniani, in cui il genio enciclopedista sembra adombrare quello hegeliano; e quelle dedicate al «buon uso della scepisi: l'alleanza fra il pirronismo moderato e la religione naturale» (pp. 118-122), dove, ci sembra, vien colto il nesso e lo spirito fondante della morale illuministica, prima, dopo e attraverso Diderot; pagine che possono essere utilmente confrontate con la sintesi dell'etica di Fontenelle, a partire dai manoscritti a lui attribuiti, fatta da Niderst (p. 172 s.).

La seconda parte del volume, dal titolo «Materiali e ambienti della circolazione clandestina», comprende studi sul trattato dei *Tre impostori* nel Sei-Settecento (Françoise Charles-Daubert); sul teologo anglicano Thomas Woolston, oggi ampiamente dimenticato (Jerome Vercruyse); sul celebre manoscritto *l'Examen de la Religion* (Ann Thompson); sugli esuli ugonotti a Berlino ed in particolare su Charles Etienne Jordan (Jens Häselser); su Boulainvilliers (Artigas-Menant); sul ruolo di Raby nella redazione e diffusione dei manoscritti clandestini (1760-1770) (F. Weil). Completa il volume l'edizione di due testi, la lettera à *Madame de... sur les différents religions d'Hollande* (a cura di M. Benitez); la versione francese di un testo di William Lyons

sull'infallibilità del giudizio umano, la sua dignità e la sua eccellenza (a cura di A. Mc Kenna).

Gli studi tutti offrono interessanti prospettive non immediatamente teoriche sulla *readership* e sui modi di diffusione dei manoscritti o del volume clandestino, e sulla sua tipologia e definizione (v. le acute notazioni al riguardo di Benitez a p. 427), e su problemi di datazione e attribuzione di alcuni di essi. Viene mostrato anche come, nel caso di Woolston, le traduzioni e le edizioni successive non controllate dall'autore spesso – per motivi forse anche di mero interesse editoriale – subissero modifiche, soprattutto con il procedere del secolo XVIII, nel senso di un'accentuazione degli elementi radical-ateistici della critica storica e razionalistica alle religioni rivelate; in tal senso si deve pensare che, in generale, il circolo di Holbach e Naigeon fu molto rilevante. Di notevole interesse anche le pagine di Häselser su Jordan, che mostrano bene le varie anime della Berlino dei primi decenni del secolo, e l'influenza decisiva che, nella sfera intellettuale e politica, vi svolgevano intellettuali francesi o di origine francese, il conservatore Formey in testa: e come si sviluppasse in Germania e nel mondo di lingua tedesca quello spirito “sistematizzatore” e storicizzante che impedì una diffusione capillare della letteratura scetticeggiante e ateistica clandestina: a favore dell'emergenza della critica cristologica “scientifica” di un Reimarus, o anche della prima sistematizzazione della filosofia ateistica, con intento storicizzante, di Jacob Friedrich Reimann (1725) (pp. 35 s.).

Si tratta dunque di un volume ricchissimo non solo di testo, ma di spunti e notizie utili per future ricerche nei sotterranei dell'Illuminismo, «quella letteratura più semplice, spesso più violenta – secondo le parole del giovane Franco Venturi citato qui da Paganini – che con libelli e manoscritti conduceva su un terreno più umile la polemica dei lumi»: con l'avvertenza che forse non sempre i lumi potevano essere d'accordo con quel tipo di polemica, che affondava in una tradizione talvolta differente.

(Anno XXVIII n. 3, 1995)

SCARRON P., *Novelle tragicomiche*, a cura di G. Scaraffia, Macerata, Liberilibri, 2005, pp. 135.

Singolare figura, quella di Paul Scarron. Nasce da un consigliere del Parlamento nella Parigi ipocritamente cattolica del 1610, l'anno stesso della morte di Enrico III di Navarra, poi Enrico IV, prima ugonotto, quindi convertitosi per opportunismo, ucciso da un fanatico cattolicissimo imbevuto, forse, di teorie tirannicide, alla Juan de Mariana. Anche se forse non pronunciò mai quella frase, per cui normalmente lo si ricorda, «Parigi val bene una messa», Enrico portò almeno la pace ad una Francia devastata. Scarron è uomo ilare, gran seduttore, amante dei viaggi. Mentre l'Italia machiavellica, delle trame e delle grandi figure di diplomatici e politici giunge in Francia, nella figura, tra gli altri, di Mazzarino, costui, scrittore dilettante e dilettevole, viaggia in Europa e arriva in Italia, portandovi la Francia. Qui, tra gli altri, incontra Poussin, artista geniale, tanto riservato quanto Scarron era chiacchierone, tanto casto quanto quest'ultimo era libertino. Presi gli ordini minori, Scarron vive a Le Mans dal 1635, ama e scrive. Non lo sottrae dal suo libertinaggio, erudito e non solo erudito, la condanna dell'artrite deformante. Il suo corpo esile diviene, come egli stesso scrisse, «simile ad una Z». Ma l'*esprit* non cede, tanto che nel 1652 sposa quella bellezza travolgente della nipote del grande Agrippa, Françoise d'Aubigné, colei che diverrà marchesa di Maintenon, prima amante e poi moglie del Re Sole.

Ama, ma soprattutto scrive. Satire, anche contro il potentissimo Mazzarino, racconti, prose d'ogni sorta. La penna non gli porta grandi fortune, se non quelle muliebri, e la gioia di un salotto tra i più noti di Parigi, ove si potevano incontrare nobili e grandi dame, tra cui Ninon de Lacs, cortigiana squisita, che non aveva disdegnato, tra l'altro, proprio le grazie altrettanto muliebri della Maintenon. Insomma, la deformità non impediva al genio di muoversi bene tra nobili e gonnelle, né lo impedivano le malelingue, che dicevano che egli fosse ormai talmente malridotto da essere portato in tavola su di un vassoio, come una vivanda umana, un torso senza gambe e braccia da far scuola ai *Freaks* di Tod Browning (e del suo sodale Leslie Fiedler), una meraviglia da fiera, che forse muoveva solo più la lingua gli occhi e le mani, e magari (di nuovo le malelingue...) un'altra piccola parte del

corpo. Scarron muore nel 1660, all'età di cinquant'anni, un miracolo se si pensa alle sue condizioni. Non si vendette però mai per denaro, preferendo una costante scarsità di mezzi all'asservimento ai principi, cui faceva molto gola la sua penna. Ben sapeva però «che la povertà conduce a bassezze anche gli spiriti migliori» (p. 69).

Si deve alle cure preziose di Giuseppe Scaraffia l'unica edizione recente di alcune novelle di Scarron, pubblicate da *Liberilibri* di Macerata. Sono in realtà plagi, o quasi, da autori spagnoli, in particolare María de Zayas y Sotomayor, e Alonso de Salas Barbadillo. Racconti vivaci e graffianti, ironici e duri, pieni di avventure ed intrecci, nello stile barocco più puro, ove boccacesche avventure si uniscono a viaggi spettacolari, in una tensione continua verso la sorpresa, ed il *divertissement* che ad essa si lega. Mariti traditi, fughe, travestimenti, identità incerte, nello spirito che fu di Gracián e soprattutto del nostro Accetto, maestro e teorizzatore di “dissimulazione onesta”, o non sempre tale.

Lo stile è magistrale, elaborato, e allo stesso tempo pieno di squarci lirici, arcadiche aperture, come nell'*incipit* di *Gli ipocriti*, il secondo dei tre racconti qui pubblicati: «Nel periodo dell'anno in cui la stagione più dolce adorna i campi con il suo piumaggio, una donna giunse a Toledo, la più antica e rinomata città della Spagna. Era bella, giovane, scaltra, e così nemica della sincerità che potevano passare anni prima che questa virtù apparisse una sola volta sulle sue labbra; ma quel che più fa meraviglia è che non se ne fosse mai trovata a mal partito...». Certamente, dietro questa ilarità, i frequenti *innuendo* erotici, le situazioni rocambolesche, vi sono dei tentativi, forse disperati, di uscire da una Francia mostruosamente nevrotica, che riproduceva nella società le nevrosi, e la follia vera e propria forse, di Luigi XIII, la sua ossessione nei confronti degli Ugonotti, e la sua incapacità di gestire serenamente un immenso potere, che infatti era oggettivamente sempre minacciato.

Scarron offre vie di fuga, nella Spagna ridicolizzata dell'onore e della sessuofobia, ma anche nelle Indie, e nell'Italia stessa. Soprattutto, nel *racconto*. Novello Boccaccio, fugge la peste dell'intolleranza e dell'arbitrio spaventoso del Sovrano, che toccò le corde, con il caso Grandier, tra gli altri di Aldous Huxley, un Huxley (e il caso di Grandier) poi portati sullo schermo da Ken Russell nel 1971 (chi non

ricorda le splendide interpretazioni di Oliver Reed e Vanessa Redgrave). E compone racconti, satire e romanzi di viva attualità.

D'altra parte, Richelieu aveva ben incarnato lo spettro del potere assoluto, e della spinta centralizzatrice della monarchia francese, che andava progressivamente consolidandosi, resecando spazio vitale, una volta per sempre, al vecchio sistema feudale da cui originariamente dipendeva. «Datemi sei righe scritte dal più onesto degli uomini - scriveva il Cardinale - e vi troverò qualcosa per cui impiccarlo». Ma Scarron, che di righe pericolose ne aveva scritte ben più di sei, e che certamente non era il più onesto degli uomini, seppe resistere anche a lui.

Il libero pensiero ha il suo trionfo più grande quando riesce ad irridere i tiranni, e a sopravvivere ben oltre i loro sordidi prodotti. Questo destino felice toccò all'infermo, ma ilare Scarron.

(Anno XXXVIII n. 3, 2005)

## SETTECENTO

SCHLEGEL F., *Lucinde*, trad. it. di M. E. D'Agostini, introd. di F. Masini; in appendice, *Lettere confidenziali sulla Lucinde di Schlegel*, di F. D. E. Schleiermacher, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1985, pp. 280.

La linea, ideale per quanto tormentata, che unisce i prodotti più alti del romanzo "erotico", o piuttosto erotico-sentimentale tedesco della seconda metà del XVIII secolo in uno sviluppo progressivo si arricchisce, con la *Lucinde* di F. Schlegel, di una creazione elegante e genialmente innovativa. Pubblicato nel 1799, anno già di per sé simbolico, e fatto oggetto di aspre critiche da parte della Berlino benpensante, ma anche di "compagni di strada" quali Tieck, Novalis, e lo stesso Schiller, il romanzo incontrò invece l'approvazione di due filosofi che in quel momento erano ancora all'avanguardia, come Fichte e Schleiermacher.

Nella *Lucinde* sembrano fondersi e di fatto ciò avviene, per la prima volta, due modi distinti di considerare l'erotismo e la filosofia dell'amore: modi che, in letteratura, si configurano, rispettivamente, nel romanzo erotico francese, trionfo del libertinismo aristocratico e dell'architettura sessuale (si pensi ad un Sade) e nei romanzi, per la maggior parte diaristici o/e epistolari, del romanticismo e del protoromanticismo inglese e tedesco. Romanzi di formazione, quali il *Wilhelm Meister* e per certi aspetti il *Werther*, o d'ambiente, quali l'*Allwill*, o tentativi di *roman philosophique* come il *Woldemar*, entrambi di F. H. Jacobi (ed entrambi tradotti solo recentemente in italiano, da me e da Serenella Iovino rispettivamente).

Spunti stilistici e addirittura di contenuti tratti da questi romanzi, che precedettero *Lucinde*, sono presenti e brillantemente sviluppati qui. Ma l'elemento potenzialmente eversivo, innovatore, politicamente pericoloso, per quanto rimosso o non avvertito completamente, in tutte le sue valenze, neppure dallo stesso Schlegel, è presente nella *Lucinde* in maniera determinante, e come mai fino ad allora. L'amore non è più considerato unilateralmente. I due poli conflittuali, la sensualità, e

sessualità, vive e operanti, la gioia del contatto fisico, solo apparentemente esteriore, e, all'opposto, l'idealizzazione della figura femminile; e l'inappagamento e la solitudine che ne derivano, il *pathos* della distanza, i corrispettivi della sessualità, sono superati con l'apertura di una prospettiva che li comprende entrambi, andando anche molto aldilà di essi. Di fronte all'*eros* canalizzato e costretto nella costruzione e nel mantenimento della famiglia, si realizza qui l'idea di un erotismo "libero", più pieno e profondo. Generatore di gioia, sì, ma anche e soprattutto di conoscenza, di fede, di movimento progressivo e liberatorio (*Progredibilität*).

Il romanzo è o pare essere l'unica forma artistica che permetta l'esposizione e la formazione stessa di questa idea. In esso, in quanto *gebildetes künstliches Chaos*, in quanto "caos costruito e formato artisticamente", e solo in esso, può dispiegarsi un movimento la cui meta estrema, mai, per definizione, raggiungibile, sarà appunto, *eine reizende Verwirrung*, "un eccitante disordine".

È naturale, e riconosciuto dallo stesso Schlegel, che una tale concezione dell'amore incrina e contrasti i consolidati orientamenti borghesi delle famiglie del tempo. In questa lotta, con straordinaria modernità, viene rivalutata, posta al centro della vita erotico-affettiva, e non solo di quella, la donna. Schlegel prosegue qui, forte di nuove argomentazioni, e in uno stile diverso, quella battaglia per l'emancipazione femminile che, presente in vari suoi scritti, aveva toccato la sua punta più alta nel saggio su Diotima del 1795.

In un punto della *Lucinde*, opera indefinibile che riprende spesso, tra l'altro, motivi rousseauiani rivestiti dalla nuova luce dell'idealismo trascendentale, questa rivalutazione del femminile si coniuga con un sorprendente (per allora) svilimento dell'altro sesso: «Come l'abbigliamento femminile ha un vantaggio su quello maschile, così lo spirito femminile, per mezzo di un'unica ardita combinazione, supera quello maschile, ponendosi al di sopra di tutti i pregiudizi della cultura e delle convenzioni borghesi, riuscendo così a trovarsi di colpo in uno stato di innocenza e nel grembo della natura». Ugualmente, è un motivo rivoluzionario la riscoperta dell'amore terreno, fisico, come immagine della fede religiosa, suo luogo di formazione e verifica trascendentale. Esso si palesa, soprattutto, come unione mistica dove si congiungono *ascesi* ed *ebbrezza*, stati la cui affinità, per altro in ambito diversissimo, fu poi messa in luce da T. W. Adorno.

Ideale proseguimento, e al contempo forte critica della *Lucinde* operata con i suoi stessi mezzi, sarà solo, veramente, il kierkegaardiano *Diario di un seduttore*, che, come è stato notato, presenta diversi punti in comune con questo romanzo. Provenienti da un ambito molto più vicino, saranno tuttavia i *Vertraute Briefe über F. Schlegels «Lucinde»* di Schleiermacher il primo, e complesso, riscontro storico-critico al capolavoro di Schlegel.

Scritte dall'amico in difesa di Friedrich, che aveva dovuto scontare con l'emarginazione e l'indifferenza il coraggio di pubblicare *Lucinde*, e apparse anonime nel 1800, sono parzialmente tradotte in questo volume, davvero ricco. Maria Enrica D'Agostini, a cui va già il merito della bellissima traduzione della *Lucinde*, fa precedere alla sua scelta delle *Lettere confidenziali* un breve saggio, intitolato *Schleiermacher e la sacralità dell'amicizia*. In esso viene data un'idea sia del formarsi della particolare ermeneutica di Schleiermacher (di cui queste lettere sono tra i primissimi documenti anticipatori) sia dell'ambiente culturale berlinese a cavaliere tra i due secoli, dove nacque l'amicizia tra i due filosofi. La discussione critica del testo, immaginata come condotta da diverse persone, non è nuova nella letteratura e nella filosofia tedesche. Ma, qui, essa viene per la prima volta concettualizzata, e resa consapevolmente operante, la possibilità di rivivere le stesse esperienze dei personaggi del romanzo come procedura interpretativa. Ognuno a modo proprio può poi, trasformandosi a sua volta in personaggio ma anche in artista, verificare l'effettiva portata di queste esperienze, intellettuali e no, e quindi l'effettivo valore, estetico e documentario, del romanzo.

Si instaura dunque, *in nuce*, e in maniera assai incerta e provvisoria, una variante singolare di quell'idea di "circolo ermeneutico" che avrà così tanta fortuna nel nostro secolo. Ma viene anche posta, e seguita, la necessità di un giudizio estetico, sulla capacità di rappresentazione dell'artista che escluda e si opponga a un giudizio etico, sulla sua idea di moralità e su quella espressa nell'opera. Il problema che non vi sia giudizio meramente estetico, ma che ogni critica così come ogni testo creativo possano essere ricondotti ad una visione del mondo fortemente condizionata dall'etico e dal politico, spetta ancora oggi al filosofo porlo e tentare di risolverlo. Schleiermacher, che tra l'altro aveva pubblicato proprio nel 1798 le sue esplosive *Reden*, radicalizzando la

divergenza di prospettive, ha aperto al contempo la strada per il superamento, in senso hegeliano, della frattura.

(Anno XIX n. 2, 1986)

BOOTH W. J., *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press, 1986, pp. 189.

Il libro di Booth affronta un tema cardinale nello studio del pensiero kantiano, quello del rapporto tra l'opera propriamente critica e gli scritti, più o meno occasionali, dedicati alla filosofia della storia e del diritto. La struttura del lavoro è internamente coerente e aspira a ragione alla sistematicità, cercando o istituendo connessioni tra i vari problemi epistemologici e pratici affrontati da Kant a partire dalla prima *Critica*, e le prospettive filosofico-storiche e giuridiche presenti ancora nei tardi scritti di filosofia del diritto. Tuttavia, a livello di rilievo metodologico, occorre dire che, allo sforzo di chiarificazione e di sintesi dell'opera kantiana operato dalla filosofia analitica anglosassone (a cui Booth spesso si richiama), sforzo che rifiuta *a priori* il momento storicistico a favore di una obbiettivazione a-prospettica del pensiero, astratto da ogni contingenza, manca talvolta un risultato che sia davvero contingente. E soprattutto quando si passa dall'analisi dei momenti gnoseologici sul terreno della filosofia della storia e della politica, dove il regno dell'esperienza viene fatto oggetto di considerazione anche dal più wittgensteiniano spregiatore della storia.

Booth, che sembra conciliare la visione *liberal* della filosofia politica kantiana di Hannah Arendt (alle cui *Lectures on Kant's Political Philosophy* del 1982 si richiama spesso) con la prospettiva analitica di uno Strawson, cade talvolta nello stesso "irrigidimento" del pensiero kantiano che informa tutta la lettura della prima *Critica* fatta da Strawson stesso.

La critica troppo spesso rivolta alla trattazione storicistica della filosofia, quella cioè di dare troppe cose per scontate, e di impedire ugualmente una visione autenticamente teoretica di un pensatore, è valida nel momento in cui, sostenendo pretese contrarie, non si incorre in affermazioni che palesemente contrastano, ad esempio, con la storia di un concetto e della sua evoluzione storico-teoretica. Così, sempre a livello di rilievo esteriore, l'affermazione di Booth: «this self [il nuovo soggetto dopo la svolta copernicana] may be the *res cogitans* of Descartes' *Meditations*, man as he appears in the first part of Hobbes'

*Leviathan*, Kant's *das Ich* (the 'I'), or the player of Wittgenstein's language games» (p. 7), può avere qualche valore euristico, ma rischia di portare su una cattiva strada se si fonda (anche) su di essa tutta un'indagine di questo tipo. Poiché proprio nella critica alla *res cogitans* cartesiana, critica che perfeziona quella *humeana*, si costituisce, *via negationis*, il concetto kantiano di io trascendentale, in cui ogni sostanzialità, non asseribile dalla ragione pura, si dissolve in una non ulteriormente analizzabile somma di funzioni cognitive, per cui l'io altro non è, per la ragion pura, che l'«io penso». Un discorso simile vale per i concetti hobbesiani e wittgensteiniani, che si formarono in contesti non solo ovviamente affatto diversi dal punto di vista storico, ma anche estranei l'uno all'altro dal punto di vista speculativo. Allora, perché non parlare piuttosto dell'io husserliano, senz'altro il più “vicino”, per la nostra prospettiva, a quello di Kant?

Allo stesso modo la critica si può rivolgere all'accostamento tra il Kant che afferma il primato della pratica, ma in un ambito del tutto speculativo, al Marx dell'ultima delle *Tesi su Feuerbach*, che invita il filosofo a cambiare il mondo, dopo averlo troppo a lungo interpretato, e al Wittgenstein che impone, alla fine del *Tractatus*, il silenzio «su ciò di cui non si può parlare». Anche qui, il rifiuto della prospettiva storicistica consente sì di istituire il paragone, ma che paragone potrà mai essere se i termini vengono presi come posizioni assolute e non sono visti nella loro genesi, affatto, anche qui, differente a seconda dei casi?

Questi rilievi in ogni caso non vogliono colpire un libro teso nello sforzo notevole di vedere un'unità, un unico disegno nella totalità dell'opera kantiana dal punto di vista unificante, ma vogliono segnalare solo il pericolo insito in una metodologia anti-storicistica, nel momento in cui essa vuole coraggiosamente andare aldilà dei limiti che si autoimpone, e giungere a una visione generale del corso del pensiero che rinunci al prospettivismo. Perché, poi, anche dal punto di vista *intrinseco* questo pericolo viene ignorato, e si cade nell'errore, ad esempio, di annullare il momento del contrasto, del dissidio intimo in cui si trovò appunto Kant.

Un Kant che avverte lo iato tra, ad esempio, il tempo come forma pura della sensibilità ed il tempo latore del «disegno segreto» della Provvidenza, tra l'a-priori individuale e l'inconoscibile a-posteriori della storia; nell'accentuare il momento dell'ardua sintesi “sistematica” tra i

due momenti, che Kant comunque fece, a detrimento di tutte le dure contraddizioni con le quali fece i conti, Booth privilegia anche qui una visione antiprospettica, ma lascia cadere anche tutti quei germi contraddittori, quelle indecisioni, che costituirono poi il seme fecondo dell'idealismo tedesco, qui un po' troppo ignorato.

(Anno XXI n. 1, 1988)

PÜTZ P., *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, pp. 204.

Nella ricca collana «Erträge der Forschung», letteralmente «raccolti», rendiconti della ricerca, si colloca, in ultimo, questo agile volume di P. Pütz, dedicato all'illuminismo tedesco. Pütz, studioso di problematiche e figure della letteratura contemporanea, in particolare di Thomas Mann, su cui ha pubblicato un'importante monografia nel 1963 e di Nietzsche (altra monografia, del 1967, dedicata soprattutto agli aspetti letterario-stilistici del filosofo) si era già occupato, con saggi su Gellert, Wieland e Lichtenberg – uno dei suoi autori preferiti –, di storia della cultura settecentesca. Qui, Pütz prende in esame, dal punto di vista della storia della storiografia culturale, non meno che da quello della storia delle idee, la *Aufklärung*, che, già nel suo proporsi come termine e nella sua lenta assunzione del significato attuale si configura come dotata di caratteristiche particolari, che la scindono e la qualificano rispetto alle più potenti e radicali ramificazioni della vasta e articolata corrente di pensiero che costituisce l'Illuminismo in generale (soprattutto per il suo antropocentrismo e per il suo rapporto, dialettico e fecondo, con la religiosità).

È pur vero che, con le sue due principali riviste, la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* e la *Berlinische Monatsschrift*, si dimostrò talora troppo incline ad appoggiarsi ai *philosophe* allora in voga, grazie anche alla politica culturale filofrancese che Federico II trasmise anche ai suoi avversari (con il culto per la lingua francese che attraversa – si pensi solo a Jacobi e alla sua cerchia –, le *élite* intellettuali tedesche ancora negli anni Ottanta del Settecento) ma non si può disconoscere alla *Aufklärung* caratteri altrimenti profondamente originali, garantiti anche solo dalla matrice leibniziano-wolffiana del movimento.

Pütz, nelle prime due sezioni del libro (*Die Aufklärung wird Begriff – Die Aufklärung wird Problem*), senz'altro le più stimolanti, documenta la genesi del concetto, insieme al generarsi dell'autocoscienza, da parte degli intellettuali coinvolti nel movimento – di essere e riconoscersi *aufgeklärt*, interpreti, prima che teorici, di questo fondamentale momento (o tendenza intrinseca) del pensare.

Con il sorgere tuttavia dell'autocoscienza – sorgere tra l'altro tardivo, parallelo all'affermarsi del nuovo uso del termine nell'accezione non

limitata di rischiaramento intellettuale legato a conseguenze pratiche più che esclusivamente speculative – avviene la problematizzazione del concetto. Kant, Mendelssohn, Lichtenberg, da illuministi maturi, preannunciano già, tra le righe, le critiche riduttivistiche o storicizzanti che alla *Aufklärung* rivolsero le generazioni successive, da Friedrich Schlegel a Hegel e in seguito Nietzsche, tutti debitori, solo in misura e modi diversi, dell'Illuminismo.

L'esaltazione della ragione, nei noti scritti di Mendelssohn e Kant del 1784, si trasforma già, a ben vedere, in quella del corretto uso della ragione stessa. La potenzialità negativa dell'intelletto e della ragione che si appoggia astrattamente ad esso viene denunciata, prima che dallo Hegel della *Phänomenologie*, e da Adorno e Horkheimer – da cui Pütz prende meditate distanze – da Mendelssohn stesso: anche per la ragione vale il giudizio (più o meno derivato dall'esperienza): «je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebräischer Schriftsteller, desto gräßlicher in seiner Verwesung». Interrogarsi sul senso della *Aufklärung* è una cosa che appartiene indissolubilmente alla *Aufklärung* stessa – così ribadisce Pütz, sulle orme di Kant –, e non una questione risolvibile accademicamente.

Il volumetto di Pütz presenta quindi una terza sezione, che fa il punto sulla storia della storiografia sulla *Aufklärung* (*Die historische Entfaltung des Problems*) molto ampia e documentata – anche se la suddivisione di vago stampo diltheyano degli ambiti storiografici (storia della filosofia, dello spirito, della cultura) appare più funzionale per un discorso esemplificativo, che non aderente alla complessità della storiografia contemporanea, la quale ultima mostra i suoi risultati migliori, probabilmente, quando cerca di superare le rigide demarcazioni tematiche e metodologiche in favore di rappresentazioni critiche non “modulari” del passato. Ogni sottosezione si conclude con una ricca bibliografia, e il piccolo finale (“*Ausblick*”) suggerisce qualche spunto per studi ulteriori, ricordando sinteticamente i luoghi tematici che segnano il trapasso tra *Aufklärung* e *Frühromantik*, momento storicamente fin troppo denso di semi speculativi.

Semi i cui frutti ancora forse non sufficientemente meditati sono rappresentati forse proprio da questa forma ultima di modernità che viviamo, in un'epoca per cui Kant potrebbe utilizzare ancora, facendola soltanto sorgere da premesse maggiormente complesse, la celebre frase: «viviamo in un'epoca di Illuminismo, non in un'epoca illuminata», che

si trova nel suo (illuminante) «Was ist Aufklärung?» – auspicando quindi non tanto un ulteriore perfezionamento della razionalità nel suo moto intrinsecamente verticale, quanto una diffusione orizzontale di se stessa e del suo programma, senza cui non è che la peggiore delle apparenze.

Come ben mostra Pütz, gli *Aufklärer* non seppero comunicare, pur desiderandolo, al di fuori delle loro cerchie, o perlomeno, altrove, non vi riuscirono nel modo adeguato, ed è questo, in fondo, uno dei grossi problemi di *ogni* illuminismo.

(Anno XXI n. 2, 1988)

JACOBI F. H., *Briefwechsel*, I, 3, 1782-1784, herausgegeben von P. Bachmaier, M. Brueggen, H. Groeckel, R. Lauth und P. P. Schneider, Stuttgart/Bad-Cannstadt, Frommann, 1987, pp. 444.

Nell'ambito dell'edizione completa dell'*Epistolario* di F. H. Jacobi (1743-1819), progettata da Michael Brueggen e dallo scomparso Siegfried Sudhoff, e che per ora ha visto la pubblicazione di due volumi, dedicati rispettivamente agli anni 1762-1774 (I, 1) e 1775-1781 (I, 2), più un volume di commentario al I, 1 (1989) – edizione accurata di cui si avvertiva la necessità, dal momento che le lettere di Jacobi sono per la gran parte sparse in edizioni diverse e antiche, oppure sono inedite e comprese in altri epistolari – le lettere del triennio 1782-1784 qui raccolte sono di importanza fondamentale per documentare l'itinerario intellettuale del filosofo di Düsseldorf. Per un filosofo dunque che utilizzava la lettera – nelle configurazioni più diverse che il mezzo espressivo consentiva, dal romanzo epistolare alla lettera pubblica o aperta, dove confluivano con precise rielaborazioni le epistole private –, come strumento privilegiato di formazione e finalmente divulgazione del proprio pensiero, programmaticamente lontano da esposizioni sistematiche o forme trattatistiche, non si può prescindere dallo studio *in primis* proprio dell'epistolario, per comprendere – tra l'altro – un percorso intellettuale che si rivela sempre più articolato e affascinante: oltre tutto a cominciare proprio da questi anni la corrispondenza jacobiana è molto meglio conservata, e sempre più ricca, pur con perdite notevoli, e ormai forse irreparabili.

Non così, ci sembra, ad esempio per Hegel, per quanto ciò che si apprende dalla lettura del suo epistolario spesso illumina zone laterali della sua personalità, non essenziali per comprendere il *corpus* ben più ponderoso dell'opera.

Già nel fondamentale volume del 1963 Valerio Verra si accorse dell'importanza dell'epistolario jacobiano, utilizzando tra l'altro diversi inediti, il cui elenco alla fine del volume rimase per lungo tempo di esemplare utilità. Benché gli anni 1782-84 siano per Jacobi densi di avvenimenti tragici – la morte di uno dei quattro figli e della moglie Betty von Clermont a distanza di pochi mesi –, accompagnati da frequenti depressioni e diverse malattie, essi nondimeno vedono la nascita di contatti, relazioni intellettuali, prese di posizione filosofiche e

teorico-politiche, che li rendono centrali, quasi chiavi di volta per lo sviluppo successivo del suo pensiero.

Le lettere documentano tra l'altro la nascita del rapporto con Hamann – la cui influenza è avvertibile già in talune lettere dell'*Allwill*, dove si parla della Natura come linguaggio più o meno cifrato di Dio –, la ripresa di quello con Goethe, interrotto in seguito alla “crocefissione” derisoria del *Woldemar* fatta da quest'ultimo, lo svilupparsi del dialogo con Herder, il dibattito sullo spinozismo presunto di Lessing con Mendelssohn, che sarà in seguito reso pubblico con gli esplosivi *Spinozabriefe* del 1785.

Non meno rilevante il dialogo con il teologo e storico delle religioni Thomas Wizenmann (1759-1787), morto giovane come, tra gli altri, Karl Wilhelm Jerusalem (1747-1772), e autore anche di un importante documento sullo *Spinozastreit* del tempo: *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, nonché di alcuni altri scritti storici tra cui una *Philosophische Verknüpfung der Hauptmomente hebräischer Geschichte, in Beziehung auf Geschichte der Menschheit* (1788) a cui Jacobi dedicò un breve scritto, pubblicato sul *Deutsches Museum*. L'opera principale di Wizenmann, però, è dedicata ad una difesa del vangelo di Matteo, e venne pubblicata postuma nel 1789 da Johann Friedrich Kleuker, insieme ad altri scritti dove Wizenmann sottolineava la continuità fondamentale tra ebraismo e cristianesimo.

La vastità e varietà del materiale presentato in questo volume – in cui tra l'altro appaiono alcune lettere di argomento politico di J. G. Forster e le ultime lettere “italiane” di Heinse prima del ritorno in patria – non permettono in questa sede un'esposizione, per quanto sintetica, adeguata.

Basterà segnalare l'importanza delle lettere di e a Johannes von Mueller (1752-1809), che diverrà tra l'altro lo storico ufficiale di Federico Guglielmo III nonché, nel 1808, Ministro dell'Istruzione prussiano, lettere che costituiscono un tassello importante per ricostruire l'evoluzione del pensiero politico jacobiano. L'occasione nasce dalla pubblicazione, da parte del giovane storico svizzero, in occasione del celebre viaggio di Pio VI a Vienna, avvenuto dal 17 febbraio al 22 aprile di quell'anno, del volumetto *Reisen der Päbste* (1782), dedicato ampiamente ai papi medievali e alla loro funzione carismatico-politica nell'Europa cattolica, e che fornirà al filosofo di

Düsseldorf lo slancio per una autochiarificazione del proprio pensiero politico dopo lo *Über Recht und Gewalt* del 1781.

Jacobi, che pubblicherà *l'Etwas, das Lessing gesagt hat* (1782), proprio come ampliamento, ideologicamente connotato, dello scritto di Mueller, in direzione teorica e meno legato al “pellegrino apostolico” papa Braschi, attacca non solo il dispotismo, ma anche quelle riforme – avendo presente quelle giuseppine dell'anno precedente, e anche certo il viaggio di Pio VI per umiliarsi alla corte d'Asburgo, che terrà poi vivo il dibattito cattolico e protestante da Monti a Nievo – le quali, pur obbedendo ad una volontà di miglioramento effettivo, vengono imposte con la forza (*Gewalt*) e sono indissolubilmente legate ad essa. E qui siamo dinanzi ad un momento fondamentale per il pensiero politico jacobiano, avviato su un crinale decisamente liberale.

Appare infatti insensato a Jacobi, nonché illegittimo, che lo Stato, per ottenere i propri scopi, adotti metodi in qualche modo violenti; Stato che, nella misura in cui si serve di strumenti coercitivi, non può che porsi scopi/fini negativi (*negative Zwecke*) (la lettera del 22 agosto 1782 alla principessa Amalia von Gallitzin).

Una forma di sovranità dolce e universale appare qui a Jacobi proprio quella dei papi del primo Medioevo, così come vengono descritti da Mueller. Di notevole interesse è poi l'ampliamento di tale teoria nello scritto *Über und bey Gelegenheit des kürzlich erschienenen Werk, Des lettres de Cachet et des Prisons d'Etat*, a sua volta stimolato da una recensione di Mueller all'opera così influente di Mirabeau.

In esso si avanza la teoria secondo cui lo Stato deve garantire la vita sociale e il reciproco riconoscimento degli uomini nei loro diritti soggettivi, e deve imporre dei limiti e delle condizioni – formali –, entro cui deve svolgersi questa vita: tuttavia lo Stato non può prescrivere i *contenuti* di tale vita sociale liberata, dal punto di vista etico e religioso (inevitabilmente connessi); esso non può sostituire la religione e la virtù, che evidentemente devono giungere da altre e più autonome regioni spirituali e culturali.

Come notano gli autori dell'*Introduzione* al volume, parlando a questo proposito di *negative Staatstheorie*, definendola propriamente una *formale Staatsethik*, tutto ciò non ha avuto ancora, in sede storiografica, la valutazione che meriterebbe, collegandosi al pensiero politico di W. v. Humboldt in modo diretto. Tutti questi temi si trovano annunciati e sviluppati nelle lettere presentate in questo volume.

Significativo, tra gli altri, il richiamo in questo senso che fa il giovane Mueller a Jacobi nella lettera del 24 febbraio 1783, ad Adam Smith, una delle sue fonti, per il quale, nello *Wealth of the Nations*, «die Regierungen sich einer negativen Gewalt wider das Böse allein bedienen dürfen, da das Gute durch Zwang nie geschieht».

Di notevole interesse, finalmente, anche per lo studio del loro stesso pensiero politico, le lettere a Jacobi su tali temi di J. G. A. Forster e C. W. Dohm. Ugualmente, dal punto di vista più strettamente teoretico, il dialogo con Franz Hemsterhuis (1721-1790), socratico-platonico olandese fuori tempo, figura a cui viene riconosciuta una sempre maggiore importanza per l'influsso che ebbe nel mondo pre-romantico e romantico tedesco, non solo per Jacobi e non solo per l'estetica, disciplina in cui scrisse opere centrali, come la lettera sulla scultura del 1769.

L'epistolario di Jacobi si va dunque sempre più configurando come un documento di primaria importanza per comprendere la vita spirituale della Germania dalla *Spätaufklärung* all'Idealismo.

(Anno XXIII n. 1, 1990)

DOHM C. W. VON, *Ausgewählte Schriften*, bearbeitet von H. Detering, Lemgo, Lemgoer Ausgabe, 1988, pp. 184.

La figura e l'opera di C. W. Dohm (1751-1820), pubblicista, co-fondatore e per un certo periodo direttore del *Deutsches Museum*, funzionario di Federico II dal 1779, e quindi di Federico Guglielmo II, diplomatico e autore di uno splendido, illuminante libro di memorie sul trapasso da antico regime ad età napoleonica, è tra le più esemplari per quel che riguarda il processo di politicizzazione dell'Illuminismo tedesco nella seconda metà del XVIII secolo. Per la poliedricità dei suoi interessi, la pronta ricezione delle tendenze politicamente e economicamente avanguardistiche dell'illuminismo europeo, la sua battaglia a favore dell'emancipazione degli ebrei, e la creazione e diffusione di uno "spirito pubblico" nelle coscienze delle classi medie, emergenti tedesche, egli può a ragione dirsi uno dei maggiori illuministi tedeschi *tout court*; e, mentre la storiografia tedesca e anglosassone gli hanno riconosciuto già da tempo questo ruolo, è singolare come talune grandi sintesi dell'Illuminismo tedesco in Italia lo abbiano ignorato, talora non citandolo neppure: forse a causa dell'inveterato pregiudizio riguardo all'arretratezza della riflessione e della prassi politica nella Germania dell'*Ancien Régime*; e alla altrettanto inveterata convinzione che l'Illuminismo tedesco sia stato caratterizzato da dibattiti e *querelle* di natura soprattutto religiosa, o puramente teologica, a detrimento immediato di una militanza politico-intellettuale (da Merker a Ciafardone in Italia).

La scelta di scritti qui pubblicata da Detering ha il pregio di dare una panoramica cronologicamente e tematicamente esauriente della produzione di Dohm, lasciando però da parte la maggior parte degli scritti più propriamente politici – forse anche perché è in cantiere da tempo un'edizione di essi, a cura di H. E. Boedeker, della scuola del grande Rudolf Vierhaus, e forse il maggior studioso di illuminismo tedesco vivente. Alcuni degli scritti pubblicati, poi, erano comunque di scarsa reperibilità, come la *Probe einer kurzen Charakteristik der berühmtesten Völker Asiens*, pubblicato nel 1774 sugli *Intelligenzblätter* di Lippe, dove viene schizzato un quadro delle caratteristiche etnico-culturali di ebrei, turchi e indiani, e dove è forte l'influenza di Montesquieu; il tentativo, poi mai realizzato da Dohm,

era quello di scrivere una storia del genere umano, in cui venisse dimostrato come la «vera patria dell'umanità» fosse il sud dell'Asia, India e Cina; e come gli stessi ebrei e gli egiziani avessero preso da lì la loro cultura, religione e costumi, e come «i nostri stessi angeli e demoni siano nati là» – come Dohm annuncia a Gleim in quello stesso anno. Il programma poi non verrà portato a termine; tuttavia questi capitoletti, soprattutto quello sugli ebrei, annunziano già alcune posizioni successive; in particolar modo, un elogio della tolleranza tra i popoli, e la caratterizzazione delle origini dell'intolleranza dalla mancanza di una conoscenza reciproca e approfondita dei popoli tra di loro: «i popoli si odiano e si temono tra di loro, perché non si conoscono».

Il reperimento e riconoscimento di un'origine comune sarebbe, un poco ingenuamente, per il giovane Dohm un modo per superare le contrapposizioni che portano alla reciproca intolleranza. Altrettanto importante è lo scritto inedito *Rede zur Aufnahme in die Société des Antiquités* di Kassel, del 1779, discorso recitato al momento dell'ingresso tra i soci della società fondata dal landgravio Federico II di Hessen nel 1777. Il discorso è diviso in due sezioni. La prima contiene un elogio in un certo senso inevitabile della figura del sovrano illuminato, e delinea i tratti («Aufklärung» e «Gelehrtsamkeit») che egli deve primariamente possedere.

La seconda sezione riguarda la storia spagnola. Dohm loda la ricchezza culturale di quel paese, ai tempi non centrale nella storiografia politica tedesca, e, piuttosto sorprendentemente, la tradizione se non di tolleranza, quantomeno di pluralità etnico-religiosa e culturale, che, nonostante l'Inquisizione, la Spagna è riuscita a conservare dopo il 1492. Tratti comuni in entrambe le parti della *Rede* sono la lode della tolleranza, che deve essere propria del sovrano illuminato, e che dovrebbe regnare anche nella Spagna contemporanea, dove Dohm vede invece una recrudescenza dell'Inquisizione. Come scriverà però a Gleim, nella *Société* di Kassel questi richiami all'Illuminismo e alla tolleranza, sia da parte degli eruditi che ne facevano parte, sia da parte delle autorità politiche, non erano poi così ben visti.

(Anno XXIV n. 1, 1991)

SCHLEGEL F., *Diotima*, a cura di M. E. D'Agostini, Trento, Reverdito Editore, 1989, pp. 116.

Il dibattito sull'emancipazione della donna interessò la *Spätaufklärung* in misura notevole, e, sebbene i volumi prodotti siano relativamente pochi, per taluni aspetti le argomentazioni pro e contro il miglioramento della condizione femminile nella società sembrano anticipare quelle che saranno al centro, in epoca contemporanea, del dibattito interno ed esterno ai movimenti femminili e femministi.

Uno dei primi *pamphlet* significativi fu quello dell'illuminista Hippel, amico e concittadino di Kant, intitolato, con un significativo richiamo – non senza ironia – allo scritto di C. W. Dohm di undici anni prima sugli ebrei, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, edito anonimo a Königsberg nel 1792. Non solo nel titolo e nell'impostazione generale, ma anche per la struttura di talune argomentazioni il libro richiama il noto precedente dohmiano. Di impronta razionalistica e in un certo senso utilitaristica la tesi di Hippel: le donne devono ricevere un'educazione pari a quella degli uomini, devono vedersi garantite le medesime possibilità nella vita sociale e politica, anzi, per talune professioni (come la medicina e l'insegnamento, ad esempio) esse sarebbero portate più degli uomini, pur essendone state escluse sino ad ora. Alla base di questa petizione d'eguaglianza, oltre all'immediato precedente della pubblicistica rivoluzionaria francese, v'era una particolare interpretazione del diritto naturale, secondo cui uomini e donne sarebbero sostanzialmente eguali, a parte per taluni caratteri specifici ma irrilevanti per la vita sociale. Inoltre Hippel attacca quello che chiama «il carattere del più forte», ovvero di coloro che difendendo lo *status quo* della condizione muliebre lo giustificano con una presunta debolezza ad esso connaturata: Hippel replica loro, in linea con la tradizione, con l'asserzione, filosoficamente rilevante per cui si tratta di una situazione che è venuta a determinarsi *storicamente*, e non di uno *status* naturale, i.e. ontologicamente determinato e irreversibile. Esattamente quanto Dohm sosteneva per gli ebrei. Hippel cerca di dimostrare inoltre come sia un inutile spreco di talenti in potenza o comunque potenziali collaboratrici al progresso dell'umanità, il fatto che addirittura la metà della popolazione mondiale si trovi in questa situazione subordinata (era, di nuovo, quasi la stessa argomentazione che Dohm aveva

utilizzato per gli ebrei, benché si trattasse nel loro caso di una parte proporzionalmente ben più esigua).

A chi, come Hippel, proclamava la perfetta eguaglianza, almeno (ancora una volta) potenziale, e salvo caratteri definiti secondari, si contrapponeva chi accentuava le differenze, non tanto, forse, per ribadire, ideologicamente, l'inferiorità e conseguentemente la subordinazione femminile, che era già *de facto*, quanto per cercare di fissare un'identità propria, e peculiare al genere, in cui esso potesse identificarsi.

Ernst Brandes, nel suo *Über die Weiser* (Leipzig, 1787), afferma di volersi astenere da ogni giudizio di valore parlando della distinzione tra uomo e donna: l'uomo e la donna hanno vocazioni distinte, date dalla loro natura, e ognuno può raggiungere la perfezione solo nell'ambito di ciò che viene concesso da tali vocazioni. Brandes definisce «innaturale» il tentativo delle donne di emanciparsi, e le invita piuttosto a trovare il loro naturale appagamento nel matrimonio e nella vita familiare. Talune sue argomentazioni verranno poi riprese nell'articolo anonimo *Über die politische Würde der Weiber*, pubblicato nel 1799 sul *Berlinisches Archiv der Zeit* come replica allo scritto di Hippel.

A parte la considerazione, ovvia, forse triviale, ma non da tacere, che né Dohm era ebreo, né Hippel donna, sarebbe interessante poter misurare l'effettivo consenso che ottenne quest'ultimo nelle rare cerchie di donne *éclairées* del tempo, in modo simile a quanto è stato fatto per l'opera di Dohm. Quanto Friedrich Schlegel fosse al corrente di una *querelle* così tipicamente illuministica, quando scrisse, nel 1795, *Diotima*, è difficile dire. Certamente, nel confrontare le modalità, le intenzioni e finalmente le teorie proprie del suo discorso, all'interno di un ideale estetico e filosofico *in fieri* e comunque radicalmente innovativo anche rispetto ai modelli d'un Winckelmann e un Lessing –, con le serrate argomentazioni, lo stile asciutto, e il razionalismo più conseguente dei testi citati, si può avvertire, propriamente, il passaggio tra due epoche spirituali, e storiche, rilevando come i modelli romantici si manifestino timidamente, quando ancora tesi egualitaristiche, riformatrici, pratiche e politiche, tenevano il campo. Schlegel abbozza, in *Diotima*, quei motivi che costituiranno, svincolati dall'intenzione originariamente storiografica di questo scritto, e quindi ben più “scandalosamente” radicati nella contemporaneità, il fulcro tematico di

*Lucinde* e degli scritti teorici più maturi, frammentari e non, pubblicati su *Athenaeum* negli ultimi due anni del secolo XVIII.

Parafrasando Schlegel stesso, egli utilizza – per dare espressione alla propria germinale filosofia, quel che Socrate e i classici greci sembrano affermare con la propria voce: «Nel dialogo di Platone, *Il Simposio*, Socrate si intrattiene con i suoi amici sull'amore e, quando viene il suo turno di parlare, invece di esporre la propria opinione, narra quanto ha appreso dalla profetessa Diotima». Non si tratta più di sostenere o predicare un'eguaglianza naturale, e per diritto *naturale*, e i benefici sociali che verrebbero dal suo riconoscimento, impostando il discorso su principi pratici *lato sensu*, ma di edificare le fondamenta per il raggiungimento dell'Ideale, che non può prescindere da armonia e misura, come la musica che accompagna l'umanità nel suo cammino progressivo – che più tardi lo Schlegel lettore di Condorcet definirà meglio come «progresso indefinito».

Siamo qui dinanzi ad una delle tante prospettive da cui si può osservare il passaggio tra *razionalismo intellettuale* e *ragione universale* come pensiero della totalità, in questo caso applicato e radicato soprattutto nell'arte e nella società classica, con margini utopici sconosciuti al primo, e ancora vaghi nella seconda – come testimonia, più che Schlegel, il suo contemporaneo Novalis.

L'utopia di un passato idealizzato, per quanto sottoposto anche abbastanza alla ragione critica, ben più che in un Winckelmann, o uno Schiller, che si cerca di definire in quei tratti che appaiono *prima facie* disarmonici, diviene cifra d'un'utopia futura, cioè possibile: «... il sesso femminile come quello maschile devono essere purificati in vista di una superiore umanità, e rimane sempre degno di lode, anche se non realizzato, il tentativo di raggiungere nella vita morale e in quella civica l'ideale che nell'arte è stato pienamente raggiunto dalla tragedia greca: subordinare il sesso al genere senza annientarlo». Si tratta di non esasperare le caratteristiche dell'uno e dell'altro sesso, di svilupparne se mai le peculiarità: «Guidarli senza distruggerli, obbedendo al necessario, indulgendo alla necessità della natura, è la più grande opera della libertà» (pp. 29-30); e ancora: «Buona e bella è soltanto la femminilità autosufficiente e la mascolinità mite e tranquilla» (p. 30). Diotima rappresenta la figura ideale, e quindi il modello, proprio perché in lei «l'avvenenza di una Aspasia e l'anima di una Saffo si

sposano ad una grande indipendenza spirituale, immagine sacra di umanità perfetta» (p. 53).

Non ostante la maggiore, apparente affinità, pur con tutt'altro linguaggio e in tutt'altro contesto, con le tesi di Brandes, le parole di Schlegel sono ormai il segno di un'altra temperie spirituale, e di una filosofia del riconoscimento delle identità differenti potenzialmente rivoluzionaria (almeno quanto la posizione di Brandes, oltretutto già difensore dell'aristocrazia, era, mirabilmente, conservatrice). Il testo presenta poi riferimenti polemici a Barthélemy e a Pauw che meriterebbero di essere inseriti in un contesto, come del resto quelli, positivi, a François Hemsterhuys (*Simon*), e a Proclo. La polemica con l'antifemminismo presunto di Rousseau è poi anche segno di un modo di porsi nei confronti di alcune figure in un certo senso anticipatrici, in altro modo distanti dal pensiero propriamente romantico. Finalmente, sarebbe stata necessaria forse, nella postfazione, qualche spiegazione anche per quel che riguarda la posizione di Kant, complessa e non esauribile nel "maschilismo" (che gli è stato recentemente attribuito) nei confronti delle donne.

Il termine di confronto rimane il cap. III, ben noto, delle *Beobachtungen* «Sulla distinzione fra il sublime e il bello nel rapporto tra i due sessi», ma poi queste tematiche accompagneranno il pensiero di Kant, con varie modifiche, fino alla fine. Il volume si completa con lo scritto *I personaggi femminili nei poeti greci* (1794); che si inserisce nel ricco e brillante novero di studi storico-letterari del giovanissimo Schlegel.

(Anno XXIII n. 3, 1990)

CUNICO G., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova, 1993, pp. 250.

In questo denso volume il filosofo genovese e storico della filosofia e della mistica, classe 1949, raccoglie, rielaborandoli, quattro lunghi studi dedicati alla questione messianico-escatologica da Lessing a Kant, passando attraverso le figure centrali di Hermann Samuel Reimarus, Moses Mendelssohn e Johann Caspar Lavater. Gli studi, che divengono qui sezioni di un percorso ricostruttivo coerente e solidamente sostenuto dalla più recente letteratura secondaria (come il Niewöhner di *Veritas sive varietas?* del 1988) o da capisaldi di quella più antica (come lo scritto di Bohatec sulla filosofia della religione di Kant, del 1938), sono, nell'ordine in cui si presentano, *Lessing e la religione del futuro*; *Da Lessing a Kant: il problema messianico*; *Kant e la teodicea: il male, la storia, lo scopo finale*; *Kant e le cose ultime*.

L'anima eminentemente per quanto non esclusivamente teologica della *Aufklärung* viene qui non solo ribadita, ma anche individuata ed analizzata nella sua componente principale, la critica razionalistica delle religioni rivelate, e la conseguente ridefinizione della storia e del progresso in chiave messianica, dall'escatologia lessinghiana fino al chiliasmo antimessianistico di Kant. Si individua così un percorso non solo estremamente innovativo, ma anche fecondo, della «filosofia della religione» dell'Illuminismo tedesco, che giunge fino alla «sistematizzazione» del messianismo nella filosofia di quel singolare pensatore che fu Josef Hoene-Wronsky, capofila del messianismo polacco ottocentesco (1776-1853); percorso che a ben vedere si diparte dalla positiva ricezione dei deisti inglesi da parte di Hermann Samuel Reimarus, e soprattutto dalla sua critica storica alle dottrine essoteriche del cristianesimo, che trova nell'attacco alla «verità» e «verosimiglianza» dei miracoli, della resurrezione, e degli elementi innovativi, soteriologici, della nuova religione – dai miracoli alla resurrezione – i suoi punti di forza. Cunico ricostruisce soprattutto la filosofia lessinghiana della storia nel suo aspetto di superamento/accettazione della dirompente critica di Reimarus, attraverso le lenti, che Lessing non depose mai, della teodicea e teologia leibniziana, difendendole anche nei confronti

dell'iperrazionalismo, che pure per certi aspetti doveva condividere, della *Neologie*.

Tale lettura restituisce a Lessing una prospettiva metafisico-teleologica, ed in particolare al *Nathan*; accanto a letture altrimenti orientate (come quelle politiche e drammaturgiche) quest'ultima riesce a conferire una certa dimensione metafisica ed una certa coerenza ai dieci anni "speculativi" di Lessing, gli anni in cui, secondo la felice definizione di un suo recente interprete, la «ragione» illuministica si identificò sempre di più con una «saggezza» (*Weisheit*) di carattere etico-metafisico.

Codesto percorso si chiude in un certo modo con l'escatologia pragmatico-finalistica di Kant, che, sottoponendo al teodicea leibniziana alla critica definitiva, sottrarrà in un certo modo il terreno sotto ai piedi alle stesse premesse razionalistiche di Lessing.

Il volume offre poi appigli per ulteriori indagini, sempre a partire da una prospettiva teologico-escatologica, in cui vengono letti anche momenti maggiormente teorico-politici e giuridici, come la questione della tolleranza nei suoi vari gradi, e della subordinazione del diritto positivo a quello naturale. Certamente tale lettura è legittima in uno studio di storia della filosofia della religione. Anzi, della genesi della «filosofia della religione stessa» con Lessing, il quale «è ormai consapevole che compito della riflessione razionale è, da un lato, additare il centro dinamico del problema della fede e, dall'altro, di fronte alle religioni positive nella loro datità, non più solo segnalarne le pretese insostenibili e le asserzioni inaccettabili, quanto rendere ragione della realtà storica concreta di tali «erramenti», cercare di individuare la loro (parziale, ma preziosa) positività e necessità.» (p. 77). Tuttavia, tale preminenza dell'aspetto teologico, dovuta sia all'oggetto precipuo, sia alla formazione dello studioso, acuto storico dell'utopismo di Ernst Bloch (1976; 1988), e del messianismo dionisiaco di Nietzsche (1992), può non rendere ragione dell'aspetto politico, polemico e mirato del *Nathan*, sorto in un contesto pre-emancipativo che precede Dohm e l'esplosione della prima *Judenfrage* in Germania; e può, al contrario, vedere nell'antimillennarismo di Mendelssohn una prefigurazione sionistica, tesi sostenuta da Allerhand nel 1980, proprio per un *deficit* di riflessione teologica «innovativa» e antiortodossa nei testi che precedettero la *Jerusalem* (1783) ed in questa stessa opera, che invece investe un piano metafisico – legato alla rilettura di Maimonide –

alieno dal discorso emancipativo (o quantomeno a favore di una tolleranza avanzata) di Dohm o altri: mentre il Mendelssohn che scende in appoggio a Dohm è quello, assai più legato ad esigenze immediate di concessioni giuridiche preemancipative, dell'edizione delle *Vindiciae judeorum* di Manasseh ben Israel (1782): l'aspetto nazionalistico e proto-sionistico in Mendelssohn è a nostro avviso solo residuale e non determinante nella stessa *Jerusalem*.

Un discorso analogo potrebbe farsi nei confronti della critica kantiana alla teodicea e a tutti gli scritti di filosofia morale e della storia: certamente l'aspetto e la derivazione teologica sono palesi, ma ugualmente, dato il loro contesto ed il loro scopo immediato (come *Per la pace perpetua*) anche la tradizione giusnaturalistica (Achenwall soprattutto, utilizzato da Kant come manuale) nella sua crisi di fine secolo, e la tradizione utopistico-politica, tolta alla sua ingenuità razionalistica, andrebbe tenuta ugualmente presente; altrimenti la prospettiva teologica, filosofico-religiosa o comunque la si voglia chiamare, rischia di divenire, da privilegiata e predominante, esclusiva e totalizzante.

(Anno XXVII n. 3, 1994)

D'AGOSTINI M. E., *La contemporaneità romantica. Friedrich Schlegel e la poesia europea*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 226.

Ricordando il celebre volumetto che Gianfranco Contini dedicò una ventina d'anni fa ad Eugenio Montale, l'interesse critico di D'Agostini per il grande romantico tedesco ben si riassume nella formula: una *lunga fedeltà*.

Il libro infatti conclude una serie di ricerche, a tutto campo, iniziate dall'autrice or sono trent'anni, a partire dallo studio della dimensione estetica e letteraria di Schlegel, il padre a buon diritto della critica letteraria contemporanea, almeno nella sua dimensione al contempo teorica e "operativa" (altrimenti, offenderemmo Lessing e Mendelssohn, a tacer di altri), e soprattutto nella sua dimensione storicistica, che lo allontana, precisandone in senso moderno le valenze, dai suoi maestri illuministi, ed anche dai suoi contemporanei, come Schiller. Il volume di D'Agostini è suddiviso in tre sezioni tematiche: I. «Tra poesia e romanzo»; II. «Interpretare e tradurre Europa», e III. «Percorsi mitici e mitologici tra Oriente e Occidente».

Non solo, proprio a partire dalla natura "onnicomprendente" e dall'evoluzione sistematica del pensiero di Schlegel, le tre sezioni sono correlate, ma offrono un interessante percorso di ricostruzione tematica dello sviluppo del pensiero schlegeliano, tanto che lo scritto si presenta come una vera introduzione critica a gran parte dell'opera di Friedrich (e il lettore italiano può utilmente affiancargli la monografia di Claudio Ciancio, *Friedrich Schlegel: crisi della filosofia e rivelazione*, [Milano, Mursia, 1984] dedicata ad aspetti più propriamente filosofici, per ottenere un quadro a tutto tondo del grande romantico tedesco).

La dimensione della riflessione estetica, con il suo porre a meta e fondamento la categoria della "poesia", si connette ampiamente con la prospettiva politica schlegeliana, la sua idea di Europa come comunità ideale, ed il suo tentativo di sprovvincializzare la cultura tedesca, che, soprattutto nel corso del XVIII secolo e fino a Kant, a parte notevoli eccezioni costituite da Lessing e pochi altri, aveva subito, come del resto l'Europa tutta, l'egemonia francese, e alla fine la maggior parte delle produzioni letterarie e filosofiche del tempo erano infatti traduzioni e imitazioni (dalla Francia, soprattutto, e dall'Inghilterra) mentre la tradizione metafisica tedesca, da Leibniz a Wolff, aveva

finito per costituire una scuola di pensiero come la *Popularphilosophie* che, seppur tradotta ampiamente all'estero, e anche soprattutto in Italia, aveva finito per svilire, con Mendelssohn, Engel, Garve e numerosi altri, i maestri di ben altro spessore teoretico da cui proveniva, e che verranno riscoperti, per essere hegelianamente superati, solo da Kant e dall'Idealismo.

Schlegel è uno degli artefici della rinascita culturale tedesca della *Goethezeit*, e possiede la perfetta consapevolezza della nuova posizione centrale assunta dalla cultura tedesca con l'Idealismo in filosofia, con la *Weimarer Klassik* in letteratura, movimenti di portata tale che elevavano a vette inusuali, per la loro stessa misura, anche i loro medesimi avversari, si pensi al solo Schleiermacher, amico per lunga tratta ed ispiratore del giovane Schlegel.

Friedrich viene qui studiato però nella sua prospettiva cosmopolitica, che non è più quella per certi versi appiattente della pur apertissima *Aufklärung*, ma fa parte di una rinnovata visione organica, progressiva, e per certi aspetti storicistica dell'insieme dei popoli, delle lingue e delle poetiche (e relative tradizioni letterarie) dei popoli che l'Europa formano ed hanno faticosamente fondato.

L'influsso di Herder è grande, ma si tratta di un Herder per così dire trasportato nella dimensione estetica e sottratto ai pericoli (o opportunità) nazionalistiche ed eccessivamente storicistiche del suo pensiero, quali si faranno ben sentire nel corso del XIX secolo. La citazione del giovane Schlegel (1794) che D'Agostini pone all'inizio del volume è assai esemplificativa di tale nuova prospettiva, che alla fine fallì nel movimento progressivo di chiusura di gran parte della cultura tedesca del XIX secolo: «Nulla libera di più la mente umana e nulla attenua maggiormente il provincialismo del pensiero e del gusto quanto l'occuparsi dello spirito di altri popoli e di altre epoche». Le tre sezioni documentano, quasi attraverso un movimento dialettico, dei modi di approccio schlegeliani a tale "unità nella diversità", o piuttosto al modo di coglierla e di percepirla. Dalla sua dimensione *intensiva*, per così dire, nel frammento, nella poesia e finalmente nell'opera d'arte, chiusa in se stessa ma allo stesso tempo perfetta come, giusto le parole di Schlegel, un «riccio», fino alla prospettiva aperta, *estensiva*, di reale confronto con le alterità storiche, nel periodo parigino di Schlegel, nel culto nel nuovo Stato/impero napoleonico, tra il 1802 ed il 1805, o

piuttosto nell'illusione sulle sue potenzialità di liberazione, mai avvenuta.

Quando nasce quello splendido esempio di multiculturalismo *ante litteram* che è la rivista *Europa*, in quei tre, quattro anni, che ebbe collaboratori di enorme rilievo, da accademici geniali come Ast a straordinari scrittori come Tieck, ai primi orientalisti francesi, e tutta la cerchia intima di August Wilhelm e di Friedrich, che cercarono, con uno sforzo intenso seppur di breve durata, di offrire un panorama critico ed al contempo fenomenologico dell'incontro armonico tra il passato ed il presente europeo, quella *Mannigfaltigkeit*, quella varietà e multiformità che è concetto chiave dello Schlegel di quegli anni, che per la prima volta concepisce un'idea di pubblico più vasto rispetto a quello limitato delle prime e più esoteriche sue riviste: come scrive D'Agostini, «l'idea-guida di Schlegel è quella di stimolare la curiosità per la scienza e il desiderio di accrescerla in tutti i campi del sapere e dell'arte, ovvero raggiungere una molteplicità di interessi che riguardi il grande pubblico» (p. 122; ma vd. anche pp. 116-140). Schlegel si apre verso tradizioni letterarie che spesso avevano avuto poca fortuna nel Settecento tedesco (se non per pochi isolati episodi) e D'Agostini documenta qui l'interesse e le ragioni del trattamento che Schlegel riservò alla poesia italiana, e quella spagnola e lusitana, oltre che a Shakespeare, altra figura che qui ottiene, sulla scia della rivalutazione già come è noto herderiana, ma anche, per altri aspetti, wielandiana, un pieno riconoscimento di genio e universalità, che per il bardo di Stratford fu spesso arduo riconquistare (come per Dante, d'altra parte) nel secolo dei Lumi.

La terza sezione del libro, la più breve, documenta invece gli anni, dal 1805, con singolari intuizioni e aperture però già prima, di progressiva apertura verso quell'Oriente che era da sempre una delle icone romantiche, ma che mai suscitò in Germania, al di là degli interessi accademici di un Michaelis o uno Eichhorn, quell'entusiasmo partecipe che ebbe nell'opera "indiana" di Schlegel (aldilà delle accuse di plagio nei confronti dell'orientalista inglese Wilkins, suo maestro, che andrebbero comunque verificate; e qui D'Agostini lascia aperta la questione).

L'*opus magnum* "indiano" del 1808 coincide con la clamorosa (apparentemente) conversione al Cattolicesimo, che apre non solo alla fase finale della produzione schlegeliana, per certi aspetti dogmatica e

sistematica almeno nelle intenzioni (il capovolgimento dialettico del periodo del primo romanticismo, legato al frammento), ma anche alla nuova atmosfera spirituale del romanticismo tedesco, ed anche europeo, con la ricoperta del Cattolicesimo in chiave fondamentalmente reazionaria, ma anche spiritualistica, ed insieme l'apertura, tra il mistico ed il comparatistico, alle grandi civiltà dell'Oriente, che l'impresa coloniale inglese e lo spirito accademico francese, Renan per tutti, favoriranno tanto da creare quel movimento ideologico, politico e financo artistico, in gran parte inconsapevole di se stesso, che Edward Said ha chiamato «orientalismo», e che viene qui ampiamente discusso, nella sua genesi difficoltosa, e ancora tutto sommato ideologicamente ingenua, operata da Schlegel.

D'altra parte il ritorno al Cattolicesimo come forma più pura di *Christenheit* (singolare rovesciamento di prospettive per un protestantesimo allora in grave crisi) riporta allo spirito religioso originario, e molto ben indirizzato, già nei primi romantici, che, come l'amico Novalis, vedevano nella Cristianità preriformata, forse a ragione, l'essenza stessa dell'Europa. Conversioni, ben note, al Cattolicesimo, seguiranno quella di Friedrich, non numerose ma significative.

Il volume dunque non è né un'introduzione sistematica né una riflessione monotematica, ma, nella sua forma di saggi di varia misura, fornisce visioni originali e aperture per discorsi e analisi ulteriori dell'opera di Friedrich Schlegel, nel suo seguire a modo proprio la parabola non solo romantica, ma europea, dalla confusione esoterica dell'età rivoluzionaria, all'illusoria conquista di stabilità in età napoleonica, fino alla ribellione alla nuova tirannia d'oltralpe ed il rifugiarsi nei territori delle fedi originaria, dell'alterità orientale, e della riflessione sistematica, ma non per questo come in molti altri suoi contemporanei dopo il 1813 ed il 1815 soprattutto, germanocentrica in modo esclusivo e asfissiante.

Questo agile libro contribuisce ad una rilettura straordinariamente attuale, ma non certo banalmente attualizzante, della *Romantik*, sia estetica sia politica, nella sua portata europea.

(Anno XXXIII n. 1, 2000)

JUNG-STILLING J. H., *Sullo spirito rivoluzionario del nostro tempo a istruzione dei ceti borghesi; La famosa profezia di Cazotte sulla Rivoluzione francese*, a cura di E. Morengi, Parma, Edizioni Zara, 1996, pp. 117 (Quaderni dell'Istituto di Lingue e Letterature Germaniche).

Questo piccolo, prezioso volume viene ad illuminare il pensiero politico di un autore assai poco noto in Italia, benché scrittore prolificissimo, in aree che andavano dalle scienze camerali (di cui ad un certo punto della sua tormentata ma lunga vita fu professore, a Marburg) alla letteratura, alla medicina (fu oculista di ottimo nome) alla devozione religiosa pietistica: Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817). Jung-Stilling, la cui appartenenza al pietismo appare già dal nome, “Stilling” gli venne imposto alla nascita con riferimento proprio agli “Stillen im Lande”, i “quieti sulla terra”, come si facevano chiamare talvolta i Pietisti, è una figura notevole nell'ambito della storia della cultura conservatrice tedesca tra Illuminismo – di cui diede interessante definizione moderatamente progressiva, ma in fondo anch'essa conservatrice, nel 1792: «Die wahre Aufklärung ist die Erkenntnis der Befriedigungsmittel aller Bedürfnisse des einzelnen und allgemeinen Besten» – e primo Romanticismo, benché egli non appartenga propriamente a nessuno di questi movimenti.

Jung-Stilling è noto in Italia soprattutto per la sua amicizia con Goethe, e come si sa l'influenza pietistica fu fondamentale in Goethe e nella sua cerchia, compreso F. H. Jacobi, e per la traduzione (due edizioni in cinquant'anni, l'ultima del 1993 presso Le Lettere di Firenze) della prima parte della sua autobiografia. Per il resto, dobbiamo ad alcuni valenti germanisti, tra cui Erminio Morengi, l'aver rivalutato e studiato un autore ricco di meriti letterari, ma profondamente inattuale nelle sue posizioni politiche. Posizioni che lo vedono avversario deciso, e dall'inizio, si può dire, della Rivoluzione francese.

Molto opportunamente Morengi mette in luce nell'introduzione la peculiarità di Jung-Stilling, il suo schierarsi sul fronte conservatore prima, e decisamente reazionario dopo, durante lo svolgersi davvero inatteso in Germania degli eventi francesi. Egli non condivise gli entusiasmi quasi univoci per l'89, e semmai preconizzò, ed anticipò, il gelo quasi altrettanto univoco che caratterizzò le posizioni tedesche

dopo il regicidio, e sempre più con il Terrore e la guerra contro la Francia.

Jung-Stilling mantiene una coerenza reazionaria straordinaria, non ha nessuna illusione neanche nel 1789, ma è nel 1793, dopo il regicidio e nell'imminenza del Terrore, che scatena da Marburg il suo attacco, rivolto soprattutto come monito a quei tedeschi, pur non molti, ancora preda del sogno giacobino, contro la Rivoluzione ed i suoi esiti cruenti e paradossalmente (o non troppo...) dispotici. Lo *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände*, il primo dei testi qui tradotti e accuratamente commentati, sfodera una grinta quasi religiosa nell'attaccare tutti gli aspetti deteriori della Rivoluzione, a partire dal *Volksdespotismus*, concetto fondamentale nell'ambito della reazione e già discusso nel pensiero politico tedesco settecentesco (è la formulazione germanica della classica *oclocrazia*), per arrivare dalla politica a considerazioni psicologiche, che certo ci si poteva ben aspettare dalla sensibilità esasperata ma acutamente incanalata alla introspezione, non solo di se stessi, ma anche dei sentimenti popolari, che schiudono un cammino della letteratura reazionaria che sembra anticipare De Maistre, De Bonald, Saint-Martin.

Il rapporto tra subordinato e potente, e le relazioni di classe, vengono viste nella loro dotazione di sentimenti cattivi, quali l'invidia e la gelosia, e di sogni di libertà e uguaglianza senza comprendere come i concetti possano rivelarsi antitetici, e malamente aggiogati, e come la libertà stessa alla fine non sia che una chimera. «Non ci sarà dunque libertà giammai, fintanto che vivremo in questo mondo imperfetto? Oh, sì! Ce n'è una vera e una illusoria. Quella illusoria ha luogo quando, nonostante le molteplici limitazioni, ci si sente liberi; è il caso, quest'ultimo, proprio dei Repubblicani. Essi, infatti, devono pagare i tributi, lavorare e ubbidire molto, al pari di coloro che sono sudditi; ma dal momento che costoro o concorrono all'elezione dei propri superiori oppure è loro permesso di tanto in tanto di deliberare, ma soprattutto per il fatto che si dà loro ad intendere da sempre che godono della libertà, ecco che essi finiscono per crederci, seppure essi si avvantaggiano solamente di una libertà illusoria.

Se per un verso, rispetto ai sudditi della monarchia, essi hanno indubbiamente vantaggi, per un altro sopportano svantaggi dei quali nemmeno essi hanno consapevolezza» (p. 88).

Il testo è una miniera per il pensiero reazionario, riecheggia Burke, conosciuto in Germania già a partire dall'attacco del 1790, successivamente tradotto in tedesco ma già letto e commentato da molti, tra cui Georg Forster, da altra prospettiva rispetto a Jung-Stilling, al primo apparire in inglese. Ma soprattutto il paragone conduce a Jacques Mallet du Pan, le cui celebri *Considérations* sulla Rivoluzione vennero pubblicate nel 1793 e tradotte l'anno dopo in tedesco da uno spirito affine a Jung-Stilling quale von Gentz, il medesimo, tra l'altro, che nel 1792 aveva volto in idioma germanico il Burke antirivoluzionario. In un certo senso, il testo di Jung-Stilling è un'apologia tardiva del dispotismo illuminato (di cui egli stesso godeva le prebende) e mischia sapientemente paternalismo biblico, conservatorismo piccolo borghese ed ideali economico-politici aristotelici, nel pieno stile delle scienze camerali, soprattutto nella forma che diede loro Justi.

La sua difesa dello *status quo* ben si riassume nella sua affermazione all'inizio del breve testo: «Come si può aver pensato, anche solo per un istante, all'uguaglianza delle classi sociali, data l'infinita differenziazione dei gradi di ricchezza, delle doti morali, dell'intelligenza, dell'astuzia, della scaltrezza e del potere tra gli uomini?» (p. 74). Su questo egli fonda la sua critica della libertà, come intesa dai giacobini. Ma Jung-Stilling è di grande interesse anche e soprattutto per il progressivo scivolare, a partire dalla sua adesione al pietismo, oscillante perpetuamente tra entusiasmo e illuminismo, verso prospettive e atteggiamenti mistici, chiliastici, “terzoregnisti”, che caratterizzeranno tutta la sua maturità. In questa chiave si legge il secondo scritto (1808), sulla straordinaria profezia di Cazotte, che ispirerà tra gli altri Nerval e Lernet-Holenia, e che quasi potrebbe diventare splendida, ancorché fosca e forse granguignolesca, *pièce* teatrale.

La predizione di morte e rovina del povero Cazotte, rivolta a notabili e nobili, in una spirale ascendente di nunzi di morte che parte da scrittori, come Chamfort, per arrivare a ministri come Malesherbes, e per giungere, raggelando il pubblico conviviale, all'inizio divertito, al nunzio della fine prossima nientemeno che di Luigi XVI, viene letta in chiave mistica, e veridica, da Jung-Stilling. Alla fine, Jung-Stilling loda la conversione di La Harpe, che aveva per primo riportato la profezia di Cazotte, mostrando tutti i significativi, pericolosi e affascinanti vincoli

tra Pietismo e Cattolicesimo, e individua il peggior danno per l'umanità, coerentemente, nella carica ateistica della Rivoluzione.

Casualmente ma significativamente, l'anno di pubblicazione di questo scritto, il 1808, vede anche la conversione di Friedrich Schlegel al Cattolicesimo.

Cazotte diviene in seguito quasi araldo di sventure, preannuncia la terribile vendetta divina per coloro che, vittime o carnefici, saranno trascinati dal gorgo rivoluzionario: «La Provvidenza si è certo servita di tale strumento per scuotere quei peccatori che sonnecchiano intanto che l'uragano s'abbatte sull'albero maestro della nave» (p. 115). Ma nel 1808 il tempo della rivincita, parziale e provvisoria, delle religioni umiliate dal vento ateistico rivoluzionario, timidamente, già si avvicinava.

(Anno XXXIII n. 3, 2000)

MORENGHI E., *Jung-Stilling. Quarzi di vita. Una figura eclettica della Germania tra Settecento e Ottocento*, Parma, Monte Università di Parma editore, 2004, pp. 175.

Figura eccentrica, oltre che eclettica, quella di Jung-Stilling, che visse a cavaliere dei due secoli, tra il 1740 e il 1817, e che al mondo delle lettere è noto soprattutto per l'autobiografia, in un secolo, anzi in una porzione di secolo, che ne contava tante, illustri o meno – compresa quella dell'ebreo Salomon Maimon, scritto rivelatore per il Settecento ebraico-tedesco.

L'autobiografia la cui prima, splendida parte, uscì, complice Goethe, nel 1777, e che di fatto è l'unica opera, nella vasta produzione di Jung-Stilling, ad essere tradotta in italiano, per i suoi meriti letterari, innanzi tutto, e poi perché narra la fortuna di un giovane di umilissime origini contadine – che ricorda per tanti aspetti Fichte, anche se lo separava da questi una generazione o quasi, e soprattutto la concezione della filosofia e dello Stato – che riesce ad ascendere, attraverso il sapere, nell'ardua società di antico regime, fino a divenire uno scrittore ben noto, un giornalista, e un professore di scienze camerali, addirittura, senza aver nessun *background* in discipline economiche (che peraltro non accademicamente esistevano, o stavano solo allora divenendo parte, attraverso la giurisprudenza o la trasformazione di società economiche in facoltà di economia, dei *curriculum* tedeschi).

Egli rimase sempre, appunto, eclettico ed eccentrico, se è vero che la professione dalla quale egli trasse il proprio sostentamento fu a lungo quella di oculista, esperto nel rimuovere la cataratta: capacità che egli stesso trasformerà in metafora per la propria azione intellettuale, di «illuminazione» delle anime, di disvelamento della «wahre Aufklärung», contrapposta a quella «falsa», di Rousseau e di Voltaire, straniera, materialistica, atea; ma destinata a qualche successo anche in terra germanica, tra fierissime censure protestanti e attaccamento al teismo tradizionale.

Il libro di Morengi, la più recente e completa monografia in italiano su Jung-Stilling, percorre, con scrittura lieve e partecipe, le tappe canoniche dell'autobiografia intellettuale, con un'attenzione particolare per il suo pensiero politico – all'interno di uno scritto essenzialmente di germanistica –, pensiero che si snoda tutto, come la produzione

letteraria, nell'ambito del pietismo settecentesco, dei rapporti polemici con la *Neologie*, all'interno del canonico quadro tardo-aristotelico della «buona crematistica», innanzi tutto di Stato, che costituisce l'ossatura teorica, insieme al patriarcato biblico, di tutte o quasi le *Kameralwissenschaften* (e a Suckow e Schmid, suoi colleghi, viene infatti qui a ragione imparentato ideologicamente).

Un libro che descrive un percorso che anticipa in qualche modo quello romantico, e mostra bene come il romanticismo tedesco in realtà affondasse in uno spiritualismo pietistico, spesso legato a temi esoterici e massonici, che anticipava, cronologicamente, di gran lunga, l'esplosione romantica di Schlegel e compagnia.

Molto opportunamente, Morengi lega l'opera autobiografica di Jung-Stilling con quella, letterariamente superiore, almeno secondo il canone letterario tedesco nato nell'Ottocento, di Karl Philipp Moritz, ovvero quel capolavoro crepuscolare che è l'*Anton Reiser* – studiato ottimamente da Edoardo Costaduro nel suo *Genesi e crisi del neoclassico: saggio su Karl Philipp Moritz* (Pisa, ETS, 1994). Ma Moritz, che pur non è certo assimilabile ad un orizzonte romantico “puro”, ebbe modo di esercitare un'influenza decisiva su figure come Kleist e Brentano. La sua opposizione alla Rivoluzione francese, fin dagli esordi, lo pone in una cerchia ristretta di pensatori e scrittori tedeschi che avevano bene intuito i disastri che, anche in Germania, avrebbe portato l'onda lunga rivoluzionaria.

Jung-Stilling è figura di scrittore prolifico, che andrebbe studiato più approfonditamente nel contributo originale che apportò alle *Kameralwissenschaften*, ma questo non era nelle intenzioni di un libro che offre un quadro piacevole e panoramico di una figura in qualche modo emblematica della *Spätaufklärungszeit*, età che appare sempre meno dominata dal potente circolo berlinese di Friedrich Nicolai - avversario dichiarato di Jung-Stilling – e sempre più legata a realtà locali, vive e autonome, radicate soprattutto nella tradizione pietistica, dove lo stesso concetto di luce (il «lumen interiore» o « lumen naturale» della tradizione cristiana medievale) aveva riverberi assai più intimistici, e meno accecanti, dell'Illuminismo francesizzante, con tutte le sue violente idiosincrasie, e assenza di sfumature.

Leggendo il volume di Morengi viene dunque spontaneo ritornare al capolavoro di Jung-Stilling, la sua autobiografia (l'ultima edizione italiana, a cura di Matteo Galli, è stata pubblicata nel 1993), e vedere

come il tanto odiato antico regime avesse tanti aspetti incantati e notevoli, e come, di fatto, il sistema sociale d'antico regime permettesse non sporadicamente carriere libere e alte anche a chi proveniva dagli ambienti più umili.

(Anno XXXVIII n. 3, 2005)

## OTTOCENTO

HEGEL G. W. F., *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 80.

Nella lunga vicenda dell'interpretazione del pensiero di Jacobi da parte di Hegel – vicenda che accompagna si può dire l'intero sviluppo dell'idealismo hegeliano da *Fede e Sapere* (1802) fino alle tarde *Lezioni sulla storia della filosofia*, nonché alla lunga nota alle opere di Hamann del 1828 – la recensione al terzo volume dei *Werke* curati da lui stesso – il testo qui presentato – rappresenta un momento chiave, foriero di novità rispetto alle precedenti letture di Jacobi e anticipatore del successivo atteggiamento che Hegel ebbe nei confronti del filosofo di Pempelfort.

Il volume, pubblicato nel 1817, cioè due anni prima della morte di Jacobi, terzo di quelli previsti nell'opera completa (il sesto ed ultimo venne edito postumo a cura degli amici Roth e Köppen nel 1825) contiene i seguenti ed importantissimi scritti: la *Lettera a Fichte* (1799), *Sull'impresa del criticismo di ridurre la ragione ad intelletto e di dare una nuova visione della filosofia in generale* (1801), *Delle cose divine e la loro rivelazione* (1811), la prefazione scritta per il volume stesso nonché ventitre lettere di importanza soprattutto documentaria, al fratello Johann Georg, a Herder, Kant, Forster, Müller, Schlosser ed altri.

La lunga recensione hegeliana – preceduta da un saggio di Del Vecchio dove viene delineato il percorso interpretativo di Hegel nei confronti di Jacobi – attenua, per un verso, le forti critiche rivolte al soggettivismo jacobiano (assimilato a quello di Hamann e identificato in un ambiguo «principio del Nord», estremizzazione pietistico-solipsistica dell'etica protestante) in *Fede e sapere*; mentre, per altro verso, colloca Jacobi a fianco del suo avversario Kant, cogliendo come unico movimento ciò che fu un'opposizione netta, quasi su tutti i fronti, quale fu quella Kant/Jacobi, e, nonostante le reciproche attestazioni di stima ed i reciproci entusiasmi, quella Fichte/Jacobi (tralasciando molto puntualmente di parlare di Schelling, dal momento che tra quest'ultimo

e Jacobi il rapporto non è stato mai del tutto chiaro – e di se stesso, estrema punta dell'idealismo che Jacobi non fece in tempo a recepire e comprendere). Lo sforzo di storicizzazione dell'opera di Jacobi è il dato più interessante di questa recensione.

Se in *Fede e Sapere* Jacobi poteva essere visto ancora come un avversario diretto, e allora più potente e di maggior influsso, per il nascente ma ben più poderoso sistema hegeliano, quindici anni dopo egli viene visto come l'«arguto» critico del criticismo, e dell'idealismo fichtiano (lo «spinozismo rovesciato»); i cui argomenti, così come quelli a cui si opponeva, fanno ormai parte della storia della filosofia tedesca (e quindi, per Hegel, della storia della filosofia *tout court*).

Hegel manifesta una certa comprensione per il procedere anti-sistemico di Jacobi, per il suo essere, dopo Hamann, il rappresentante di maggior rilevanza del *Geistreich*, dell'ingegnosità, eclettica nelle forme, e debitrice di vari e talvolta discordanti indirizzi di pensiero. Ma questa comprensione proviene solo dalla certezza che l'a-sistemico possa e debba essere senz'altro ricondotto infine ed assorbito totalmente nel *sistema* stesso. Le sue istanze soggettivistiche, nel caso di specie, vengono superate solo nella prospettiva politica, comunitaria, nel consolidamento e nella fede nelle istituzioni. Quanto Hegel comunque credesse nella superiorità della legge *etica* o *universale* nata dall'istanza individuale di contro alla legge eminentemente *positiva* o *statutaria*, posizione sostenuta da Jacobi fin dallo scritto *Über Recht und Gewalt* del 1781, e condivisa qui da Hegel stesso (pp. 63-65) è questione senz'altro tuttora aperta, soprattutto per il periodo successivo al soggiorno ad Heidelberg. Così come sostanzialmente “aperto”, e tuttora da indagare in tutto il suo sviluppo e le sue sfumature, è il rapporto Hegel/Jacobi, fondamentale, sia storicamente sia teoreticamente, per penetrare meglio quello tra soggettività etica e speculativa e oggettività sistematico-normativa in epoca contemporanea.

(Anno XX n. 1, 1987)

SCHELLING F. W. J., *Clara, ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, trad. it. di P. Necchi e M. Ophálders, intr. di S. Zecchi, Milano, Guerini e Associati, 1987, pp. 129.

Composto in un periodo individuabile intorno agli anni 1809-1811, rimasto a lungo inedito per volontà dell'autore, il quale giunse a desiderare che venisse distrutto dopo la sua morte, questo straordinario frammento di romanzo, se letto congiuntamente alle *Conferenze di Stoccarda* e agli altri scritti maggiori di quegli anni, testimonia di un passaggio assai rilevante nella metamorfosi dell'idealismo schellinghiano.

La natura affatto filosofica, *in essentia*, dello scritto, non danneggia, anzi si armonizza perfettamente con la *vestis* letteraria, nelle modalità privilegiate del dialogo “lungo” e della descrizione lirica di paesaggi naturali ed interiori. Schelling, che di lì a poco avrebbe innescato la celebre polemica con Jacobi, in occasione della pubblicazione, da parte di quest'ultimo, dello scritto *Sulle cose divine e la loro rivelazione*, manifesta più di un'affinità, qui, con il filosofo di Düsseldorf, dal cui stile narrativo, intimistico e ugualmente realistico, egli trae materiali e stilemi per *Clara*, attingendo non meno all'*Allwill* che alle più recenti – e filosoficamente innovative – produzioni romantiche, Novalis e il primo F. Schlegel, ci pare, sopra tutti.

La chiave del romanzo, rimasto incompiuto, è la teorizzazione dell'anima come *Zusammenhang* (nesso, connessione) tra spirituale e corporeo, e *medium* della metamorfosi e del reciproco compimento di interiore ed esteriore nel trapasso, o ascesa, al regno superiore – tramite diversi stadi intermedi – del soggetto individuale dopo la morte. Attorno a queste tematiche si sviluppano, nell'estrema esilità di una trama-pretesto, disquisizioni e serrati dialoghi, dove la mancanza di spessore narrativo potrebbe costituire l'inevitabile sacrificio che un filosofo deve fare nel momento in cui il personaggio viene costretto ad incarnare una tesi, e conseguentemente, e forse aridamente, a difenderla. In questo, Jacobi o Schlegel sono superiori, dal punto di vista meramente estetico, allo Schelling in estemporaneo *dérèglement* letterario.

Tuttavia lo scritto di Schelling, non diversamente dagli altri del periodo, contiene, accuratamente distribuiti nei vari stadi del testo

(come si potrebbero chiamare le fasi dialogiche progressive tramite cui si giunge alla messa a punto dell'idea di anima, e del movimento ascensionale di questa nelle sue varie tappe, nonché della sua posizione nel «circuito» in cui egli identifica l'uomo) attacchi, o contrattacchi, alla filosofia idealistica; *in primis* verso quella hegeliana, che non condivideva affatto, e ormai da tempo, il percorso intrapreso dall'*enfant prodige* della filosofia tedesca. Rottura che risale alla fine del 1801, per quel che riguarda il rapporto con Fichte – rottura siglata alla brusca interruzione del dialogo epistolare, a seguito della divergenza fondamentale sull'idea di assoluto – e che è più recente, ma non meno aspra, per quel che riguarda Hegel.

Percorso dunque che, per quanto essa sia ancora piuttosto lontana, e appaia qui appena *in nuce*, prelude alla meta terminale, ossia alla posizione antagonistica della filosofia negativa *versus* quella positiva, con l'esplicito assenso a quest'ultima – e non meno complessa prassi speculativa, di cui i detrattori (Lukács tra i primi) individuarono solo l'aspetto irrazionalistico o “mistico”. Questi ultimi aspetti, per altro, rintracciabili anche qui, dove appaiono anche due riferimenti a Swedenborg, e uno, assai indicativo proprio come lontano annunzio della contrapposizione ora nominata, a Pascal.

Schelling attacca Hegel ritorcendogli contro – ma applicandolo non immediatamente al suo sistema o ai suoi risultati, quanto alla sua forma espositiva – l'argomento che questi gli aveva opposto nella *Vorrede* della *Fenomenologia*. Di fronte all'indistinzione del proprio assoluto Schelling rinfaccia al suo accusatore la nebulosità e l'oscurità del suo linguaggio. E pone altresì, insieme all'esigenza di chiarezza («Il profondo è una cosa, l'oscuro un'altra») anche per i contenuti più ardui, la necessità di comprendere e parlare la «lingua del popolo», che «esiste dall'eternità», di contro alla lingua «artificiale», che «è di ieri», «creata dalla scuola».

L'oggetto della polemica è chiaro, così come è chiara una posizione personale riconducibile all'idea di assoluto quale si configura già nelle *Philosophische Untersuchungen* del 1809 (nel suo rapporto inalterabile con il linguaggio che lo esprime, o tenta di farlo – coeterno ad esso) che segnano il punto di svolta della fase del pensiero schellinghiano solitamente definita come «filosofia della libertà» (all'indomani della svolta di *Philosophie und Religion* del 1804) in cui si colloca a pieno titolo *Clara*.

*Clara* è ricco di notazioni che possono parere marginali nella struttura a tesi del testo, ma non sono meno significative. Da quelle politico-religiose, in favore di un ampliamento dello spirito di tolleranza tra i due maggiori riti cristiani tedeschi, nel segno della attenuazione del dissidio cattolici/protestanti (luterani) (p. 22), alla rivalutazione leggermente snob del sapere popolare («Ho appreso più cose dalla fisica dei contadini che da quella dei professori», p. 34) alla riconsiderazione e assorbimento di tematiche affatto romantiche, esaltate nelle loro valenze religiose e mistiche, come filosofie della soggettività e dell'amore (il «tu» come il «Tutto»). Ma, soprattutto, ci pare meritino una citazione i continui, velati attacchi allo Hegel della *Phänomenologie*, da cui si edificano, per opposizione, i nuovi edifici strutturali dell'idealismo schellingiano: rivalutazione della *schöne Seele*, che Clara possiede a tal punto da identificarsi quasi con essa, riconsiderazione del *Gewissen* nella sua autonomia, e non nella necessità, che Hegel ritiene per esso intrinseca, di doversi fondere e superare nella prospettiva, che questi pensa presente e determinante per Schleiermacher, dell'etica comunitaria; negazione della possibilità di realizzazione mondana della libertà assoluta, mistica della *clairvoyance* (e da qui, forse, e dal nome della defunta moglie Carolina, l'eponimo del romanzo, nasce il titolo *Clara*); e finalmente esaltazione della natura nelle sue valenze sia oggettive sia simboliche.

In ultimo, appare chiaro come perfino qui, pur con tutti i limiti formali, Schelling mostri una forma di dialettica idealistica sua propria, che meriterebbe di venir indagata a fondo. Dialettica che si manifesta, tra l'altro, nel concetto di temporalità, nella configurazione del rapporto vita-morte, e di quello corpo-spirito; dove, sostituendo al concetto hegeliano di *Vermittlung*, di mediazione, quello, appartenente ad un'altra tradizione, filosofico-religiosa, di *zwischen*, di “fra” che qui si oggettiva appunto nella figura dell'anima, l'indagine potrebbe produrre risultati fecondi.

Infine, Schelling scrittore ha passi felicissimi, che la traduzione italiana, esaltandone le valenze liriche, riesce a rendere assai bene. Val la pena di notare come, contro un avversario nuovissimo e in una atmosfera filosofica densa di novità, e in continua metamorfosi (con una *audience* mai vista prima) Schelling riscopra e riabilita la vecchia lingua e le antiche movenze stilistiche della mistica, anche pietistica,

tedesca, per rivestire nuovi contenuti, filosofici e filosoficamente audaci.

Si tratta dunque di un testo per più versi esemplare; manifesto di una filosofia dell'intersoggettività, la cui dialettica è ancora feconda di argomenti intatti nel loro fascino e nelle prospettive che dischiudono. «Il dolore suscitato dal passato si trasformò in un'inesprimibile aspirazione verso il futuro» (p. 35). «Non è forse giusto dedicare i fiori dell'autunno ai morti che, in primavera, dai loro angusti loculi, ci fanno poi dono di fiori più gioiosi, a testimonianza della vita perenne e della resurrezione eterna?» (p. 20).

(Anno XXI n. 3, 1988)

MESCHKOWSKI H., *Jeder nach seiner Façon. Berliner Geistesleben 1700-1810*, München und Zürich, Piper, 1986, pp. 304.

Le intrusioni, in genere dettate da moti spontanei, dei cultori di singole discipline scientifiche nel terreno incerto e accidentato della storia delle idee e della “vita spirituale”, si rivelano spesso foriere, se non di feconde innovazioni, quantomeno di apprezzabili sintesi; in virtù della possibilità, non sempre a disposizione dello specialista, di variare a piacimento le ottiche e i punti focali, partendo dall'astuto presentarsi come “dilettante” o “curioso”. Così Herbert Meschkowski, anziano matematico berlinese, già autore di ampie opere introduttive alla “sua” scienza, *Mathematik verständlich dargestellt* (1986) e *Wandlungen des mathematischen Denkens* (1985) dove veniva posto in discussione il concetto stesso di «pensare matematico» dall'inizio dell'età moderna fino ai dibattiti più recenti (con una chiarezza e capacità espositiva tali da far sì che queste opere fossero adottate in diversi istituti superiori tedeschi) si cimenta in questo piacevole libro con una problematica storico-filosofica di preminente interesse, quale quella della nascita e dello sviluppo della *Aufklärung* e delle sue opposizioni nella capitale prussiana.

In un arco di tempo che va, significativamente, dalla fondazione dell'Accademia delle Scienze, a quella della prima Università di Berlino, da Leibniz, dunque, a Wilhelm von Humboldt, si delinea un percorso intellettuale unico, che trasforma interamente la “barbara” Germania appena risolledata dalle rovine della Guerra dei Trent'anni.

Opera di facile lettura, assai stimolante anche per l'uso di documenti insoliti e rari, o tratti da epistolari di personaggi non sempre di primo piano, il libro di Meschkowski risente, sia positivamente sia negativamente, della formazione del suo autore, che privilegia, nel momento di affrontare aspetti eminentemente teoretici, l'approfondimento e la discussione di talune problematiche appartenenti alla storia delle matematiche, da Leibniz, naturalmente, a Euler a Lambert, un protagonista, quest'ultimo, della *Aufklärung* (oltreché il primo pensatore a usare il termine «fenomenologia» anche se con un significato affatto diverso da quello hegeliano) in posizione isolata e rilevante, non meno di un Lichtenberg, e non meno di quest'ultimo trascurato spesso dalla storiografia. Ci pare doveroso rinviare

all'eccellente lavoro che a Lambert ha dedicato Fabio Todesco, *Riforma della metafisica e sapere scientifico: saggio su J. H. Lambert (1728-1777)*, pubblicato nel 1987 da Franco Angeli.

Per altri aspetti, si nota forse un eccessivo appiattimento di figure come un Lessing, o una Rahel Varnhagen, forse nello spirito di blanda polemica nei confronti di ogni "Legend" che si possa costruire su di loro, conferendo a tali figure l'aura di personaggio epocale, o personaggio-simbolo, come fece appunto (ma con quale passione umana e intellettuale) la giovane Arendt, nel libro su Rahel di cui è appena apparsa la meritoria traduzione italiana.

Non ci sembra, d'altro canto, esagerata l'importanza conferita a Friedrich Nicolai, soprattutto come editore, mentre è degna di nota, e prevedibile, la considerazione che Meschkowski dimostra per lo *ärztlicher Humanismus* e i *Neue Wege in der Chemie*: testimonianza della influenza sul pensare tradizionalmente detto filosofico-speculativo delle riflessioni, proto-epistemologiche e con forte tensione umanistica, di chimici e medici berlinesi, animatori di preziosi e appartati cenacoli intellettuali.

Tutte tematiche e tesi presenti in una delle opere di Meschkowski di maggior impegno teorico, alla ricerca delle modalità, fluttuanti e *a priori* indecidibili, con cui le scienze esatte entrano in feconda osmosi con la *Erkenntnis* umana, ad ogni livello. L'opera in questione, *Was wir wirklich wissen* (1984) conclude appunto una serie assai lunga di ricerche dedicate a questo tema.

(Anno XXI n. 3, 1988)

BECCHI P., *Le filosofie del diritto di Hegel*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 269.

Gli studi sulla filosofia del diritto e della politica di Hegel stanno conoscendo, in anni recentissimi, soprattutto in Italia, un rinnovato interesse, a partire soprattutto dalla pubblicazione delle trascrizioni delle *Vorlesungen* che Hegel dedicò al tema tra il 1817 ed il 1825, e poi ancora nel 1831, queste ultime interrotte dalla morte del filosofo: lavori originali su Hegel e la storia del diritto romano con particolare riferimento alla storia agraria (Bonacina), sulle figure istituzionali nella filosofia del diritto (Preterosso, su una linea interpretativa aperta con il consueto acume da Dieter Henrich nel 1983, nell'introduzione all'edizione francofortese delle *Vorlesungen* hegeliane del 1819/1820) o ancora su questioni maggiormente logico-speculative legate alla sistematica hegeliana come essa appare nella filosofia del diritto (A. Nuzzo). E si potrebbero citare ancora altri, giovani autori che si sono recentissimamente cimentati con il tema, a partire da prospettive spesso originali.

Il libro di Paolo Becchi, già allievo di Ilting all'Università dello Saarland, testimonia in modo eccellente di tale *renaissance*, a partire da una stretta adesione alla lezione iltinghiana; lo studioso, scomparso nel 1984, cui si deve l'edizione integrale delle lezioni hegeliane, edizione che ha portato (insieme ad alcune polemiche) ad una decisa revisione critica dell'interpretazione dello Hegel politico, prima di allora noto quasi solo per le *Grundlinien* del 1821. Esso si pone come perfezionamento di un precedente lavoro dell'autore, del 1984.

Nella prima parte, Becchi compara criticamente le lezioni hegeliane tra loro e con il testo stampato del 1821, con un'attenzione filologica che porta a considerazioni contenutistiche forti, ad esempio sul timore hegeliano della censura, le sue cautele ma anche i suoi slanci nel nome del «diritto alla libera esposizione orale» da lui ad un certo punto rivendicato, forse anche con una certa ironia.

La seconda parte, che prende le mosse dalle acquisizioni filologico-critiche della prima, analizza la variazione nella definizione e nel rapporto concettuale e reale tra società civile e Stato nello sviluppo del pensiero politico hegeliano; quindi, in proficuo confronto con Savigny, Becchi si occupa del problema della proprietà e del possesso, della

polemica sulla codificazione, e finalmente della dottrina sul potere del principe, il cardine delle dottrine politiche almeno fino alla fine dell'età moderna.

La terza parte contiene aperture prospettive interessanti, ma mai sganciate dal contesto storico e dall'adesione stretta ai testi, su problematiche che toccarono lo stesso Hegel (o meglio, che gli furono proprie, per la prima volta forse con una certa consapevolezza storica sulla loro portata, dei primi decenni del XIX secolo): 1. Il «terrorismo» (ovvero la liceità dell'assassinio politico, tema non nuovo – si pensi alle dottrine medioevali e moderne del tirannicidio, oggetto privilegiato di studio di Mario Turchetti – ma ricco di nuovissime sfumature nella società borghese e partitica o prepartitica contemporanea, soprattutto dopo il Terrore); 2. Il rapporto tra diritto e natura e la possibile idea di un «diritto della natura», che in un certo senso rovescia, prospettando una dimensione problematica affatto differente, le dottrine giusnaturalistiche al loro crepuscolo; 3. La concezione della rivoluzione in astratto a partire dai grandi esempi storici ancora ben vivi nella memoria non solo hegeliana.

Il volume è dunque assai ricco di spunti, sia per quanto riguarda il rapporto di Hegel con la tradizione politica precedente, sia per quanto riguarda lo studio dei suoi rapporti «genetici» con le dottrine politiche posteriori: Marx, ma anche il liberale Robert von Mohl. Dal primo punto di vista, la concezione hegeliana della *Polizei*, per fare solo uno dei tanti esempi possibili di ipotesi di ricerca futura, potrebbe a mio avviso essere collegata con concezioni analoghe settecentesche, da parte di cameralisti, ad esempio, originali e relativamente isolati nel proprio secolo, come Justi; come la stessa adesione di Hegel, in chiave anti-Savigny, alle teorie di Thibaut, è assai indicativa di un legame con metodologie ma soprattutto con esiti teorici – *in materia politica e giuridica* – del secolo dei lumi. Per quanto riguarda invece la tradizione posteriore, occorre notare come il lavoro di Becchi si indirizzi anche e soprattutto verso una visione pluralistica, o se vogliamo pluriprospettivistica delle dottrine hegeliane del diritto, che, coerentemente intrapresa, delegittima visioni altrimenti unilaterali, che ribadiscono dogmaticamente, ad esempio, anche e proprio a partire dalle lezioni pubblicate solo recentemente, la “presenza” di Marx in Hegel, anche laddove sembra assai vaga.

(Anno XXV n. 3, 1992)

SCHÄFER Ch., *Staat, Kirche, Individuum. Studien zur süddeutschen Publizistik über religiöse Toleranz von 1648 bis 1819*, Frankfurt-Bern-New York, Peter Lang, 1992, pp. 258.

Questo documentatissimo studio, presentato originariamente come dissertazione presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Tübingen, giunge a colmare un vuoto. Negli studi sulla problematica storico-religiosa e giuridico-politica sulla tolleranza in area tedesca, infatti, la maggior parte degli studi è stata tradizionalmente dedicata a due aree privilegiate: l'Austria imperiale è la prima, a partire da Carlo VI per giungere a Giuseppe II e Leopoldo II, dove la tolleranza religiosa e civile si concretò nella serie ben nota di riforme che ebbero il maggior fiorire in età giuseppina; la seconda, invece, è rappresentata dal Nord della Germania, con l'epicentro, intellettuale e politico, della Prussia federiciana, dove alla tolleranza, nel magico cerchio di Lessing, Mendelssohn, Spalding e altri, si dedicarono le migliori menti del tempo; e dove Federico II, in nome di principi meno umanitari che utilitaristici, applicò una politica cautamente tesa all'accettazione delle minoranze non luterane, comprensiva della concessione di privilegi e garanzie di volta in volta differenti e graduate.

Fuori dall'indagine, invece, era rimasta la Germania meridionale, in gran parte cattolica, dal Baden al Württemberg alla Baviera, passando attraverso le città libere e vescovili, da Augusta a Magonza a Tubinga. Schäfer ne fornisce una rassegna precisa e circostanziata, prendendo in esame la storia religiosa come intellettuale dei vari stati e città libere a partire dalla pace di Westfalia, cercando di istituire nessi tra la politica dei principi in materia di religione e l'atmosfera spirituale dei vari segmenti della tarda età moderna. Quel che appare chiaro, è la relativa arretratezza degli stati maggiori rispetto a quelli prussiani ed imperiali, la minore incisività e frequenza degli scritti sulla tolleranza e a favore di essa nel ventennio cruciale 1770-1790; arretratezza che si rispecchia nelle legislazioni, dove, in generale, il riconoscimento della pluralità dei culti, con numerose limitazioni negli stessi testi o in normative successive, si ha solo nelle costituzioni della seconda decade del XIX secolo, là dove termina anche l'indagine di Schäfer.

Anche costituzioni dal forte spirito "liberale", come quella del Baden del 22 agosto 1818, pur prevedendo assoluta libertà di coscienza

e parità delle confessioni, concedevano l'accesso a cariche pubbliche, ad esempio, solo agli appartenenti dichiarati alle confessioni principali. Simili limitazioni v'erano anche nella costituzione della Baviera dello stesso anno, che si poneva però come primo documento rilevante di un cambiamento di rotta rispetto alla generale politica di intolleranza praticata nel grande e potente principato e quindi regno fino all'età napoleonica: a partire dalle pesanti disposizioni contro gli eretici del codice criminale del 1751 e di quello civile del 1753, e dalle legislazioni dell'età di Karl Theodor (1777-1799), dove peraltro la stampa periodica e diverse figure dell'intelligenza bavarese cominciano a fare della tolleranza religiosa uno dei loro punti di forza, condizionando in modo decisivo l'opinione pubblica.

Schäfer mette bene in luce come nelle città libere e vescovili la situazione sia assai varia dal punto di vista delle correnti intellettuali, generalmente conservatrice da quello della politica dei consigli o dei vescovi. Ad esempio, la ipercattolica Würzburg si dimostra, nelle sue *élite* intellettuali, straordinariamente aperta all'illuminismo, particolarmente a Voltaire e ai suoi argomenti in favore della tolleranza religiosa confessionale. Augusta, a dispetto del suo passato, diviene addirittura un simbolo dell'intolleranza religiosa delle piccole città libere meridionali, almeno nella pubblicistica della *Aufklärung*. Anche dal punto di vista delle figure compendiosamente trattate il libro è quanto mai esaustivo, e personaggi altrimenti poco noti, soprattutto fuori della Germania meridionale, come Johann Augustin Dietelmair, il gesuita Benedikt Stattler, Johannes Kern e numerosi altri vengono esaminati nelle loro prese di posizione a favore della tolleranza religiosa: posizioni peraltro ricche di sfumature e spesso ambiguità, nel momento in cui, tra l'altro, a partire dagli anni Settanta del Settecento, i *plaidoyer* per la tolleranza generale divengono strumenti per l'appoggio di interessi particolari di politica ecclesiastica, rivolti contro la Chiesa ufficiale.

Anche altre problematiche illuminano la situazione peculiare della questione "tolleranza" nella Germania meridionale: dal ruolo delle Università (come Erlangen) per la diffusione delle nuove idee illuministiche, pur moderate e adattate a situazioni particolari, al numero rilevante di conversioni di principi protestanti al cattolicesimo (quarantadue tra 1614 e 1769, a fronte di nessuno convertito al protestantesimo); fenomeno che, pur essendo ormai superato dai

principî sanciti a Westfalia l'augustano *cuius regio eius religio*, pur sempre poteva creare crisi politico-istituzionali e religioso-sociali nel momento in cui la maggioranza dello stato permaneva protestante. Euristicamente rilevante può essere poi la posizione di Schäfer, che tende a vedere la questione della tolleranza come generata e spinta dal conflitto di interessi tra Stato, Chiesa ed individui, distinguendo al contempo tra i significati differenti del termine stesso nell'ambito legislativo, dottrinale, teologico, filosofico e pubblicistico.

Avrebbe forse dovuto essere trattata a parte la questione degli ebrei, la cui legislazione speciale e posizione peculiare li rende non assimilabili ai membri delle tre principali confessioni cristiane, ma neppure agli eretici, atei o appartenenti ad altre religioni minoritarie; avrebbero poi dovuto essere tenute presenti l'opera importante di Post sugli ebrei a Magonza e quella di Schlaich sul sistema collegiale, che non figurano nella pur ricca bibliografia che conclude il volume. Ugualmente, la definizione proemialmente data di tolleranza, come «qualsiasi forma di comportamento amichevole verso adepti di altri culti, tale che concede parimenti a questi un certo spazio di libertà», appare poi insufficiente ed anche fuorviante, se si considera tutto l'abbondante materiale teorico e la sottigliezza definitoria che si incontra nel volume.

(Anno XXVIII n.1, 1994)

LUZZATTO VOGHERA G., *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 207.

Nel panorama dell'Europa pre-rivoluzionaria l'Italia non sembra brillare per iniziativa intellettuale o politica nel promuovere l'emancipazione dei suoi ebrei che vivono, sparsi in numerosi ghetti, in paesi e città, soprattutto settentrionali e centrali, da secoli: più o meno limitati nei loro diritti civili, e più o meno sottoposti alle durezza delle contingenze. Altrove, nella Prussia del sovrano illuminato Federico II, nell'Impero asburgico dell'altrettanto illuminato Giuseppe II, o, finalmente, nella Francia agli albori della Rivoluzione, fioriscono scritti e iniziative politico-giuridiche atte a cancellare, in parte o totalmente, il secolare regime di interdizioni israelitiche, per usare la precisa e felice locuzione del nostro Cattaneo, che hanno segnato la vita della diaspora europea, con infinite variazioni su un solo tema, la discriminazione, a partire almeno dall'età medievale. Sono il funzionario C. W. Dohm in Prussia, nel 1781, l'abate Pierre Grégoire, nel 1788 in Francia, a perorare con forza e puntualità d'argomenti la causa ebraica, o piuttosto la causa del nascente Stato contemporaneo e le sue aggressive politiche giurisdizionalistiche.

Tuttavia, l'apparente ritardo dell'Italia è dovuto a fattori naturali, l'inesistenza dell'Italia come unità politica fino al 1861, e la conseguente differenziazione nel trattamento degli ebrei a seconda dello stato in cui vivevano, dalla Repubblica di Venezia alla Mantova asburgica, alla Ferrara ecclesiastica, alla Modena estense. Eppure, nel processo di accostamento agli ideali illuministici, ed in quello, seguente anche se non conseguente, della nascita dell'ideologia e della prassi nazionalistica che porterà al Risorgimento, gli ebrei per la prima volta si presentano come «problema», soprattutto agli occhi interessati dei non-ebrei. Vengono seguite e lodate forme di tolleranza secolari, che hanno consentito loro una forma di integrazione senza emancipazione tipica di Venezia, della Livorno medicea e lorenese, della Mantova gonzaghesca e quindi austriaca. Ma vengono anche proposte soluzioni più radicali, legate alla loro possibile emancipazione, ed integrazione nel contesto dell'Italia rinnovata spiritualmente, e politicamente riunificata. Tutto questo, però, non fa esaurire, in un Paese

profondamente cattolico pur in tutte le sue divisioni politiche, il pregiudizio giudeofobo, l'avversione verso l'ebreo deicida, o la diffidenza verso il «diverso».

Il saggio di Gadi Luzzatto, studioso dell'antisemitismo contemporaneo e degli ebrei nell'Ottocento italiano, è il primo tentativo di affrontare organicamente le varie posizioni sulla questione ebraica che si ebbero in Italia a partire dall'opera misconosciuta di un ambiguo difensore degli ebrei, il conte mantovano d'adozione Gherardo D'Arco, pubblicata nel 1781 contemporaneamente allo scritto di ben più vasto respiro di Dohm, e alle patenti di tolleranza, primo decisivo passo verso l'emancipazione, dell'Imperatore Giuseppe II.

Luzzatto segue itinerari noti e meno noti, indaga sugli alfieri del pregiudizio giudeofobo, come l'acerrimo antisemita piemontese Gambini, e sui grandi difensori della parificazione, come Cattaneo e Mazzini. Passando attraverso figure ignote che egli sa perfettamente valorizzare, come Francesco Fontanella (autore a quanto sembra di un'autobiografia che sarebbe certamente da ripubblicare) e Giambattista Formentini, e non trascurando di dare dati fondamentali sul terreno solido di tutto il dibattito, la comunità ebraica italiana è vista nei suoi aspetti demografici e sociali.

Luzzatto arriva alla conclusione, che spiega anche la rapsodicità e scarsa intensità generale del dibattito, rispetto a quel che accadeva in Francia ed in Germania, che «la storia degli ebrei italiani anche per il periodo che va dalla fine del secolo XVIII fino alla metà del XIX è, per l'esiguità del loro numero, quasi una somma di singole storie private, familiari, più che un caso di storia sociale, economica, religiosa». Eppure il libro di Luzzatto mostra bene come si possa fare storia sociale, economica e religiosa anche per una minoranza quantitativamente esigua, ma qualitativamente essenziale nella storia ideologica, politica, economica e sociale italiana prima della conquista sabauda e relativa unificazione.

Si scopre così come l'Italia s'aprisse, nel momento della sua formazione nazionale, allo studio e alla ricezione di modelli teorici sull'emancipazione di matrice straniera, come gli stessi Dohm e Grégoire, ma sapesse anche elaborare teorie originali, ad esempio quelle di Carlo Cattaneo, del 1836, che sembrano anticipare, anche se con ben altra simpatia verso gli ebrei le tesi di Werner Sombart, teorizzatore della matrice ebraica del capitalismo, dell'inizio del

Novecento. Non solo, ma compaiono nel libro di Luzzatto figure fondamentali nella storia dell'evoluzione interna della comunità ebraica italiana del primo Ottocento, da Samuel David Luzzatto a Della Torre a Benamozegh, che si pongono in affascinante, dotto e liberale dialogo con la tradizione ebraica loro propria, suggerendo vie di fuga, o modi intelligenti di superamento e conservazione di tale tradizione, per agevolare l'ingresso dell'ebreo nel mondo moderno, senza che egli perda, in questo delicato processo, la propria tradizione e la propria identità.

Un libro ricco di idee, di ricerca e di stimoli, su un territorio nuovo della storiografia, che aiuta a comprendere, tra l'altro, la genesi ideologica e religiosa dell'Italia unita, ed anche alcuni dei difetti intrinseci di questa costruzione politica ottocentesca.

(Anno XXXI n. 3, 1998)

ANTEGHINI A., *Parità pace libertà. Marie Goegg e André Léo nell'associazionismo femminile del secondo Ottocento*, Genova, Name, 1998, pp. 185.

Quasi a convalidare, posto che ce ne sia bisogno, le tesi esposte da François Furet, ormai sono quasi dieci anni, circa la *longue durée* della Rivoluzione francese, almeno fino alla caduta del Secondo Impero causata dalla sconfitta contro la Prussia nel 1870, l'agile libro di Alessandra Anteghini mostra bene, da una prospettiva assai particolare, come il celeberrimo «libres et égaux» della dichiarazione rivoluzionaria dei diritti non fosse poi stato applicato in tutte le sue dirompenti implicazioni, per categorie di cittadini, come gli ebrei e le donne, che continuarono a subire discriminazioni, e non lievi, fino al 1870, e oltre.

La Rivoluzione, con buona pace di Furet e come Arno Mayer ci ha insegnato, e l'antico regime non terminano neppure nel 1870, almeno per quel che riguarda la fallita applicazione dei suoi principi, del suo principio fondamentale, quella di libertà e uguaglianza.

Le donne che prende in esame Anteghini, pioniere dei movimenti di liberazione, femminili e femministi contemporanei, si servono di un diritto sancito dalla dichiarazione del 1789 così come dalle successive costituzioni rivoluzionarie, quello di associazione, per difendere diritti altri, come le pari opportunità di istruzione, e, più tardi, la parità nei diritti politici, sia attivi sia passivi, delle donne.

L'evoluzione dell'associazionismo femminile è presa in esame accuratamente nei suoi sviluppi post-1848, per quanto lo spirito associazionistico sia già presente ed abbia dato i suoi frutti, anche in età illuministica.

Raramente le donne rientravano tra gli oggetti che le società patriottiche promuovevano nell'età dei Lumi, ma opere come lo *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* del 1792, anonima ma con buoni argomenti attribuita a T. G. von Hippel, pur nel giuoco ironico che immediatamente instaura, risentirono sia dello spirito rivoluzionario sia dell'attività delle società patriottiche dove questi temi, come del resto l'opera di Hippel, vennero talvolta discussi. Anteghini fornisce un quadro originale dell'associazionismo femminile tra il 1848 ed il 1870, in Francia e Svizzera, soffermandosi brevemente su due pioniere dei diritti delle donne, la saint-simoniana Jeanne Deroin

(«l'humanité est homme et femme»), e Pauline Roland, ma concentrando soprattutto la sua attenzione sulla ginevrina Marie Goegg e su André Léo, forse la più affascinante tra le due, nata vicino a Poitiers nel 1824 e morta a Parigi, giornalista e scrittrice ormai affermata, nel 1900.

Per quanto con divergenze ed incomprensioni, e anche una relativa mancanza di contatti tra loro, le due alfiere della lotta per l'emancipazione femminile portarono avanti battaglie parallele, non prive di importanti risultati, come ad esempio l'accesso (che s'accrebbe di anno in anno) delle donne all'università di Zurigo; ateneo che divenne modello, in questo senso, per tutta l'Europa.

Tra i diversi motivi di interesse del libro, oltre alla ricostruzione dell'attività associazionistica e di promozione politico-culturale svolta da Goegg e Léo, ma anche da altri personaggi, talora di sesso maschile, che si dedicarono alla lotta in favore dell' "altra metà del mondo", vi è la dimensione autenticamente europea di questa lotta, e quella internazionale.

L'esempio svizzero e francese trovava emuli nell'Italia post-unitaria, ad esempio nell'opera pionieristica di Giuseppe Barbieri, che fondò nel 1871 un'associazione per favorire l'istruzione femminile ed in generale promuovere la causa delle donne in un paese in cui (soprattutto nel Sud) il sottosviluppo e l'oppressione ai danni delle donne erano, dal punto di vista delle autrici, almeno, notevoli.

I modelli, invece, giungevano quasi come nel Settecento dall'Inghilterra, assai avanzata in questo campo, per quanto i risultati politici effettivi si facciano attendere oltre la fine del XIX secolo.

Significativo il ruolo di campione dei diritti delle donne svolto da John Stuart Mill, che aveva posto addirittura a rischio la propria carriera per questa causa. E significativo il modello avanguardistico fornito, ancora una volta, dagli USA, dove il ruolo preponderante dell'associazionismo come forza politico-sociale era già stato messo in luce da Tocqueville. Scrive Goegg nel giugno 1869: «L'Amérique marche d'un pas résolu dans la voie de la revendication des droits de la femme, et l'ont pent, sans être prophète, prédire qu'elle sera la première, entre tous les pays, à atteindre ce but glorieux dont la société future attend sa rénovation». Indubbiamente, Marie aveva ragione: e la lotta, si può dire, sotto il cielo a stelle e strisce, continua, mietendo talora anche vittime innocenti. Completano il volume una estesa bibliografia e

una serie interessantissima di appendici, una selezione oculata degli articoli che Marie Goegg scrisse per il periodico *Le Droit des femmes*, tra il 1869 ed il 1870, anni cruciali per il movimento femminista in tutta Europa, che, dopo gli importanti avvenimenti del 1868 (anno davvero chiave) si avviava verso i dissidi interni che porteranno a scissioni ed incomprensioni che segneranno tutto il futuro del movimento stesso.

(Anno XXXII n. 3, 1999)

## NOVECENTO

LEPENIES W., *Melanconia e società*, trad. it. di F. P. Porzio, Napoli, Guida, 1985, pp. 320.

*Melancholie und Gesellschaft* venne pubblicato nel 1969 dal giovane Lepenies, non ancora trentenne, attualmente docente di sociologia presso la *Freie Universität* di Berlino. Nel libro, a contatto con un materiale specifico e ambiti temporali definiti, vengono gettate le basi dei suoi due più importanti lavori metodologici: *Kritik der Anthropologie*, scritto in collaborazione con H. Nolte, e *Soziologische Anthropologie*, entrambi pubblicati nel 1971.

A Lepenies, come afferma subito, non interessa dare una definizione scientificamente accettabile e conclusiva dello stato patologico che ha preso storicamente il nome di “malinconia”, né caratterizzare nel senso di un’antropologia metastorica (medico-psicologica, antropologica) i tratti determinanti del soggetto malinconico. Questi scopi furono già perseguiti, più o meno consapevolmente, in una lunga tradizione che comincia addirittura con un testo attribuito ad Aristotele, passando attraverso Burton, per arrivare alle prospettive scientifiche, già più affini ad un Lepenies, degli studiosi della scuola di Warburg. Il sociologo si preoccupa piuttosto di verificare l’interazione tra individuo (definito malinconico) e società; e distinguere tra un uomo di genio, che probabilmente in ogni epoca sarebbe un “malinconico”, e uomo comune, che arriva alla malinconia, spesso, proprio a causa di una determinata configurazione socio-politica dell’ambiente esterno, a lui (o alla classe di cui fa parte) particolarmente ostile.

La ricerca dunque da un lato si configura come proficuo confronto con le teorie sociologiche contemporanee, che prendono variamente in esame la malinconia come forma di anomia: quella di Merton, ad esempio, che tende a individuare la malinconia come carattere del tutto soggettivo, liberando la società da (quasi) ogni influenza dannosa sul soggetto, e quindi sgravandola di responsabilità. Dall’altro lato, il materiale documentario di cui Lepenies si serve è quanto mai eterogeneo: testi letterari, diaristici, oppure opere filosofiche,

economiche, della letteratura utopistica, medica e psicologica. Questa apertura non pregiudiziale ad ogni sorta di documento, e quella certa flessibilità metodologica volta ad individuare il valore di verità del documento nei modi che sono ad esso più propri, danno un grande fascino al libro. Lepenies stesso auspica una interdisciplinarietà maggiore nelle ricerche storico-antropologiche, e si augura che cessi presto quel *habitus* pseudoscientifico che fa «vedere nella vicinanza alle altre scienze ... un pericolo per la propria autonomia». Questa singolare ricerca di sociologia dei sentimenti, che manifesta affinità e debiti, per altro riconosciuti, con quelle di Elias e Mannheim, prende in esame il comportamento malinconico *grosso modo* a cominciare dall'inizio dell'età moderna.

La parte centrale, la più interessante, almeno ai nostri occhi, riguarda proprio il XVIII secolo. Nel terzo capitolo, intitolato: «Origini della malinconia borghese – La Germania nel XVIII secolo» egli prende per la prima volta in esame il carattere malinconico come esteso e proprio di una vasta categoria di cittadini, anziché di un singolo isolato. Si vede bene come in questo caso un particolare atteggiamento, esteso capillarmente, possa avere un grande rilievo anche dal punto di vista politico. Generato in parte dalle ansie riformistiche a due secoli da Lutero ampiamente per molti aspetti deluse, e in parte dall'esclusione in cui si trova gran parte della borghesia tedesca dalla gestione della cosa pubblica, il sentimento della malinconia diviene a sua volta co-generatore di infiniti scritti, epistole, diari, e riflette e provoca il diffuso *ressentiment*.

Parallelamente, assume uno statuto linguistico definitivo, e si insinua sempre più tra le anime, quel sentimento così affine alla malinconia, e altrettanto nefasto, che è la *noia*. Il XVIII secolo, cessato il fervore illuministico che aveva vivacizzato almeno parte dell'Europa, appare sempre più come un secolo che si chiude nello sconforto, e che, politicamente, fa già presagire la Restaurazione. Questo sconforto, questa rassegnazione che ha i tratti della malinconia, vennero già avvertiti, tra l'altro, da Wilhelm von Humboldt, nel suo scritto sul XVIII secolo, e ancor più profondamente dal giovane Dilthey nei suoi diari. La rassegnazione tedesca, il suo filisteismo e la sua incapacità di agire, in gran parte in relazione con la malinconia, susciteranno poi l'ira sdegnata di Marx. La malinconia, forse, è tra i fattori che hanno dato origine, per Lepenies, ai grandi sistemi filosofici dell'idealismo;

singolare rovesciamento di Adorno, che vedeva invece nell'ira l'origine dell'Idealismo, almeno di quello di Fichte. Da tali fattori, però, nacquero anche le concrete premesse per un suo superamento nella sfera dell'azione.

(Anno XIX n. 2, 1986)

WALTER LUPI F., GENOVESE R., PANELLA G., VARNIER G.,  
*Tra scetticismo e nichilismo. Quattro studi*, Pisa, ETS editore, 1985,  
pp. 158.

Nati da un seminario tenuto all'Università di Pisa nell'anno accademico 1981/82, i quattro saggi raccolti nel volume rappresentano un tentativo originale di accostarsi, con approccio del tutto scientifico, a momenti della storia del pensiero riguardanti in qualche modo lo «scetticismo», il «nichilismo» e la loro reciproca relazione, per altro non pacificamente accettata da altre Scuole di pensiero. Già la scelta dei filosofi (Montaigne, Hume, Hamann) ove si escluda uno Jacobi trattato senza ombra di misticismo, ma come figura che riceve la sua luce più profonda dalla critica che le rivolse Hegel, conduce su piste insolite rispetto alla tradizione storiografica, che tende a privilegiare personalità forse più centrali ma ugualmente più strumentalizzabili del pensiero cosiddetto “nichilistico”, da Pascal a Nietzsche fino ad autori di provenienza non immediatamente filosofica.

Il nichilismo viene qui, per così dire, del tutto “secolarizzato” e il «nulla» deprivato della sua aura mistica e realmente annichilente (elementi conservati anche qualora si opti, dopo la divisione nietzscheana tra nichilismo «passivo» ed «attivo», per il secondo – «Entscheidung aus dem Nichts geboren» per usare le parole di Carl Schmitt) visto come prodotto non secondario, superabile e comunque privo di grande fecondità teoretica di un determinato movimento del pensiero, lo scetticismo, i cui restanti prodotti, a loro volta, devono essere superati, hegelianamente, ovvero “inverati”; mantenendo poi inalterata, per taluni casi, la validità delle procedure.

Il primo dei quattro studi, *Montaigne o il mattino degli spiriti liberi* di F. Walter Lupi analizza l'influenza dello scetticismo montaignano, il primo che si presentò solidamente fondato in epoca moderna, per la sua dottrina morale e per l'atteggiamento nei confronti della divinità. Singolare risultato dell'indagine è la dimostrazione della possibilità di una rivalutazione *rinascimentale* del soggetto anche in un universo radicalmente scettico, pur non rinunciando ad una accettazione, non dal punto di vista razionale quanto da quello soggettivo, fideistico (*deus definiri nequit*) del Cristianesimo. Una qualsiasi dimostrazione razionale e necessaria di stampo scolastico dell'esistenza di Dio

porterebbe in una sorta di paradossale quanto inevitabile rovesciamento, alla *posizione* del nichilismo: « ... dopo Montaigne, l'ontologia 'si confonde con l'invenzione del discorso della mia vita, l'invenzione della mia vita come discorso (o favola). Il luogo ontologico, il luogo della sostanza, è il luogo da dove io enuncio questo discorso' (citato da J. L. Nancy, *Ego Sum*, Paris, 1979, p. 120). Il che significa approdare alla consapevolezza che è l'io-sostanza (il soggetto), a legittimare, a provare esistente Dio. Invertendo l'ordine del noto apologo nietzscheano, per sentire dire nuovamente "Io sono la verità" il mondo vero doveva forse diventare una favola letta e dimenticata» (p. 48). È significativo come Jacobi arriverà più tardi a disegnare – avversandola –, in modo simile la strada verso il nichilismo dello spinozismo, nonché dell'Idealismo inteso come spinozismo rovesciato, che si esaurirebbe in una sorta di autoriproduzione continuata di determinazioni intellettuali che si negano l'una l'altra senza né origine né fine.

Nei due saggi centrali, *Hume e la filosofia antropologica* di R. Genovese (autore anche della prefazione al volume) e *Da Hume a Hamann* di G. Panella vengono analizzati rispettivamente la progressiva antropologizzazione della filosofia, processo in cui Hume ebbe notevole parte, e, nel secondo, tra l'altro, il singolare fraintendimento del termine *belief* da parte di Hamann e Jacobi, che lo tradussero con *Glaube* e lo misero a fondamento di una nuova filosofia della fede, in una sorta di *error* (più o meno) *felix*. Tanto che si può ora parlare, in sede storiografica, di una linea continua, che pare quasi paradossale, a prima vista, che lega Hume, Hamann e Kierkegaard.

Interessante riportare qui almeno una nota metodologica degli autori, nota che coglie bene lo spirito generale da cui sono nati il seminario e gli studi qui raccolti. Panella, ad esempio, partendo da un celebre passo riguardante il pensiero nichilistico contenuto nel camusiano *Il mito di Sisifo*, afferma che «l' "attacco alla ragione" non va rintracciato tanto nell' "eterno ritorno dell'uguale", o nella "angoscia" kierkegaardiana, quanto nel voler riportare queste categorie dalla dimensione soggettiva in cui hanno valore e forza euristiche al livello oggettivo della connotazione epistemologica» (p. 92). Assimilabili, pur in una visione molto generale, a questa critica possono essere certe frange del pensiero esistenzialistico e nichilistico contemporaneo, che cercano di porre al centro delle proprie teorie affezioni psicologico-sentimentali (e ciò che

ne deriva) che esulano dal momento scientifico. Posizioni, comunque, che sono messe continuamente, e validamente, sotto accusa (si pensi, per restare in ambito nazionale, al recentissimo *Fenomenologia del Novecento* di Lanfranco di Mario, Cadmo 1986).

L'ultimo saggio, di G. Varnier, è dedicato a colui che viene ritenuto, assieme a F. von Baader, il primo ad aver utilizzato il termine *nichilismo* (che si suppone però già presente in filosofi molto anteriori, come l'autore del *de nonismo et nichilismo in theologia*, del 1733, Goetzius), F. H. Jacobi, e all'interpretazione che diede del soggettivismo jacobiano il giovane Hegel. Tuttavia in Jacobi la nozione di *nulla* è alquanto plurivalente (ora estremo risultato del processo speculativo chiuso in se stesso, sia esso razionalistico o idealistico, ora come motivo dello sbigottimento individuale di ascendenza pascaliana di fronte all'oscura infinità che ci attende, in un universo deterministico, dopo la morte) ed il nichilismo è superabile solo fideisticamente, e attraverso una *Vernunft* di cui rimane continuamente incerta la definizione.

Ciò che Hegel dunque rimprovera a Jacobi è il permanere in un soggettivismo esasperato, cosa che lo fa interprete tra i maggiori di ciò che Hegel chiama «principio del Nord», identificando in esso un irrigidimento dell'etica protestante. Tuttavia, anche la visione hegeliana si muove, a ben vedere, su di un piano unilaterale; i problemi che Jacobi apre, più o meno consapevolmente, sono fondamentali per la considerazione del nichilismo, che si rivela proficua solo quando riesce ad andare aldilà delle assolutizzazioni che esso impone. E così per il pensiero scettico, ossia per quel pensiero contemporaneo (si veda ad esempio Giuseppe Rensi, che non a caso è citato qui) che si faccia carico di metodologie “scettiche” senza però erigerle a sistema (cosa che va contro la loro stessa natura). Ugualmente per il nichilismo: per questo l'accettazione del nulla come fondamento, per l'altro quella dell'impossibilità della verità, non dovrebbero costituire la ragione, almeno, per una sempre colpevole *apraxia*.

Per dirla, e per concludere, con le parole della celebre *Lode al dubbio* di Brecht, – che credo si possano integrare con la postilla di Remo Bodei al volume –, bisogna comunque evitare di fare come coloro che «non dubitano per giungere alla decisione, bensì / per schivare la decisione. Le teste / le usano solo per scuoterle ... ».

(Anno XX n. 1, 1987)

MOSSE L., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, trad. it. di D. Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1988, pp. 124.

Il titolo della traduzione italiana del libro accentua l'aspetto polemico e positivamente provocatorio dell'originale inglese, *German Jews beyond Judaism* (1985, Cincinnati, Hebrew Union College Press): come si può infatti parlare di «dialogo», come Mosse fa effettivamente fino alle ultime pagine del libro – *La fine o un nuovo inizio* è il titolo, che non si nasconde un moto di speranza, dell'ultimo capitolo – quando la comunicazione tra due parti ineguali si è conclusa con l'olocausto, tanto da mettere in dubbio che fin dall'origine vi fossero le possibilità di un incontro il cui esito non fosse preordinato?

Tuttavia Mosse dimostra come, dagli anni della prima emancipazione, agli inizi del XIX secolo, fino al completamento di questa con la costituzione weimariana, si fossero presentate delle zone di intesa e di accordo ideologico tra la minoranza ebraica, in fondo esigua, e il popolo tedesco. A partire almeno dall'assunzione a vessillo ideologico per l'integrazione del tessuto sociale del popolo ospite – da parte degli intellettuali dell'alta borghesia ebraica – del concetto di «Bildung» come era stato elaborato nello spirito di tolleranza e in nome di principi liberali prima da un Lessing, poi, compiutamente, da Wilhelm v. Humboldt. L'energia con cui gli intellettuali ebrei più antisionisti avocarono per sé dei principi propri della tradizione neoclassicista tedesca – esemplare la nota ricerca dell'essenza ebraica in Goethe da parte di Benjamin (p. 27) – non è però tale da determinare immediatamente né la direzione in cui si indirizzava politicamente questo recupero, né tantomeno come questa operazione poteva essere compresa dalle gerarchie intellettuali e politiche tedesche.

Spesso, d'altra parte (come nel caso dell'ideale nazionalistico e dell'essenza del «Volk» – quanto di più ostile a ogni integrazione di minoranze, p. 100) si mutuava un principio dall'ideologia tedesca, per rafforzare invece un'identità affatto ebraica, preludio questo di una chiusura ben più radicale. Mosse non tiene abbastanza conto, nel prospettare le occasioni perdute in questo dialogo, del fatto che spesso l'interlocutore principale fosse sordo – e rileva a mio avviso poco il peso che ebbero figure come Emil Ludwig e Stephan Zweig, troppo spesso isolate e in contrasto tra loro – e che – rinunciando l'altro a parte

della propria identità e mutuando principi da esso –, si andasse incontro ad una esigenza troppo unilaterale.

D'altronde, anche soltanto dal punto di vista della storia delle ideologie, all'interno della stessa intelligenza ebraica le divisioni erano tali, per cui la stessa compattezza intellettuale e morale – che avrebbe potuto dare consistenza ad una minoranza esigua fatta per lo più di *outsider* –, veniva meno, scoprendo ancor più il fianco agli attacchi. Attacchi che non potevano comunque essere respinti, ma che in ogni caso trovavano nello sbandieramento dell'ignoranza e della bassezza intellettuale del nemico, fatta dagli ebrei finalmente nel caso dei nazisti –, un'arma troppo debole per non ritorcersi contro di essi. Anche percorrendo con attenzione il rapido e puntuale itinerario proposto da Mosse non si individua, dalla disperazione di respinta di Rahel Varnhagen ai suicidi di Benjamin e Zweig, un momento realmente significativo in cui il dialogo si sia dispiegato nella totalità della conciliazione. Anche i padri della tolleranza che gli ebrei richiamaavano come emblemi e modelli, soffrirono di altre e più poderose rivendicazioni da parte di una intelligenza tedesca poco incline, per altro, all'effettiva emancipazione ebraica. A Kant, ben prima di Hermann Cohen, e non nel senso di un umanesimo cosmopolita, si richiamaava un Fichte, per quanto, nelle *Reden* pregne di spirito tedesco e nazionalismo spesso esasperato ben poco si riconosca più di kantiano, almeno per quel che riguarda il cosmopolitismo. Inoltre, come è non è troppo noto, Fichte non amava gli ebrei, auspicava di tagliar loro la testa, per sostituirla con teste pensanti (e verrebbe da aggiungere, tedesche).

In verità, si deve anche tener conto del fatto, che Mosse non considera adeguatamente, che proprio il tentativo mimetico degli ebrei, che pure era generato dal bisogno e non si accompagnava a molte altre alternative, abbia rappresentato uno dei fastidi maggiori per i pensatori tedeschi di destra, e per i tedeschi in generale: orgogliosi della propria identità, tanto più, quanto più vedevano, un tentativo di assimilazione dei principi costitutivi di essa, da parte delle minoranze.

H. A. Grunsky, ad esempio, fosco teorico nazionalsocialista, affermerà nel 1937: «Wenn Platon seinen *Philo* gehabt hat, Aristoteles seinen *Maimoniden*, Descartes und Giordano Bruno ihren *Spinoza*, Newton seinen *Einstein*, Kant seinen *Cohen*, Hegel seinen *Marx*, Nietzsche seinen *Sigmund Freud*, so wird unsere nationalsozialistische

Philosophie so klar und ungetrübt das Wesen unserer Rasse spiegeln, dass keine Jude mehr sich daran zu vergreifen vermag» (citato da H. Dussort, *L'École de Marbourg*, Paris, 1963, p. 23).

Tuttavia con questo non si intende affatto affermare che, al contrario, una politica di rafforzamento della propria identità e di chiusura avrebbe potuto costituire una valida alternativa – e il Sionismo lo dimostra. Al più, si vuole prospettare questo problema. Problema che si pone dopo la lettura del coraggioso libro di Mosse, che costituisce per certi aspetti il risvolto “positivo” di quella storia narrata con un'ampiezza prospettica maggiore, nel fondamentale libro di Mosse sulla storia del razzismo (trad. it., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Bari-Roma, 1980).

(Anno XXII n. 1, 1989)

SCHNÄDELBACH H., *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a/Main, Suhrkamp, 1987, pp. 290.

Il volume raccoglie gli studi e gli scritti minori di Herbert Schnädelbach, studioso formatosi a stretto contatto con la Scuola di Francoforte, senza d'altra parte riconoscersi tra i Francofortesi più ortodossi, pubblicati dal 1979 al 1986. Essi sono raggruppati in tre sezioni. Nella prima, «Vernunft und Geschichte», vengono discussi, con esemplare chiarezza di linguaggio, i problemi storico-speculativi connessi da una parte con l'intento principale, filosofico, dell'autore, ovvero la costruzione di una «teoria della razionalità» in qualche modo collegata con la teoria critica, ma che sappia confrontarsi con problemi e (nuovi) avversari che quest'ultima ha lasciato per vari motivi intransitati. Dall'altra, quelli che sorgono dall'incontro fecondo tra Illuminismo e nascente storicismo, visti non più come poli dogmaticamente contrari, quanto come movimenti di pensiero che si sono sviluppati in qualche modo in reciproca connessione, nel momento in cui l'Illuminismo diviene «riflessivo», e la ragione stessa viene storicizzata, nel movimento che accompagna quello di razionalizzazione della storia (e qui egli accosta significativamente la critica di Hamann del criticismo di Kant e le posizioni di filosofia della storia di Burke). Vedere dunque storia e ragione come affatto distinti porta per l'autore ad un irrigidimento su posizioni contrapposte, che dà luogo poi a scuole e stili di pensiero ugualmente distanti, che occorre appunto «superare» nel momento in cui questa nuova «teoria della razionalità» si presenta sul campo. E questo avviene riconsiderando anche quei supposti esiti irrazionalistici della teoria critica stessa, di cui occorre individuare la genesi per non ricadere nello stesso pericolo.

Nella seconda sezione, *Drei Studien zur kritischen Theorie*, egli si confronta con Adorno, fornendo un'originale e penetrante lettura della *Negative Dialektik* alla luce della ricerca di una fondazione di una nuova teoria della razionalità – appunto – che non riesce però a vedere gli esiti sperati; il confronto si estende poi a Horkheimer e Habermas, nella cui teoria dell'agire comunicativo egli vede uno degli esiti possibili della teoria critica, non il solo, e comunque un tentativo coraggioso e storicamente inevitabile di confrontarsi con zone di pensiero troppo spesso trascurate dai primi Francofortesi. Tuttavia la

grandezza dello sforzo non garantisce ancora, per il filosofo, la positività o la compiutezza del risultato. «Kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus – dies ist ein Ziel, das sich selbst Habermas setze; es sind Zweifel erlaubt, ob er es erreicht hat» (p. 259).

Concludono il libro tre *Streitschriften*.

Una contro Feyerabend, un altro critico nei confronti dell'«epicureismo» in cui l'autore vede immersa la gioventù accademica tedesca, e una, «Morbus Hermeneuticus», che attacca un fenomeno filosofico certo ben più complesso di quanto il teorico tedesco non voglia farlo apparire (e penso che egli si riferisca più che altro a certi esiti di questa corrente); tuttavia esso suona come un appello per certi aspetti coraggioso all'autonomia del pensare: «Im übrigen soll man *philosophieren* – im *Gespräch miteinander und mit der Tradition* – und immer daran denken, daß die Lösung der philosophischen Fragen, die uns bedrängen, *für uns* und *von uns selbst* abhängt und niemandem sonst».

Appello che ci ricorda quello che ripeteva ancora il vecchio Kant, nella *Logik* del 1800 edita da Jäsche, e che evoca uno dei motivi chiave anche di questo volume: «Chi vuole imparare a filosofare deve invece considerare tutti i sistemi della filosofia solo come *storia dell'uso della ragione* e come oggetti d'esercizio del suo talento filosofico. Il vero filosofo deve dunque, in quanto pensatore in proprio, fare un uso libero e autonomo della ragione e non un uso servilmente imitativo» (Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Bari-Roma, 1984, p. 20).

(Anno XXII n. 1, 1989)

*La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. IX-236.

Il volume, che raccoglie contributi di studiosi prevalentemente legati all'Università Cattolica di Milano, rappresenta una delle più notevoli e recenti opere collettive dedicate al tema della tolleranza e della libertà religiosa, non solo per quanto riguarda l'ambito scientifico italiano, dove comunque la letteratura sul tema non è abbondantissima (da segnalare c'è senz'altro la meritoria ristampa della classica ed insuperata opera di Francesco Ruffini, Feltrinelli, 1991).

Gli otto studi coprono un arco temporale che dal mondo classico giunge fino al punto nodale nella concezione della libertà religiosa rappresentato da Locke.

Marta Sordi (*Tolleranza ed intolleranza nel mondo antico*) nello studio che apre il volume si sofferma sul mondo classico, particolarmente romano, data anche la difficoltà per la collocazione di simili concetti in quello greco: soprattutto dal punto di vista della tolleranza come concetto di applicazione giuspolitica, le basi per la sua storia futura, dal medioevo fino all'età moderna, vengono poste nel diritto romano, mentre l'idea teologico-politica di *pax deorum* che le fondava cade, insieme alla stessa religione romana, con la progressiva cristianizzazione dell'Impero (ed emergere relativo di concezioni ampiamente "intolleranti" dei rapporti all'interno delle religioni). Manca (ma non era nelle intenzioni dell'autrice) il riferimento al ricupero del mondo romano come modello politico di tolleranza religiosa che fu proprio della tarda età moderna, divenendo quasi un mito che venne presto combattuto (si pensi all'opera di Giuseppe Airenti del 1814, *Ricerche storico-critiche intorno alla tolleranza religiosa degli antichi romani*, che meriterebbe una rinnovata indagine).

Pietro Zerbi (*Medioevo: tolleranza o intolleranza religiosa*) dedica forse troppo poco spazio al problema della tolleranza in Tommaso (vedendolo già in certo qual modo fuori dal medioevo: pp. 25-26): problema interessantissimo, tra l'altro, per i richiami al diritto naturale nell'attaccare determinate pratiche persecutorie e intolleranti (come il battesimo forzato dei bambini ebrei).

Graziella Federici Vescovini dà un quadro complesso e accurato del problema in Niccolò Cusano, che adoperò tra l'altro argomenti a favore della tolleranza religiosa che, fuori dall'aura mistico-religiosa, vennero riutilizzati o comunque riemersero in età illuministica.

Con Carla Gallicet Calvetti (*La tolleranza religiosa in Sebastiano Castellion, antesignano del protestantesimo liberale*) entriamo decisamente nell'età moderna, dove finalmente il concetto di tolleranza e la sua applicazione, ma anche i suoi radicali contrari (e forse proprio per questo), esplodono storicamente e fioriscono nel mondo delle idee. Di notevole interesse anche la riformulazione della distinzione tra «tolleranza teoretica» e «tolleranza pratica» fornita dalla Gallicet Calvetti. Anche in questo caso, sono auspicabili ricerche in proposito che amplino lo spettro dei protestanti “proto-liberali”, dove il monopolio pur giustificato di Castellion oscura un poco altri (come Coorneert), che dovrebbero essere fatti oggetto di rinnovati studi.

Lo studio successivo, di Domenico Bosco, tratta con grande erudizione un altro tema “classico” nella storia della tolleranza europea: *Movimento libertino e tolleranza religiosa*.

Filippo Mignini (*Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*) fornisce un'analisi terminologico-concettuale che illumina la posizione spinoziana, che vedeva nella tolleranza soprattutto il primigenio significato di *patientia malorum*, e quindi un concetto limitativo e potenzialmente antiliberal e discriminatorio: questo spiega peraltro anche il ricorso a Spinoza da parte di pensatori tardosettecenteschi, che promuovevano l'idea di emancipazione politica e civile delle minoranze, e di una libertà religiosa come (diremmo oggi) libertà e diritto fondamentale, di contro ad una tolleranza che prevede per definizione un'autorità assoluta, ed un soggetto meramente passivo della volontà o arbitrio di quest'ultima (vedi ad esempio il ricorso a Spinoza da parte di uno dei teorici della questione ebraica, l'illuminista amburghese Diez).

L'articolo di Mario Sina (*Il cammino di Locke verso la dottrina della tolleranza religiosa*) accentua il rapporto di distacco-progressione di Locke dal giusnaturalismo di Grotius (analizzando le posizioni di quest'ultimo in un'opera fondamentale spesso trascurata, il *de imperio summarum potestatum circa Sacra*). La conclusione tende ad allontanare da Locke il sospetto di scetticismo religioso, accentuando la derivazione giuridica ed umanitaristica, ma anche direttamente politica,

e non relativistica, del suo concetto di tolleranza. Un breve studio soprattutto teorico contro l'idea generale dell'assolutezza della verità etica e teoretica, e contro le pretese che ne derivano, in ambiti anche non speculativi, è il contributo di Adriano Bausola che conclude il volume.

(Anno XXV n. 2, 1992)

MOSSE G. L., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, trad. it. di P. e C. Candela, Firenze, La Giuntina, 1991, pp. 273.

Si tratta di una silloge di nove studi, pubblicati nell'arco di un trentennio, dal 1957 al 1987, e raccolti per la prima volta (da qui anche l'importante presentazione all'edizione da parte dello stesso Mosse, dove vengono messi a fuoco sia i temi dei vari studi sia il legame fra di essi).

Gli studi riguardano quella fase decisiva della storia degli ebrei tedeschi che va dal primo decennio del XIX secolo fino alla caduta di Weimar: una fase idealmente aperta dall'editto di emancipazione – con talune restrizioni residue – di Federico Guglielmo III, sull'onda degli ideali napoleonici, e chiusa dalle leggi razziali naziste, che ponevano fine al breve periodo di totale emancipazione rappresentato dalla repubblica di Weimar. La questione di fondo è quella dell'autocoscienza e della mentalità degli ebrei di fronte all'emancipazione e alla assimilazione, e più in generale quella del rapporto tra ebrei e tedeschi a partire da alcuni momenti chiave della storia politica e ideologica della Germania. Mosse non intende tanto fornire un'ulteriore risposta all'esito tragico di tali rapporti, quanto indicare una possibile linea che porti coerentemente al progressivo deterioramento dei rapporti ebraico-tedeschi nel suo effettivo realizzarsi; ma a partire dalla considerazione, sempre più legittima a iniziare dal sorgere del grande movimento nazionalistico, che gli ebrei siano stati sempre visti dai tedeschi come «altri», come «diversi», una categoria esemplarmente sviluppata da Hans Mayer per il momento letterario-ideologico (e di Mayer non è irrilevante, anche qui, l'eco).

Gli ebrei, quindi, non hanno finalmente alcuna corresponsabilità nelle oscillazioni della sorte che il popolo tedesco, in cui raramente si identificheranno del tutto, per quanto spesso tentino di farlo, riserva loro. Ma gli studi documentano proprio i modi e le ritrosie – degli uni e degli altri – con cui avveniva o di volta in volta stava per avvenire l'assimilazione. A partire dalla fine del Settecento – con la nascita di una classe media virtualmente accomunata da un'identità di valori e da una parità di peso economico – gli ebrei, nelle loro punte intellettuali rappresentate dalla *Haskalah* e dai suoi organi di propaganda, in gran

parte ancora tutti da indagare, come la rivista *Sulamith*, sono impegnati in un duplice tentativo.

Da un lato, l'appropriazione dei valori tedesco-borghesi, humboldtiani, della *Erbauung* (edificazione), della *Veredelung* (raffinamento estetico-morale) e finalmente della *Bildung*; dall'altro, l'abbandono di gran parte dell'apparato rituale e finanche linguistico della tradizione rabbinica e postmosaica, visto come un retaggio di tempi oscuri, di superstizione religiosa e parallela minorità politico-giuridica. Ideali romantici, addirittura quello del *Volk*, convivono al limite della contraddizione, per i primi decenni del secolo, con posizioni illuministiche, tanto che Lessing rimarrà per più di un secolo l'immagine ideale di una possibile riconciliazione e armonia tra essi ed i tedeschi.

Tuttavia, con il sorgere del nazionalismo prima, e, legato a doppio filo col primo, dell'antisemitismo razzistico dell'ultimo trentennio del XIX secolo, gli ebrei vedranno chiudersi molte prospettive che s'erano aperte loro (o che si illudevano che si fossero aperte) tra la fine del Settecento e l'inizio del secolo nuovo. Ostinati nel volersi riconoscere in posizioni che erano loro potenzialmente ostili, i miti *völkisch* prima di tutto, pronti ad abbracciare un liberalismo socialisteggiante che era ormai puramente ideale, e lontano dalla vera prassi politica liberale, ma disposti perfino a morire nelle trincee della "grande guerra", dove si illudevano che si sarebbero cameratescamente uniti con i commilitoni tedeschi, gli ebrei appaiono sempre più disperatamente attaccati ad una germanicità che non era la loro, ma che avrebbe potuto costituire un'ancora di salvezza individuale come collettiva.

All'interno dell'ebraismo stesso, tuttavia, vi sono posizioni affatto divergenti, documentate proprio dal coevo movimento sionista. Le divisioni comunque all'interno degli Ebrei tedeschi non rappresentavano certo una debolezza, che, avrebbe potuto giustificare sia le teorie che le forme inusitate della loro progressiva marginalizzazione e del loro sterminio.

Il libro di Mosse avrebbe dovuto forse indagare anche altri aspetti della cultura ebraica assimilazionista di questo periodo, cercando di approfondire alcune questioni; ad esempio, è singolare il richiamo che attraversa tutto l'Ottocento, a pensatori come Kant, Fichte e Schleiermacher; ad esempio, a metà del secolo gli ebrei che entravano nel movimento socialista vi portarono ideali di umanesimo, e di eticità-

rispettabilità (*Sittlichkeit*) mutuati esplicitamente da Kant (p. 89); mentre sionisti come Herzl e parzialmente Nordau vedevano in Fichte un pensatore cui far costante riferimento, per il modo in cui aveva «unito una viva coscienza nazionale all'interesse per la libertà dell'uomo e alla consapevolezza che, combattendo per la loro indipendenza nazionale, i tedeschi combattevano anche per la libertà e l'indipendenza di tutto il genere umano» (p. 17).

Ancora più frequenti i richiami all'ideale comunitario di Schleiermacher, alla sua «moralità della classe media», rinnovata etica protestante del lavoro, della misura, del legame comunitario (p. 30-31). Tuttavia, a parte l'incertezza delle posizioni di Kant, resta il fatto che gli ebrei dovevano richiamarsi a figure, come Fichte e Schleiermacher, che non avevano alcuna simpatia per loro: ovvero, rimane piuttosto oscura una simile contraddizione, che si dovrebbe chiarire in qualche modo, poiché quegli ebrei che si richiamavano a Fichte e Schleiermacher *molto probabilmente sapevano* che questi ultimi non mostravano alcuna simpatia per il popolo di Israele.

Un altro tema, che forse Mosse, nel suo intento di scrivere una storia della mentalità ebraica nel corso di più di un secolo, avrebbe potuto tener presente, è la storia del capitalismo ebraico, che servì, forse molto più delle ideologie accettate o elaborate, a condizionare tale mentalità stessa, e non solo tra i finanziari ebrei, ma anche tra coloro che non facevano parte di quelle *élite*. Ma si tratta di ricerche ulteriori, per cui il libro di Mosse, lungi dall'escluderle, prepara ampiamente il terreno.

(Anno XXV n. 3, 1992)

MANUEL F. E., *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, pp. 357.

L'ultimo lavoro del grande storico delle idee americano, autore di studi fondamentali sul pensiero utopico, sull'ideologia francese tra Sette e Ottocento, sul Settecento religioso (e molti altri), nato a Boston nel 1910, ci presenta, per più rispetti, come originale e di godibilissima lettura, e tocca un tema la cui vastità – a tacere di altre e comprensibili difficoltà – ha fatto sì che venisse solitamente affrontato solo riguardo ad aspetti e personaggi particolari. In tal senso, esso appare meno come un'opera conclusiva che non nella forma d'un stimolante invito ed un essenziale viatico per affrontare nuove e più particolareggiate indagini.

Da Pico della Mirandola a Renan e Gobineau e dalla scoperta dei rotoli del Mar Morto a David Strauss, Manuel analizza la prospettiva con cui l'Occidente cristiano, cattolico e quindi protestante, ha guardato agli ebrei nella loro totalità: la loro storia, la loro lingua e la loro religione, la loro presenza stessa come nazione errante o altrimenti "stato nello stato" nell'Europa moderna.

Le molteplici e affascinanti sfumature di tale sguardo, più o meno interessato, più o meno diretto e libero o carico di pregiudizi, vengono lette, certo, a campione e non a tappeto – impresa quantomai ardua per un singolo studioso – e, come ammette lo stesso Manuel, impressionisticamente. Un itinerario tuttavia, lentamente, si viene formando, tanto che le caratteristiche dello sguardo "cristiano" verso gli ebrei divengono finalmente cifre che fanno comprendere più i mutamenti dello spirito e della cultura occidentale, in genere, che non i veri e propri termini dell'oggetto, tutt'altro che passivamente relegato nel passato, di tale osservazione stessa. L'opera di Manuel cresce libera dal limite pregiudizievole (per lo storico) di voler considerare tale sguardo come incanalato nei poderosi solchi di "anti- e filosemitismo", giudeofobia o giudeofilia. Vi giocano un ruolo essenziale l'antiquaria e quindi le scienze dell'antichità, fin dal momento in cui viene riconosciuta come caratteristica dell'umanista perfetto la conoscenza, accanto al greco e al latino, dell'ebraico biblico; nella prospettiva, eccitante per ogni spirito curioso a partire dal Rinascimento e ancor prima, che con tale cultura (al contrario che con le altre due, spesso

solo artificialmente richiamate in vita) potesse esservi dialogo vivo, e perché no salace dialettica e reciproca ammirazione.

Il volume si compone di undici capitoli, le note sono essenziali, e alla fine è posto un singolare corredo iconografico. Partendo dai dadi ebraisti nella Spagna prima della cacciata, Manuel passa attraverso Pico e Reuchlin, Lutero e Münster, i Buxtorf e Bartolucci, i deisti inglesi e i *philosophes*, Guénée e Grégoire; dedica poi ampio spazio alla *Aufklärung*, da Michaelis a Dohm e Mendelssohn fino a Herder; per arrivare all'ultimo capitolo, *The Aftermath of Liberation*, che si spinge nel diciannovesimo secolo e idealmente alla preistoria dell'Olocausto. La somma di sapere e citazioni che è condensata nel libro è impressionante. A fronte di ciò, può apparire insignificante e pretestuoso segnalare inesattezze e soprattutto lacune: la stessa vastità del disegno prevede queste ultime *ex se*, naturalmente.

Tuttavia, qualche osservazione si impone. Per alcune, importantissime personalità, le brevi note biografiche si rivelano erranee e fuorvianti: è il caso di Biagio Ugolini, figura centrale dell'ebraistica europea del XVIII secolo, che viene ancora identificato come “Blasio Ugolino” e ritenuto ebreo convertito, nonostante la ricostruzione della sua biografia fatta da Salvatore Rotta (ma purtroppo, e troppo spesso, *italica non leguntur*); per quel che riguarda invece De Rossi, la sua figura viene ingiustamente limitata a contributi marginali. Suona alquanto sorprendente definire il progetto di Dohm «soluzione finale»: sia perché ricorda ben altro esito dei rapporti ebraico-tedeschi, sia perché l'opera di Dohm si colloca in un contesto generale di riforme settecentesche che non ambivano a rappresentare alcuna “soluzione finale”, e ha radici non episodiche. Ugualmente, le relazioni franco-tedesche e le trasformazioni degli argomenti per l'emancipazione di Dohm da parte di Mirabeau (cui viene dedicata scarsa attenzione) e soprattutto di Grégoire avrebbe dovuto esser maggiormente sottolineata; come del resto, i rapporti tra ebraistica e teorie politico-religiose riguardo agli ebrei nel Settecento italiano, da Paolo Medici (costui veramente un convertito) a Bernardo De Rossi, fatte oggetto degli studi eccellenti di Fausto Parente. Uno spazio forse maggiore avrebbe meritato Eisenmerger e accanto a lui, Schudt, e Wagenseil, i cui titoli apparentemente giudeofobi (*Tela igna Satanae*) nascondevano contenuti opposti, ed erano concepiti per aggirare la censura; mentre il libello di Toland del 1714 in favore della naturalizzazione degli ebrei in

Inghilterra appare anche qui sopravvalutato. La topica dei trattati *de republica judeorum* del XVII secolo (quello importantissimo di Conring viene solo citato) andrebbe forse considerata nel rapporto tra trattatistica sullo stato contemporaneo e sui suoi modelli classici, accentuando l'artificiosità delle costruzioni (ecco un tema ghiottissimo, peraltro, per future ricerche, essendo, a quanto ne so, questa trattatistica ricchissima ed inesplorata).

La questione centrale sollevata dal libro e a cui si riferiscono più o meno queste mie spigolature, è soprattutto una. Ovvero, il nodo problematico rappresentato dalla letteratura ebraistica antiquaria ed erudita, nelle sue molteplici forme e tradizioni, nel rapporto che essa instaura con gli scritti ideologici non specialistici, rapporto che dà luogo a creature “miste” come l'opera di Eisenmerger, ma anche a scritti decisamente filoebrei come il progetto di Dohm. Espresso altrimenti: se, in che misura l'ebreo proiettato in una dimensione storica e cristallizzato in essa dalla ricerca erudita storica e linguistica, filosofica e religiosa, protoantropologica e protocomparativistica (come Montesquieu e Michaelis) viene messo a confronto con l'ebreo contemporaneo, il popolo senza stato, il problema eterno degli stati moderni in formazione e formati fino a tutto il XIX secolo?

Certamente, gli autori che si interessavano all'ebreo “reale”, suggerendo soluzioni ai regnanti che non sapevano trovarne da sé, o al popolo cristiano o agli ebrei stessi, molto traevano dall'ebraistica vera e propria, almeno se erano accorti e non erano mossi da meri motivi propagandistici, nell'una o nell'altra direzione. Certo, le loro conoscenze erano di seconda mano, e soprattutto si riferivano a nozioni esse stesse riferite a situazioni passate; in misura diversa, in tutta Europa il mondo ebraico era in movimento, e, per quanto possa sembrare ovvio, non era più il mondo biblico, ma neppure quello medioevale.

Per fare solo un esempio: lo stesso Dohm avvertì ad un certo punto il proprio progetto come insufficiente, proprio perché le sue nozioni sul vero assetto di una comunità ebraica in epoca contemporanea erano vaghe: scrisse dunque una terza parte dell'opera, almeno così afferma, in cui trattava, a partire dalle proprie esperienze, della vita di una comunità ebraica e della sua evoluzione e “modernizzazione” nel tardo Settecento.

Altri autori, poi, seguivano in tutto e per tutto fonti di seconda mano, nelle loro ricostruzioni più o meno strumentali; o, addirittura, si affidavano ai voli della loro fantasia, anche nel Settecento: e il capitolo dedicato ai *philosophes* (Voltaire, Holbach, Diderot, Rousseau e Montesquieu: una singolare sequenza) ampiamente lo dimostra. In realtà, mi par che vi sia una frizione e un divario più netto di quanto non intenda Manuel tra la ricerca erudita - e i suoi spesso dottissimi ma altrettanto isolati cultori - e la letteratura ideologico-politica o anche solo filosofica: l'oggetto "ebraismo" peraltro riproduce questa cesura, nel momento in cui si differenzia nettamente tra ebraismo biblico, passato, ed ebraismo contemporaneo.

Che poi lo sguardo sull'uno scivoli in quello sull'altro e vi si confonda, è certo ampiamente dimostrabile, ma per casi particolari, ancora per tutto il Settecento: anche quest'ultima, tuttavia, è ipotesi che deve essere ancora ampiamente dimostrata.

(Anno XXVI n. 3, 1993)

GILBERT M., *Atlante di storia ebraica*, trad. di V. Lucattini Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1993, pp. 125.

Opera di estrema utilità per la storia dell'ebraismo, ma non solo per quella, l'*Atlante* di Gilbert offre, tra l'altro, un quadro delle migrazioni del popolo ebraico dai tempi della Mesopotamia fino allo stato di Israele dei nostri giorni. Si tratta di ben 123 cartine, che vanno dalle prime migrazioni nel 2000 a.C., fino al mondo ebraico nel 1991, anno dell'ultima edizione inglese del fortunato *Atlante*. Come tutte le opere di vasto respiro cronologico e geografico, certamente l'*Atlante* avrebbe bisogno di numerose revisioni ed integrazioni, a partire dagli (innumerevoli) lavori di storia ebraica che contribuiscono a chiarire la visione di singoli aspetti. Alcune cartine, inoltre, non vanno oltre la curiosità (ad esempio la numero 66 - «La leggenda dell'ebreo errante» – in cui sono rappresentate tra l'altro le città in cui qualcuno si autodefinì «ebreo errante», come Avignone nel 1784 – ma anche Zermatt – come città in cui si diceva avesse vagato in età medioevale l'ebreo errante stesso).

Altre cartine, come la 59, sull'emancipazione degli ebrei europei 1789-1918, ignora una moltitudine di comunità e situazioni. Altre ancora offrono in compenso visioni della diaspora estremamente singolari (ad es. la 92, sul noto esperimento sovietico di Birobijian dal 1928 al 1948; la 107, «altre possibili Sion 1652-1946»; la 45, «tipografie ebraiche 1441-1860», con mancanze però per l'Italia, dove è presente Soncino, ma non sono presenti Reggio Emilia – pensiamo ad Anania Coen soprattutto – e Mantova). Un libro dunque utilissimo, (ma integrabilissimo da parte dello studioso) nella felice tradizione anglosassone degli atlanti storici, purtroppo in Italia spesso limitati alla divulgazione o ai testi per l'insegnamento inferiore.

(Anno XXVII n. 2, 1994)

LORENZINI S., *Il rifiuto di un'eredità difficile. La Repubblica Democratica Tedesca, gli ebrei e lo Stato di Israele*, Firenze, La Giuntina, 1998, pp. 284.

È difficile parlare del rapporto tra ebrei e tedeschi dopo Auschwitz. Ma ancor più difficile ed inquietante è affrontare la storia di questo rapporto scegliendo un luogo particolare, con una storia a sé, la defunta Repubblica Democratica Tedesca. Sappiamo che la Repubblica Federale Tedesca e l'Austria, gli altri due frammenti maggiori e propriamente "germanici" del Terzo Reich, cercarono di avvicinarsi agli ebrei e allo Stato di Israele, anche se in modi diversi e spesso anche ambigui. Il peso della coscienza, dei sei milioni di morti nei campi di concentramento, è sempre stato avvertito, e non poteva essere diversamente.

Diverso il caso della Repubblica Democratica Tedesca, stato del Patto di Varsavia, assoggettato ben più di altri stati comunisti al giogo sovietico. Per la prima volta una ricercatrice italiana, Sara Lorenzini, studia, con grande dovizia di fonti e acume interpretativo, le tappe di una vicenda ambigua, chiaroscurale, in cui il peso del passato spesso mal si concilia con le esigenze della politica presente. Lorenzini mostra bene quanto sia difficile rifiutare il peso di un'eredità pur difficile, per fare un gioco di parole a partire dal titolo del libro. Soprattutto mostra bene su quali linee, eterodirette spesso da Mosca, la politica di Berlino venne condotta nei riguardi degli ebrei e dello Stato di Israele.

L'antisionismo tipico dei Paesi comunisti ebbe una sua lunga predominanza, nella DDR, unito però, pericolosamente, ad elementi antisemiti, che tutti (o quasi) credevano ma soprattutto *dicevano* scomparsi con la fine della guerra, la caduta del Nazismo e gli ideali umanitari che parvero trionfare in tutta l'Europa, democratica o comunista, all'indomani di Yalta. Il libro dimostra quanto fu fallimentare, per i governi tedesco-democratici, il tentativo di mostrare, agli occhi del mondo, la presunta conciliabilità tra antifascismo e antisionismo.

Il regime comunista tedesco esigette dagli ebrei, moralmente e materialmente, un prezzo notevolissimo, nel momento in cui rifiutò di onorare le richieste di risarcimento per i danni di guerra e delle deportazioni, guadagnandosi la definitiva ostilità israeliana. Tutto ciò si

inseriva bene in quel ridicolo – se non fosse tragico – tentativo dei tedeschi dell'Est di distanziarsi dal comune passato nazista, nell'idea che chi aveva scelto il comunismo fosse la parte migliore della nazione, che già aveva subito, e non contestato, l'oppressione nazista.

Solo nel 1990, alla vigilia della riunificazione, l'ultimo parlamento tedesco orientale parve orientarsi verso un riconoscimento delle proprie colpe, ed anche verso un atto di scuse da rivolgersi agli ebrei come nazione, e come singoli individui. Ma è chiaro che il superamento dell'esperienza nazista non era compiuto del tutto, neppure nel momento in cui si realizzava, assai rapidamente nella sua fase conclusiva e determinante, il superamento di fatto dell'esperienza comunista, durata mezzo secolo nella Germania orientale. Mezzo secolo in cui i pochi ebrei superstiti sul territorio della Germania orientale non se la passarono affatto bene, a dimostrare, ancora una volta, come le linee di continuità tra dittatura nazista e dittatura comunista, al di là della contrapposizione illusoria dei colori, si presentino molto più spesse di quanto non sia sembrato agli storici fino a pochi decenni, o addirittura pochi anni fa.

Lorenzini è imparziale nel trattare una materia scottante, ma il suo libro alla fine contribuisce a demolire i residui dubbi riguardo al modo in cui nei regimi comunisti nati dopo il 1945 vennero considerati gli ebrei, e venne effettivamente trattato, a livello diplomatico, lo Stato di Israele. Antisionismo e antiamericanismo facevano ovviamente tutt'uno. Ma è inquietante il modo in cui sulle vecchie radici di pregiudizio, sfociate nel nazismo, si inserirono i sentimenti popolari, e le direttive politiche, anche in un contesto socio-istituzionale del tutto nuovo. Aprire una finestra di questo tipo sul passato più recente significa anche domandarsi quale peso avrà l'antisemitismo e razzismo orientali nel bilancio della società tedesca dopo l'unificazione.

(Anno XXXI n. 3, 1998)

SEGRE, B. *La Shoah. Il genocidio degli ebrei d'Europa*, Milano, Il Saggiatore, 1998, pp. 127.

La più vergognosa vicenda del nostro secolo che si chiude, e, forse, di tutti i tempi, certo non manca di narrazioni; opere storiografiche, letterarie, memorialistiche, documentaristiche, per citare solo alcune categorie, ci offrono un quadro ormai vastissimo del genocidio perpetrato dai nazisti e dai loro alleati sparsi in tutta l'Europa, occidentale, centrale, orientale, e in Italia. Tra queste opere si segnala il breve testo di Segre.

In poco più di cento pagine, lo studioso milanese ci dà un quadro preciso, icastico, straordinariamente documentato dell'ideologia, dei modi, delle forme e dell'effettivo svolgersi in una inaudita spirale di terrore ed orrore, dell'Olocausto, la *Shoah*, che in ebraico significa distruzione, catastrofe, termine ormai entrato nell'uso corrente. Il quadro storico brilla per precisione, concisione ed aggiornamento bibliografico, fornendo anche un'utilissima bibliografia, ed un chiaro glossario, insieme a poche, ma drammatiche illustrazioni.

Una prima parte del libro è dedicata alla genesi del nazismo e della sua ideologia razzistica e antisemita; una seconda, ed ultima parte alla memoria, immediata e spesso ideologicamente condizionata, del genocidio, alle sue rimozioni e ai suoi ritorni alle connivenze, da Salò a Vichy al non intervento degli Alleati, una storia quest'ultima, come scrive acutamente Segre, fatta di «atti non compiuti, interventi non operati, appelli non uditi o mai pronunciati». Ad uno ad uno, come dinanzi ad un tribunale, Segre convoca i carnefici, i sopravvissuti e coloro che di entrambe le parti hanno narrato le penose vicende, raggiungendo un difficile equilibrio, una ponderata decisione, nel giudicare secondo i meriti e le colpe.

Se è vero che i peccati anche e soprattutto per la morale cattolica, si distinguono in parola, pensiero, opera ed omissione, attorno agli artefici ed i carnefici Segre evoca tutto un mondo di collaborazionisti, di ipocriti e di silenti che, grazie al loro tacere, alla loro ignavia, e l'esempio, per quanto controverso, di papa Pio XII vale per tutti, non impedirono (non avrebbero comunque potuto farlo) e ma di fatto non contestarono il genocidio, o non lo fecero abbastanza.

Sono descritte con imparzialità le colpe di cattolici e protestanti, di collaborazionisti e di neutrali e di razzisti antisemiti dell'ultima (o penultima) ora come Benito Mussolini. Il quale, occorre ricordarlo, come fa Segre riprendendo le tesi di Sarfatti del 1994, agì liberamente nell'emanare le infami leggi razziali del 1938, e non, come troppo comodamente si è quasi sempre sostenuto, perché così gli fosse stato imposto da Hitler. Segre, pur attento ed equilibrato storico, lascia trasparire l'emozione di ognuno di noi, storico, lettore, o semplice essere umano, dinanzi all'incredibile e indicibile che si è consumato ad Auschwitz, Treblinka, Sobibor e altri sinistri luoghi di una non troppo remota, né geograficamente né cronologicamente, topografia dell'orrore. Emozione e stupore, soprattutto se si guarda alla tradizione della cultura tedesca, che ha giganteggiato in Europa almeno a partire da Kant e Goethe, per giungere alla grandezza dell'arte, della filosofia, della letteratura della Repubblica di Weimar. *Cosa è veramente successo?* ci chiediamo ogni volta che leggiamo pagine come quelle di Segre.

O ancora, e soprattutto, *come è potuto succedere?*: «Il campo di Buchenwald occupa uno spazio seminascosto su una collina boscosa che si affaccia sopra il romantico panorama della città di Weimar. Dove lo sguardo di Goethe si posò innumerevoli volte, i nazisti incarcerarono duecentocinquantamila persone, in grandissima maggioranza ebrei ma anche zingari e oppositori politici; [...] morirono di fame, di stenti, o furono uccisi in vario modo sessantacinquemila prigionieri, compresi molti bambini vittime di esperimenti medici compiuti senza anestesia». Queste le parole di apertura di Segre, che ha scritto un libro introduttivo ed insieme, nei limiti del formato e delle intenzioni, esaustivo su questa pagina oscura del Novecento, il secolo che ne conta di più nella storia.

Come tutti gli ottimi libri brevi o lunghi che siano, nel rispondere a molte domande e nell'offrire un quadro sinottico precisissimo, esso evoca anche questioni e interrogativi cui forse nessun libro, in questo caso, potrà mai dare adeguata risposta.

(Anno XXXI n. 3, 1998)

*Integrazione ed identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, a cura di M. Toscano, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 267.

Raramente i volumi che nascono come atti di convegno riescono così stimolanti interessanti e ben scritti come questo *Integrazione e identità*, che si pone il compito non facile di analizzare, in modo comparativo, le due principali vicende degli ebrei nell'Europa occidentale tra Sette e Novecento. Apparentemente, le due storie, quella italiana e quella tedesca, sembrano assai lontane. Gli ebrei in Germania sono in numero dieci volte maggiore almeno rispetto a quelli in Italia, elaborano dottrine politiche e religiose all'avanguardia, dall' "illuminismo ebraico" a partire da Mendelssohn nel Settecento, al sionismo, con Herzl, alla fine dell'Ottocento; gli ebrei italiani sono assai meno inventivi, da un lato più legati alla tradizione religiosa, dall'altro in cerca di piena integrazione ed assimilazione nella società e nel nascento stato nazionale, senza però elaborare teorie assimilazionistiche, o messianiche, o progressive, e senza neppure porsi il grave compito di re-interrogare tutta la tradizione dottrinale giudaica, come fece la germanica Scienza dell'Ebraismo (*Wissenschaft des Judentums*). Eppure, le due realtà, quella italiana e quella tedesca, presentano punti significativi d'incontro. Intanto, sia in Germania sia in Italia, è in corso un processo di formazione nazionale che coinvolge, in un modo o nell'altro, la comunità ebraica, che si sente più o meno spinta a confrontarsi sul terreno politico e sociale, con i due rispettivi processi di creazione dello stato unificato e nazionale.

In Italia, e con molto maggior peso ed articolazione in Germania, la borghesia ebraica, e quindi il capitalismo ebraico, avranno una funzione fondamentale nel processo di industrializzazione e modernizzazione dei rispettivi paesi. Sia in Germania, sia, pur con minor impeto, in Italia, infine, si creano correnti di pensiero antisemite, non prive di contatti, che saranno decisive nel preparare la terribile svolta novecentesca nei rapporti non mai peraltro interamente e veramente pacifici tra ebrei e nazione ospite. Rapporti che cesseranno bruscamente, esaurendosi letteralmente in fumo, con l'avvento di Hitler nel 1933, e con le vili leggi razziali fasciste del 1938.

Di tutte queste e di altre vicende il volume curato da Mario Toscano tratta, con notevole dottrina ed una rosa di collaboratori tra i maggiori

esperti mondiali sul tema, da W. E. Mosse a G. L. Mosse, a Peter Pulzer, da Hans Berding a Vittorio Dan Segre. Ma è anche raro che atti di convegni scientifici contengano splendide pagine evocative di rapporti e percezioni personali dell'ebraismo, come quelle di Claudio Magris, che schiudono una prospettiva affascinante sulla letteratura ebraica mitteleuropea, parte di quella grande eredità terminata tragicamente nel fumo di Auschwitz; ugualmente illuminanti le pagine di autori non classificabili tra gli storici dell'ebraismo puro, che portano le loro alte competenze disciplinari all'oggetto in questione, come nel caso dello storico economico Giulio Sapelli, demolendo definitivamente le mitologie sul capitalismo ebraico e sul presunto rapporto privilegiato ed esclusivo dell'ebreo con il denaro, antica leggenda interessata che risale, nella sua esposizione più recente, compiuta e carica di nefaste conseguenze, a Werner Sombart agli inizi del secolo, ma che affonda le sue radici ben oltre nella storia dei pregiudizi occidentali.

Gli ebrei, come altri gruppi socio-economici nella storia, hanno tratto sì vantaggio dall'essere esclusi da alcune professioni, e dalla coesione socio-religiosa del gruppo, ma non hanno per nulla l'usura nel sangue o nella razza o ancor meno nella religione. Sono operatori di mercato come altri, pronti a uscire dalla costrizione del gruppo etnico e delle relazioni parentali, nel momento in cui il mercato si allarga, e costringe ad obbedire alla sue proprie logiche, più cogenti di quelle del gruppo.

Gli ebrei appaiono innanzi tutto capitalisti, prima che ebrei, come si potrebbe dire dei mercanti e prestatori italiani del Due e Trecento, dei protestanti nel Cinquecento tedesco, degli ugonotti esiliati a Londra o Berlino. Si tratta di un libro dunque che ci sentiamo di consigliare anche ai non specialisti, che vogliano farsi un'idea del destino, inaspettatamente terminato in tragedia, delle due comunità più importanti dell'Europa occidentale, oltre a quella francese, in età moderna e contemporanea. Accanto alla storia sociale della comunità, vi campeggiano brevi ritratti di singole figure, che schiudono destini individuali assai particolari, in cui l'elemento ebraico si mischia, confondendosi, nel gioco delle opportunità che la società liberale, post-rivoluzionaria, offriva all'individuo, liberato dai ceppi dell'ortodossia da una parte, e della mancanza di libertà politica e civile dall'altra.

Così apprendiamo, ad esempio, della singolare sorte di tal Rubino Ventura, nato a Finale Ligure, soldato napoleonico, quindi comandante di un esercito di *sikh* in India, conquistatore al servizio del sultano di Lahore, e morto in tarda età, nel 1859, dopo essere riuscito a far sposare ad un marchese belga di illustrissimo casato la propria splendida figliola. Ma veniamo a sapere anche dell'importanza di singoli ebrei in quella che sembra una tradizione minoritaria del pensiero politico tedesco dell'Ottocento, nazionalista ed imperialista ovvero la grande tradizione liberale, che affonda le sue radici nel ripensamento e attualizzazione del pensiero illuministico e rivoluzionario. Da Gabriel Riesser, alfiere del liberalismo quarantottardo, fino a Hugo Preuss, padre spirituale di Weimar, passando attraverso, ad esempio, Ludwig Bamberger in età guglielmiana, Peter Pulzer ci fa riscoprire qui, in rapida carrellata, dei capisaldi, tutti ebrei, del pensiero liberale tedesco, che varrebbe la pena di ristudiare uno ad uno, nella loro acutezza e lungimiranza, in particolare Riesser, che ci ha lasciato tra l'altro una bellissima cronaca del suo viaggio negli USA ai tempi della guerra di secessione che meriterebbe di essere tradotta o quantomeno ristudiata, con le sue pregnanti osservazioni sulla schiavitù nera, tanto più interessanti quanto gli schiavi neri sono visti con gli occhi di un ebreo emancipato e borghese.

Libri come questo invitano a riscoprire l'eredità nascosta e bruciata che ha reso grande l'Ottocento europeo, e splendido il primo Novecento, prima che la barbarie nazista, e l'incapacità fascista di resistere alle imposizioni hitleriane, facessero scomparire una delle porzioni più vive della nostra cultura. Lasciandoci un'Europa infinitamente più povera, e nostalgica di tutto quanto la brutalità della storia, nonostante tante e splendide opere, ha cancellato quasi completamente.

(Anno XXXI n. 3, 1998)

LANDES D. S., *The Wealth and Poverty of Nations*, New York, W. W. Norton, 1998, pp. 650.

Il sottotitolo dell'ampio libro di Landes è: «perché alcune [nazioni] sono così povere e altre così ricche». In questo, lo storico di Harvard va ben oltre il suo modello, Adam Smith, che si era limitato a prospettare un paradigma (anche retrospettivo) per la ricchezza britannica, parzialmente applicabile solo a altre nazioni dell'Europa settecentesca, l'Olanda, ad esempio, la grande rivale. Ma dal 1776 è passato del tempo, ovvero due secoli in cui si è assistito a tre fenomeni, fondamentali per comprendere la tesi di Landes: la rivoluzione industrial-tecnologica, lo sviluppo del colonialismo e il consolidamento dell'ideale, o dell'ideologia, liberale. Landes applica il modello liberal-capitalistico ad una analisi dettagliata, ma ricca di aneddoti particolari e preziosi, dell'evoluzione del mondo intiero negli ultimi sei secoli. Il tutto in uno stile piacevole, anche se più carico e meno fluido rispetto ad altre opere, ad esempio quella, bellissima, sull'orologio e gli strumenti di misurazione del tempo nella storia (*Revolution in Time*, Harvard University Press, 1983).

Un'impresa enorme, che Landes colloca in un quadro e genere di *world history*, confrontandosi con gli sviluppi della neodisciplina, in senso dichiaratamente conservatore: non è la *world history* antropologica e relativistica, che considera ogni civiltà eguale, almeno per l'analisi storiografica, ma una *world history* che polemicamente privilegia il modello di sviluppo occidentale. Ovvero, quando si giudica i “vincenti” e i “perdenti”, come fa coraggiosamente Landes alla fine, si individua nei vincenti le grandi democrazie occidentali, gli Stati Uniti, e parzialmente il Giappone (non si parla troppo delle tigri di Taiwan, o altrimenti del particolarissimo modello dell'Oceania) e nei perdenti gran parte del resto del mondo: ovvero l'Africa (con buona pace del Sud Africa o del Marocco), l'ex URSS, la Cina (con significativi segni di rinascita che Landes sembra non cogliere, compromettendo così parte del suo stesso argomento e del suo stesso lavoro). Che poi sia vero che i ruoli comincino a rovesciarsi, che la “ruota ci gira” come direbbe Edoardo Sanguineti, anche questo è innegabile, ma non percepito abbastanza dallo studioso di Harvard.

Insomma, si tratta della verifica, su scala grandiosa, e senz'altro affascinante, dei teoremi smithiani. Il liberalismo come forma politica, democrazia costituzionale e dottrina dei diritti e principio di legalità, e il liberismo (per quanto moderato) come forma economica, come modelli vincenti. E i criteri del liberalismo, soprattutto ottocentesco, positivistico, sono applicati appieno nello studio comparato delle civiltà, non nei loro aspetti vagamente “culturali”, quanto nel rapporto tra “cultura” *lato sensu* e suo apporto (anche negativo, come nel caso cinese) allo sviluppo economico sociale globale. Si prenda il caso della Cina e dell'Europa: per una serie di limiti culturali e restrizioni politico-ideologiche, e soprattutto per colpa della sua classe dirigente, la Cina, che aveva uno *starting point* comparativamente più vantaggioso (nelle scienze e tecniche, nella ricchezza del suolo ed estensione della popolazione e del territorio) ha perso (per ora) la corsa con l'Europa, che è arrivata più tardi ai viaggi di esplorazione, alla stampa, alla polvere da sparo, ma alla fine ha sfruttato al meglio, per una serie di contingenze storico-politiche (l'assenza, si potrebbe dire, di “dispotismo orientale”, innanzi tutto), tutte queste prerogative, per giungere a dominare il mondo, direttamente, con il colonialismo e l'egemonia commerciale, ed indirettamente con l'imposizione del proprio modello. Niente da dire, l'analisi, che parte dalla considerazione panoramica del presente, è inattaccabile, finché appunto si rimane nella prospettiva eurocentrica. Finché i criteri sono quelli iperoggettivi degli indicatori, molteplici, del benessere delle nazioni.

Un *mix* formidabile di tecnologia, relativa libertà politica, mobilità sociale, e soprattutto spirito di iniziativa e gusto per il rischio, ha proiettato l'Occidente verso un progresso indefinibile e non certo concluso, e la relativa assenza di tutto ciò ha sospinto al contrario l'Africa, l'America Latina, e molta parte dell'Asia, nel sottosviluppo, nella recessione, nel rischio della sovrappopolazione. Landes non è un futurologo, ma uno storico economico con delle idee ben chiare, che senza dubbio gran parte dell'accademia americana, per ragioni di “political correctness” bollerà come conservatrici, anzi più probabilmente come reazionarie.

La linea vincente, la trasmissione del testimone del benessere e dell'avanzamento passa in modo piuttosto indolore dall'Inghilterra, nata col vantaggio di essere una nazione, agli Stati Uniti, nati con questo più tutta una serie di vantaggi – incluso quello, caro a Tocqueville – di

avere avuto come *starting point* proprio il punto in cui faticosamente era arrivata, dopo lotte dinastiche, religiose, e rivoluzioni sanguinose, l'Europa. Quanta fatica in meno!

Indubbiamente, può darsi che allo storico economico avvertito alcune posizioni di Landes paiono troppo azzardate, che il modello che propone e le ragioni del fallimento del modello in paesi non occidentali paiano troppo unilaterali. In un certo senso, lo studio della *Realpolitik* degli stati ha reso Landes un maestro della *Realhistorik* (se ci si consente questa espressione).

Nonostante una mirabile bibliografia di ottanta pagine, in varie lingue, il libro di Landes sembra più un'opera di ideologia che non un testo di storia; ed infatti il primo libro che viene in mente cui paragonarlo è quello, celeberrimo, di Francis Fukuyama sulla «fine della storia», a cui sembra far da *penchant* dal punto di vista non della storia delle idee, ma da quello della storia economica: ovvero, forse una volta che il modello di produzione capitalistico occidentale sarà applicato in tutto il mondo, in un contesto preliminare di democrazia parlamentare stile USA, la storia, non come dialettica tra liberi e oppressi di Fukuyama, ma come dialettica tra “ricchi” e “poveri”, avrà fine. E tutti vivranno felici e contenti. Indubbiamente, l'*opus magnum* di Landes offre un quadro preciso del destino di un modello di sviluppo. Difficile dire però quale sarà il destino futuro di questo modello.

“Le magnifiche sorti e progressive” del modello smithiano infatti presentano i limiti ben noti, e che Landes non si pone adeguatamente come cautela nello svolgere la propria ricerca: il problema non è tanto la ricchezza, quanto, da Smith in poi, la sua distribuzione. Ed in questo caso il modello capitalistico può essere ingannevole nei suoi risultati: una nazione incredibilmente ricca non significa che non vi siano immense disparità al suo interno. In questo, Landes pecca di fiducia nel continuare a parlare dell'avanzamento di un “nation-state”, usando un concetto tipicamente ottocentesco per stati ricchissimi, ma in realtà multietnici come gli USA, dove la ricchezza non è equamente divisa, di certo (ma ancor meno lo è in stati che Landes cita come emergenti, e che invece sono immediatamente stati “sommersi”, come l'Indonesia, certamente ricca, ma nel 5% della popolazione). (E crollata miseramente pochi mesi dopo la pubblicazione del libro di Landes). In ogni caso, siamo davanti ad una grandiosa sintesi, articolata e varia,

ricca di dottrina, e legata alla difesa di un modello esclusivo, contestabile certo, ma indubitabilmente egemone. Nessuna pietà per i vinti, se non si adegueranno ai vincitori. Probabilmente (ma forse anche tristemente) è vero. Salvo che poi i ruoli, appunto, molto probabilmente si invertiranno.

(Anno XXXIII n. 1, 2000)

LUZZATTO VOGHERA G., *Antisemitismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 1997, pp. 94 (Storia dei movimenti e delle idee, 31).

L'idea di una enciclopedia per concetti, movimenti e idee chiave, che portò all'impresa occasionalmente non troppo felice dell'*Enciclopedia* einaudiana, ritorna nella collana diretta da Alberto Cadioli, per l'Editrice Bibliografica, collana che raggiunge il numero 31 con questo agile volume di Gadi Luzzatto, esperto di storia dell'antisemitismo europeo, e di storia ebraico-italiana dell'Ottocento: suo, tra l'altro, l'importante volume *Il prezzo dell'uguaglianza*, Angeli, 1998, sulla questione ebraica nell'Italia risorgimentale, che ha colmato una notevole lacuna nella letteratura con grande perizia e conoscenza della letteratura primaria e secondaria davvero estensiva.

In meno di cento pagine Luzzatto Voghera offre qui una mirabile sintesi, utile non solo al lettore interessato, ma anche allo specialista, sulla storia di un movimento ideologico e politico che ebbe un peso determinante nella storia europea.

Molto opportunamente, già dall'inizio, Luzzatto distingue tra il fenomeno dell'antiebraismo, o antigioudaismo, o ancora giudeofobia, legato ad una visione religiosa e non etnico-razziale non tanto degli ebrei quanto della religione ebraica, e l'antisemitismo vero e proprio, tipico fenomeno ottocentesco (il termine venne usato per la prima volta dal polemist e pubblicista Wilhelm Marr, tedesco, nel 1877, e divenne da allora moneta corrente), legato a fenomeni paralleli, quali il darwinismo, il razzismo (su cui vedi la monografia di Giuseppe Gaudenzi per la medesima collana), e l'ascesa della borghesia ebraica europea, soprattutto in Francia e in Germania.

Luzzatto sottolinea la prevalenza del fenomeno nell'Ottocento francese, anche rispetto alla Germania, e pone nella sezione *Protagonisti*, che divide in due il volume (prima e dopo la *Shoah*), accanto a Wagner per la Germania, e a Preziosi per l'Italia, a Drumont per la Francia, grande alfiere, insieme a Renan e Gobineau, dell'antisemitismo storicizzante, mistico ma anche razziale che in Francia esplose in tutta la sua carica ideologica con il caso Dreyfus alla fine del secolo. Ma ben più forti dovevano essere le conseguenze dell'antisemitismo tedesco, tra il 1870 e l'ascesa di Hitler, che, per quanto meno strutturato teoricamente (e forse l'enfasi che Luzzatto

pone su Treitschke dovrebbe essere temperata a favore di altre figure, quali appaiono nella classica opera di Mosse sul nazionalismo e l'antisemitismo prima di Hitler), portò agli esiti disastrosi a tutti noti.

Il volume si chiude con una prospettiva abbastanza allarmante sull'antisemitismo contemporaneo; significativamente, il fenomeno ha fatto sì che la stessa Unione Europea, proprio nell'anno di pubblicazione del presente libro (e di numerosi altri sull'argomento) creasse un'agenzia dedicata al monitoraggio delle espressioni di antisemitismo, razzismo e xenofobia nell'Unione Europea e nei Paesi che hanno fatto domanda di ingresso, lo *European Monitoring Centre for Racism, Antisemitism and Xenophobia*, operativo dal 1998 a Vienna, sotto la direzione di Beate Winkler.

Un testo assai utile, dunque, che si raccomanda per gli studenti di storia delle dottrine sociali e politiche. Certamente, esso risente della compressione richiesta dalla collana, per cui molti aspetti rimangono non sviluppati, o sono trattati in modo troppo drastico (come la sopravvalutazione del legame massoneria-illuminismo nella ricostruzione della giudeofobia settecentesca e soprattutto dei suoi nemici), o la visione limitata all'Europa continentale, con scarso riferimento a Paesi ove l'antisemitismo, con le sue proprie, peculiari radici, continua a costituire una minaccia assai più seria che non in Europa (si pensi all'America Latina, o all'ex-impero sovietico, dove il fenomeno, vastissimo e crescente dopo il 1992, andrebbe studiato maggiormente ed esposto anche in un'opera di sintesi come questa). In ogni caso, un libretto pieno di informazioni, con un coerente sviluppo del tema, che assolve con gran dignità al compito "enciclopedico", introduttivo e didattico della collana.

(Anno XXXIII n. 3, 2000)

FIERING N., GRAY E. G. (a cura di), *The Language Encounter in the Americas 1492-1800. A Collection of Essays*, New York, Berghahn, 2000, pp. 342.

La John Carter Brown Library, a Providence, nel Rhode Island, è divenuta ormai da almeno dieci anni il maggior centro internazionale per lo studio delle relazioni tra Europa e Americhe dalla scoperta fino alla fine del Settecento-inizio Ottocento, ovvero alla guerra di indipendenza nordamericana e alle prime guerre di indipendenza sudamericane. Da una conferenza tenutasi proprio alla John Carter Brown Library, affiliata alla Brown University, nel 1996, nasce questo ricco volume, che prende in esame un aspetto tra i meno studiati fuori dalla linguistica pura, qual è quello dell' "incontro" linguistico tra europei e nativi.

Da una parte, tre (ed in seguito altre) realtà linguistiche assolutamente strutturate e monolitiche, quella spagnola, quella portoghese e quella inglese, cui si aggiungeranno quella francese, olandese, danese, dall'altra una moltitudine di lingue e "dialetti" locali, almeno duecento, di cui moltissimi destinati, come coloro che li parlavano, del resto, alla scomparsa. Il volume, fornito di una utilissima bibliografia e di un indice analitico assai ben strutturato, offre uno strumento di lavoro allo studioso di linguistica, come allo storico, all'antropologo e allo scienziato politico, a dimostrazione di come le discipline sempre più si intersechino, soprattutto dinanzi ad un soggetto così manifestamente poliedrico, quale il tema del linguaggio e dell'incontro/scontro tra lingue diverse.

Si tratta di quattordici saggi, che prendono in esame aspetti assai differenti della questione, oltre ad una utile prefazione di Edward G. Gray, che al tema ha dedicato un notevole studio monografico di recente pubblicazione (*New World Babel. Languages and Nations in Early America*, Princeton University Press, 1999). La relazione linguistica appare condizionata, innanzi tutto, dalla logica della conquista e del dominio, e dalla necessità di negoziare spazi reciproci di convivenza, interazione e, possibilmente, ma in forma residuale, di espressione libera del proprio pensiero e della propria personalità (nel caso soprattutto degli indiani, la parte più debole).

Tra la lingua dei dominanti e conquistatori e quelle, molteplici, debolmente o diversamente strutturate (con assenza quasi completa di tracce scritte, e di scrittura nella maggioranza dei casi) dei dominati e conquistati, si vengono a creare una serie di percorsi e momenti di osmosi, lingue e/o gerghi franchi, *pidgin*, ibridazioni linguistiche di straordinario interesse per l'etnolinguista e lo storico in generale. D'altra parte, lo *shock* della scoperta di una popolazione con lingue differenti e incomprensibili mette in crisi definitivamente il paradigma scientifico europeo, ancora dominante nel Rinascimento, della lingua unica adamitica, assimilabile ed identificata talvolta con l'ebraico. Si avvia così quel processo che, attraverso autori tardorinascimentali come Postel, conduce all'elaborazione dei primi germi di linguistica scientifica nel Settecento, da Herder a Lord Monboddo, qui varie volte ricordati, germi che poi porteranno all'elaborazione di paradigmi scientifici coerenti a seguito dell'applicazione di modelli positivistici, o pre-positivistici, come nel caso pionieristico di Humboldt, alla linguistica nascente. Il volume è ricco di materiale che invita ad un approccio innovativo all'incontro linguistico, chiarendo una serie di momenti essenziali nella dialettica, a volte feroce, tra le due culture. Viene posta adeguata enfasi sulla perizia e pazienza linguistica dei missionari, protestanti ma soprattutto cattolici, tra di essi soprattutto gesuiti, ma anche francescani (sulla storia dei francescani nel Nuovo Mondo la letteratura è assai vasta, ma vorrei citare qui, come indicazione quasi rapsodica, l'opera esaustiva di Marco Cipolloni, *Tra memoria apostolica e racconto profetico. Il compromesso etnografico francescano e le cosas della Nuova Spagna*, Bulzoni 1994).

Nel primo dei quattordici saggi un noto esperto della materia, James Axtell, scrittore vivace oltreché notevole storico, spiega, tra l'altro, come la necessità di mediazione linguistica in un certo senso facesse sì che si creasse una nuova classe intermedia tra bianchi e *indios*, quella dei traduttori/interpreti, non sempre fededegni, spesso astuti improvvisatori, anzi, ma di fatto coloro che consentirono che la parola, e non le armi brutali, o la gesticolazione, approssimata, fungessero da intermediari tra i due gruppi e le due culture. Questo è vero sia per il Nord America orientale, studiato da Axell, sia per la maggior parte delle altre situazioni.

Il secondo saggio, di Yves Goddard, mette in luce la natura, origine e funzioni di *pidgin* e altri linguaggi gergali elaborati dagli indiani per

rendere più facile e naturale, soprattutto in ambito commerciale, la comunicazione con i bianchi. L'autore mostra quali fossero gli imprestiti linguistici, soprattutto la rielaborazione, assai interessante, di termini "bianchi" da parte degli indiani. La parola *pidgin* per cavallo, *kapay*, ad esempio, deriva quasi sicuramente da quella spagnola *caballo*, attraverso la mediazione inglese e olandese. Pauline Moffitt Watts studia la funzione della gestualità nelle comunicazioni tra bianchi ed indigeni, mettendo in luce come il modello, eloquentissimo, di gestualità elaborato dai francescani ed ampiamente utilizzato nelle Americhe derivasse da modelli retorico-gestuali utilizzati nel mondo greco-romano, e ancora rinascimentale (al proposito, è uscito di recente un libro molto interessante curato da Sergio Bertelli e Monica Centanni, *Il gesto: nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico a oggi*, Ponte alle Grazie, 1995).

I motivi di interesse del volume sarebbero ancora molti. Leahey mette bene in rilievo nel suo saggio sul "discorso iconico" quale funzione avesse il linguaggio gestuale e di preghiera nella assimilazione della religione cattolica da parte degli indigeni, affascinati dalla preghiera e dalla speranza di salvezza immediata (soprattutto) ed eterna legata al rituale.

La sacralità dell'orazione, il modo in cui veniva pronunciata, la solennità tutta cattolica colpirono diuturnamente l'immaginazione e le pratiche, poi, di una gran parte degli indigeni.

Di singolare interesse ancora il saggio di Dana Leibsohn sul significato delle mappe indigene, il modo singolare con cui venivano lette, ed il valore sacrale che veniva spesso conferito alla descrizione di luoghi (interessante a questo punto sarebbe il paragone con il significato delle mappe per gli aborigeni australiani).

Il saggio di Gray mostra come un indiano, Mingo, venisse considerato, per un suo breve discorso (forse non esaltante, e qui riportato per intero) in età rivoluzionaria, un maestro perfetto di retorica, dal momento che il discorso venne riportato dallo stesso Jefferson nella sua unica opera pubblicata in vita, le *Note sullo Stato della Virginia*, alla cui prima edizione italiana sta lavorando Pierangelo Castagneto.

Aldilà della strumentalizzazione politica del caso, questo mostra come la eloquenza e la retorica sia verbali sia gestuali, ed una con l'altra, fossero proprie, in modi molto peculiari assai ma efficaci, anche

degli indiani. E come in sostanza due tradizioni retoriche, gestuali e persuasive, si venissero ad incontrare nelle Americhe dopo la conquista.

Altri saggi si occupano della genesi dello studio delle lingue locali, tutto religioso (come la traduzione celebre della bibbia in lingua algonchina fatta da Eliot), delle prime grammatiche e dei primi dizionari, che, nonostante lo sforzo immenso di cattolici e protestanti insieme, non hanno fermato il processo di scomparsa di numerosissime tra le lingue parlate nel Nuovo Mondo prima del 1492.

L'ultimo saggio, di I. Lerner, mostra sinteticamente tutto il significato politico, nell'area e nel discorso coloniale spagnolo, della conoscenza e dello studio delle lingue locali. Certamente, vale la pena di chiedersi, in chiusura, quante università americane, sia nel Nord sia nel Sud, mantengano insegnamenti di lingua indiana, molto poche forse, e tutte nell'ambito di corsi di linguistica storica e comparata. D'altra parte, può darsi che a questo punto sia difficile trovare insegnanti di queste lingue, e la loro utilità, al di fuori del campo storico, glottologico ed etnologico, sembra limitata. Ma si corre il rischio naturalmente che, come tante specie animali e vegetali rare, anche intere lingue di nuovo scompaiano, come continuamente accade (lo sa bene l'UNESCO che di esse tiene il computo, lanciando periodicamente gridi di allarme inascoltati per quelle in agonia). Sarebbe perdita gravissima, e volumi come questo sono un invito a tener viva una tradizione molto a rischio.

(Anno XXXIV n. 1, 2001)

FEJTÖ F., *Dio e il suo ebreo*, introduzione di S. Romano, Firenze, Liberal Libri, 2001, pp. 158.

Non si comprende, forse, lo spirito di questo libro, se non lo si proietta *à rebours*, al 1960, anno in cui esso vide la luce, cadendo peraltro nel quasi totale oblio, opera scritta di getto da uno storico già affermato, che aveva appena superato la cinquantina ed aveva appena pubblicato due libri di grande successo, uno sulla tragica insurrezione ungherese del 1956 e l'altro sull'alleanza russo-cinese.

Vi spira un inquietante soffio illuministico, un interrogarsi razionale e ragionevole, non privo d'eccessi d'ira e passione, tuttavia, sul rapporto tra Dio ed il "suo" popolo, il popolo ebraico, inteso come frutto di una incomprensione di fondo, di una cattiva interpretazione del legame univoco tra Dio ed ebreo che, nella sua pretesa esclusività, ha prodotto insieme un orgoglio smisurato ed un attacco continuo nei confronti degli ebrei da parte di tutte le altre nazioni.

Non è certo un tema cui manchino trattazioni, né peraltro si può comprendere la ripubblicazione del testo oggi, nel momento in cui l'inasprimento dei rapporti tra israeliani e palestinesi potrebbe farlo leggere in chiave politica (forse addirittura antiebraica, o meglio anti-israeliana) e fargli perdere quell'aspetto autobiografico, e quasi impressionistico, che lo caratterizza; sarebbe interessante sapere come venne letto nella Parigi di Aron e Sartre, di Merleau-Ponty e Camus, ma la dubbiosa ricezione da parte di Martin Buber (in visita parigina) ci dice molto sulle ragioni dell'oblio.

Senz'altro, è testo da leggersi insieme ai *mémoires* veri e propri del grande storico ungherese, pubblicati nel 1996. La sua chiave di lettura è in fondo tradizionale, auspica una secolarizzazione dell'ebraismo di stampo quasi mendelssohniano, una rinuncia all'ultraortodossia e al fanatismo, una assimilazione positiva nella società circostante, auspica insomma, in certo senso, la scomparsa dell'ebreo in quanto soggetto viziato, nel bene e nel male, ma soprattutto nel male per lo scrittore, dal rapporto esclusivo e privilegiato con un Dio geloso, vendicativo, estremamente possessivo e financo crudele. D'altra parte, questo accade nella storia almeno a partire dal 1789: ed ora gli ebrei europei, ma anche, in parte, quelli americani, appartengono a quella «vanishing Diaspora» che dà il titolo ad uno dei maggiori volumi sulla scomparsa

(per assimilazione prima che per sterminio) degli ebrei europei, del prolifico storico inglese Bernard Wasserstein. Questa riscoperta, però, delle proprie radici, per negarle, in fondo, nella loro porzione esclusivistica ma identitaria, porta alla scrittura di un libro affascinante, che percorre strade ed incroci di pensiero del tutto liberi e fecondi, che fa dialogare Socrate con un dio quasi ebraico, e Spinoza, vero modello di libertà di pensiero e rifiuto del dogmatismo intollerante, con la contemporaneità.

Fejtő appartiene a pieno titolo a quella diaspora intellettuale moderna e contemporanea, non solo ebraica (ed occorre dire, neanche esclusivamente intellettuale) che ben delinea nelle pagine introduttive Sergio Romano: «dagli ebrei della diaspora spagnola agli ugonotti, dagli emigranti della Rivoluzione francese agli esuli russi dell'Ottocento, dai fuoriusciti antifascisti tra le due guerre ai dissidenti sovietici del secondo dopoguerra, l'esilio è una delle molte nazionalità europee. È un "paese" informe che si rinnova continuamente, una tribù in cui coloro che rientrano lasciano il posto a coloro che arrivano, un luogo in cui il territorio è più stabile della popolazione che lo abita».

Non solo l'esilio, ma l'appartenenza originaria del grande storico ungherese all'Impero austroungarico (su cui ha scritto pagine fondamentali) prossimo alla disgregazione vengono messi in luce da Romano, il quale, coraggiosamente, prospetta un'immagine meno burocratica e assai più entusiasmante dell'Unione Europea, dove Fejtő si appresta a concludere quell'esistenza terrena iniziata proprio nell'Impero asburgico nel 1909, nella remota Nagykanisza, scrivendo: «È l'Unione Europea, oggi, l'unico impero che possa essere, a dispetto dei suoi molti errori, liberale, multinazionale e multireligioso». Il libro dunque comincia dalla ri-scoperta delle radici ebraiche del proprio nome e della propria famiglia (*nomen omen*, del resto), nome dall'intrigante etimologia nella lingua ungherese (può significare lo studioso di etimologia ma anche il minatore che *scava*, il sarto che *disfa ciò che ha cucito*, e infine colui che *trova la soluzione dell'enigma* [p. 7]).

Un nome dunque davvero congeniale per uno storico che ha dato alla luce capolavori quali *Requiem per un Impero defunto*, pubblicato in Italia da Mondadori nel 1990, e in francese due anni prima.

Per quanto vi siano solo scarsi riferimenti all'Olocausto, è proprio questo l'evento che domina, dietro le quinte, ed anima il libro, il

silenzio di Dio nel momento in cui il *suo* popolo veniva sistematicamente distrutto. Non basta questo, una sorta di sacrificio di Abramo e Isacco all'ennesima potenza, estrema prova della pazienza (virtù che appunto insegna, giusto la sua etimologia, a *patire*) di Giobbe, a mostrare come il legame non fosse forse abbastanza saldo, né abbastanza fondato, o lo fosse, all'opposto, troppo, tanto da giustificare l'estrema reazione delle nazioni, dei *goim* esclusi da tale privilegiatissimo, rapporto, quasi, alla fine, incestuoso?

In questo senso, appaiono illuminanti le pagine dedicate, con un tono sorprendentemente quasi hegeliano, al cristianesimo, come «inveramento» ma anche prosecuzione dell'ebraismo, sua via di salvezza ed insieme via di persecuzione, verso la fine del libro: «Semplificando al massimo, si potrebbe dire che il cristianesimo, rivoluzione morale mirata a riguadagnare il Paradiso grazie alla fiducia assoluta nella bontà di Dio, è diventato abbastanza rapidamente un modo di vivere secondo l'Antico Testamento pur predicando il Nuovo; una sorta di *double-thinking*, o anche di duplice pratica, in cui sotto altre forme rivivono tutte le contraddizioni religiose ed etiche che avevano caratterizzato l'ebraismo» (p. 145).

Un libro dunque da leggersi, alla fine, come una serie di confessioni e illuminazioni, un lacerto di autobiografia spirituale dal valore, forse, soprattutto letterario. Quel che appare come un *fil rouge* è forse proprio una ricerca di identità nelle pieghe del *galut*, dell'esilio costante, in cui si trova immerso lo storico ungherese naturalizzato francese, ed ebreo di famiglia. Un duplice esilio, un'identità trasformata e trasformista, per esigenze di sopravvivenza, innanzi tutto, nella tollerante Francia, patria dei lumi e dei positivisti, di Voltaire e Renan, che ad altri, infiniti esiliati illustri ha dato ostello nel nostro Novecento, da E. M. Cioran a Elie Wiesel, che hanno cercato in Parigi quella salvezza che nessun'altra capitale ha mai offerto, ad eccezione forse di Londra. Quel che vi appare chiaro, ad una seconda e terza lettura, è soprattutto la necessità, che il libro postula per ognuno, di giungere a fare i conti, prima o poi, con le proprie origini, in un processo di chiarificazione che non sempre, e forse neppure in questo caso, porta finalmente alla chiarezza.

Questo non si applica necessariamente all'ebreo, se anche il Novecento lo ha richiesto, alla fine, soprattutto ad esso. In questa fase della storia, in cui la globalizzazione minaccia ed esalta ad un tempo le

radici individuali e peculiari di ogni individuo, moti di chiarimento come questo sono più che mai auspicabili, anche se la temperie spirituale dei primi anni Sessanta del Novecento sembra irrimediabilmente perduta, conferendo una patina di antico alla modernità stringente di questo libro.

(Anno XXXIV n. 3, 2001)

## POSTFAZIONE

Proprio a partire dal 2005, l'ultimo anno coperto in questa raccolta, il mio pensiero politico si è andato indirizzando verso il liberalismo classico, la scuola di Mises e Rothbard, assente quasi totalmente sia dalla mia formazione, sia, naturalmente, dagli scritti che compongono questo volume. Inutile dire che molto di quanto qui scritto sarebbe passibile, ai miei occhi di oggi, di radicale riscrittura. Tuttavia, credo che il valore di questi scritti sia soprattutto documentario, e non tanto per quel che riguarda la mia diuturna formazione, il mio lunghissimo periodo di apprendistato, alla fine irrilevanti, ma per quel che riguarda la temperie spirituale del ventennio in cui queste note vennero composte, e pubblicate. Aldilà di questo aspetto, molto soggettivo, oggettivamente, però, sono lieto di aver visto sviluppate idee e pensieri, alle volte assai frammentari, episodici e rapsodici, qui presentati spesso senza abbastanza consapevolezza, o autocoscienza. La storiografia filosofica italiana ha prodotto tantissime opere che sono andate a colmare lacune che segnalavano, auspicando, appunto, ricerche tese a colmarle. Così, a solo titolo di esempio, sono felice che un filosofo olandese che ho sempre ritenuto di fondamentale importanza per il Settecento, dove Platone non godeva di troppa stima, venisse finalmente studiato e tradotto. Le opere filosofiche di Hemsterhuis hanno visto la luce a cura di Claudia Melica presso Vivarium a Napoli nel 2001, mentre nel 2005, presso lo stesso benemerito editore, sono usciti gli atti dedicati al neoplatonico batavo. Gli studi sul mio filosofo d'elezione, così legato a Hemsterhuis, F. H. Jacobi, sono proseguiti sia in Italia sia in Germania, e vorrei in particolare segnalare la traduzione del *Woldemar* a cura di Serenella Iovino (Cedam 2000) e, di Marco Ivaldo, *l'Introduzione a Jacobi* (Laterza 2003). Nell'ambito dell'edizione delle opere complete di Jacobi, presso la Meiner di Amburgo, è uscito nel 2006 il volume con l'edizione critica dell'*Allwill*, l'argomento della mia tesi di laurea in filosofia nel 1987, poi pubblicata in volume nel 1991 (Guerini). Una buona occasione per ripubblicare, del tutto rivisto, il mio lavoro, a distanza di venti anni, *dis faventibus*, nel prossimo futuro. Gli studi di storia degli ebrei italiani tra

Settecento e Novecento hanno conosciuto un incremento immenso a partire dal 2000, e soprattutto negli ultimi anni. Il lavoro di Mosse ha avuto continuatori in studiosi (e amici) come David Sorkin, al cui lavoro guardo oggi con grande interesse. Tuttavia presentare Mosse al pubblico italiano è stato in passato un atto assai coraggioso, di cui ho dato qui testimonianza, ricordando l'amico, editore e traduttore, Daniel Vogelmann, l'anima di quella bellissima iniziativa che è la casa editrice La Giuntina di Firenze. Molti degli studiosi e maestri di cui ho parlato qui non sono più tra noi, come Cesare Mozzarelli, con cui si apre il mio volumetto. Altri hanno intrapreso percorsi diversi di vita e ricerca. In un quarto di secolo dal primo degli interventi qui pubblicati, che data 1986, sono cambiate moltissime cose, ma questo va senza dire. Purtroppo la svolta negativa dell'Università italiana rappresentata dalla scelta suicida del 3+2 che ha posto fine ad una tradizione spesso di altissimo livello, è tra le cose che hanno mutato molte prospettive.

Finalmente, spero che rileggere queste note aiuti a riscoprire, nello spirito di *pietas* che mi è proprio e che applico assai volentieri anche ai libri, testi altrimenti destinati a finire troppo presto nell'imbarazzante e vastissimo dimenticatoio della parola scritta, nel moltiplicarsi irresistibile della produzione libraria, ora anche elettronica, nel proliferare di case editrici e di edizioni provvisorie e *on demand*. Cosa che peraltro vedo assai positivamente, l'unico neo è che è diventato davvero difficile tener conto di tutto quanto viene pubblicato. Ma come non credo nelle teorie populazionistiche alla Malthus, così sostengo che non esiste un problema di crisi di sovrappopolamento librario. *Habent sua fata libelli*, e anche gli *homines*, del resto. Se la sola minima indicazione positiva che provenisse da questo mio libro fosse un semplice invito alla lettura, ne sarei già ampiamente soddisfatto. Il tempo e gli esegeti, se verranno, troveranno poi *ad libitum* altre chiavi di lettura e strati del testo. Ma alla fine neanche questo è raccomandabile, o necessario.

Plb, Agosto 2011.

Venti anni esatti, dal 1986 al 2005, di letture e riflessioni, che toccando vari ambiti, dalla filosofia alla letteratura, dalla storia contemporanea all'ebraistica, si sono cristallizzati in schede, recensioni, e note, pubblicate su "Il pensiero politico", la prestigiosa rivista fondata da Mario Delle Piane, Luigi Firpo, Salvo Mastellone e Nicola Matteucci nel 1968 e pubblicata da Olschki. Un percorso tra libri, idee, culture, e lingue, con una particolare attenzione per l'Illuminismo e il Romanticismo tedeschi; per l'ebraismo contemporaneo; per la storia delle idee di tolleranza e emancipazione, e diversi altri temi. Un percorso intellettuale e umano nel mondo del sapere e del libro, una lunga formazione e militanza intellettuale, e un cammino di avvicinamento al liberalismo classico da parte di uno storico della prima età moderna.

Paolo L. Bernardini (1963) insegna Storia moderna all'Università dell'Insubria, a Como. Presso ha curato l'edizione di Giacomo Casanova, *Dialoghi sul suicidio* (2005), e, con Piergabriele Mancuso e Gadi Luzzatto Voghera, *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia* (2007). Il suo ultimo libro è *Le rive fatali di Keos. Il suicidio nella cultura europea da Montaigne a Kant* (2010).

Elisa Bianco (1979) lavora presso il Dipartimento di Geografia e Antropologia della Georgia State University (Atlanta, USA). Ha pubblicato *La Bisanzio dei Lumi. L'Impero romano d'Oriente nella storiografia e nell'antiquaria francese e italiana 1661-1789* (in corso di stampa) e numerosi studi di storia della cultura della prima età moderna.