

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con Bergische Universität Wuppertal

DOTTORATO DI RICERCA IN
CULTURE LETTERARIE, FILOLOGICHE, STORICHE

Ciclo XXVII

Settore Concorsuale di afferenza:

10/E 1 Filologie e letterature medio-latina e romanze

Settore Scientifico disciplinare:

L-Fil-Let/09-Filologia e linguistica romanza

IL DISCORSO POLITICO CULTURALE
DEL *DEUTSCHER GEIST IN GEFAHR*
DI ERNST ROBERT CURTIUS

Presentata da: Annamaria Bercini

Coordinatore Dottorato
professoressa Luisa Avellini

Relatore
professoressa Patrizia Caraffi

Relatore
Prof. Dr. phil. Earl Jeffrey Richards

Esame finale anno 2015

Un caloroso ringraziamento va ai relatori di questa tesi, la professoressa Patrizia Caraffi dell'Università di Bologna e il professor Earl Jeffrey Richards della Bergische Universität Wuppertal, per la cura sollecita e le preziose indicazioni di ricerca.

Un sincero grazie a Francesco Rosa che si è occupato di tutto.

Indice

	Introduzione	p. 7
1	La posizione nazionale di Ernst Robert Curtius nel <i>Deutscher Geist in Gefahr</i>	p. 15
2	Lo schieramento neonazionalista	
	2.1 Le tendenze principali	p. 31
	2.2 La rivista «Die Tat» (1932-1934)	p. 36
	2.3 La rivoluzione conservatrice	p. 53
3	La posizione liberale e conservatrice di Ernst Robert Curtius	
	3.1 Ordine e ragione	p. 59
	3.2 Liberale e conservatore	p. 60
	3.3 La posizione sovranazionale	p. 77
	3.4 Il pensiero conservatore europeo	p. 98
	3.5 La scelta politica di Thomas Mann	p. 108
	3.6 Bilanci	p. 112
4	Oswald Spengler, <i>Il tramonto dell'Occidente</i>	p. 121
5	Il carteggio tra Ernst Robert Curtius e Friedrich Gundolf	p. 141
6	Hans Naumann, <i>Deutsche Nation in Gefahr</i>	p. 155
7	Il modello di Hugo von Hofmannsthal	p. 173
8	La controversia con Karl Mannheim	
	8.1 Letterati radicali di sinistra	p. 187
	8.2 Il relazionismo	p. 195
	8.3 <i>Ideologia e utopia</i>	p. 201
	Bibliografia	p. 219
	Traduzione del <i>Deutscher Geist in Gefahr</i>	p. 231
	Criteri di traduzione	p. 233
	Ernst Robert Curtius, <i>Lo spirito tedesco in pericolo</i>	p. 235
	Indice	p. 237

Prefazione	p. 239
1. Demolizione della <i>Bildung</i> e odio per la cultura	p. 241
2. Nazione o rivoluzione?	p. 255
3. Crisi dell'università	p. 267
4. Sociologia o rivoluzione?	p. 287
5. Umanesimo come iniziativa	p. 305
Postfazione	p. 325

Introduzione

Nella situazione di pericolo Ernst Robert Curtius vede una straordinaria opportunità di rinnovamento. Con le parole di Friedrich Hölderlin, *ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che dà salvezza*,¹ poste in apertura del *Deutscher Geist in Gefahr*, Curtius chiarisce immediatamente al lettore quale sia il suo atteggiamento di fronte alla grave crisi in cui versa la Germania nel 1932. In questo modo intende prendere le distanze da tutti coloro che rispondono con il rifiuto, la negazione e la paura ai mutamenti iniziati alla fine del XIX secolo. Questi sentimenti dominano il fronte ideologico neonazionalista, di destra e della rivoluzione conservatrice. Esso è segnato in profondità da quell'atteggiamento di pessimismo culturale descritto da Fritz Stern nel saggio *The Politics of Cultural Despair*.² Il denominatore comune del neonazionalismo è rappresentato dal totale rifiuto di tutto ciò che costituisce un legame con l'Europa occidentale: liberalismo, razionalismo, Illuminismo, cultura classico-mediterranea, modernità, democrazia, confronto politico e società di massa. Si tratta di una posizione radicale e stereotipata che Curtius non riconosce come propria e da cui vuole nettamente distinguersi. Curtius investe certo di significative riserve l'Illuminismo, il razionalismo, la politica democratica e la società di massa, ma non si tratta di un rifiuto categorico, quanto piuttosto di operare delle distinzioni e di chiarire i problemi nelle loro diverse sfaccettature. Egli si pone sempre il proposito di distinguere e di mostrare i molteplici aspetti di un fenomeno in apparenza semplice ed univoco. Avverte come proprio compito quello di combattere i luoghi comuni e i giudizi facili e generalizzanti.

Rifiuto, negazione e paura di fronte al pericolo si trovano anche nelle posizioni rivoluzionarie, nelle quali Curtius non vede altro che la volontà di distruggere quanto si è consolidato nel corso del tempo e l'incapacità di elaborare qualunque «iniziativa» per il futuro. Queste posizioni sono proprie sia del neonazionalismo sia degli schieramenti marxisti. Rifiuto e negazione dominano infine agli occhi di Curtius gli atteggiamenti, da lui ritenuti nichilisti, di numerosi intellettuali come Karl Mannheim, che usano il

¹ F. Hölderlin, *Patmos*, in Id., *Tutte le liriche*, Milano, Mondadori, 2001, qui pp. 314 s., vv. 3 s.

² F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1961.

razionalismo come arma per distruggere ogni sincera «fede» nell'idea del bello, del giusto e del buono. Si tratta per Curtius di un razionalismo esasperato, costrittivo e deleterio.

L'intero capitolo 2 del *Deutscher Geist in Gefahr* è dedicato ad una serrata condanna delle posizioni neonazionaliste, programmaticamente rappresentate, tra gli altri, dalla rivista «Die Tat». Nel periodo compreso tra aprile 1932 e marzo 1933 questa rivista non controbatte altrettanto estesamente alle osservazioni polemiche di Curtius. Solo in due occasioni vi si fa riferimento. In entrambi i casi la sua posizione intellettuale è qualificata come «liberale». Per la «Tat» le idee liberali sono vecchie e sorpassate. Vengono rintracciate in ampi settori della vita pubblica, culturale, politica ed economica, come il parlamentarismo, il socialismo, il conservatorismo, le aperture internazionali, il sistema bancario e l'individualismo. In ambito artistico-letterario l'atteggiamento liberale è associato alla tradizione dell'Umanesimo classico e al dialogo con la cultura delle altre nazioni occidentali.

Che il pericolo rappresenti una straordinaria opportunità, addirittura un'ancora di salvezza per la vita del singolo e della comunità, è ribadito al centro del *Deutscher Geist in Gefahr*, a metà del terzo capitolo. Parlando della crisi dell'insegnamento universitario in Germania, Curtius riporta le seguenti parole di Hugo von Hofmannsthal:

Non siamo tanto più poveri quanto più siamo al sicuro, tanto più ricchi quanto più siamo esposti al pericolo? – non ci si deve esporre sempre di nuovo? Non aleggia un fiato di morte e di disfacimento su tutti quegli istituti dove la vita viene posposta al meccanismo della vita, negli uffici, nelle scuole pubbliche, nell'esercizio sicuro della funzione dei sacerdoti e via dicendo?³

Agli occhi di Hofmannsthal e di Curtius il pericolo rappresenta l'occasione per attingere di nuovo alla vita. Nelle parole di Hofmannsthal è concentrata l'essenza del ragionamento svolto nel *Deutscher Geist in Gefahr*. La *Bildung*, la cultura, la nazione, l'università, l'individuo, la società, l'Umanesimo sono certo minacciati e in parte già danneggiati dalle componenti ostili della realtà del 1932. I fattori che agiscono negativamente sono l'insulsa boria nazionalista; il confronto politico finalizzato al perseguimento di interessi particolari; la volontà, tanto di destra quanto di sinistra, di liquidare la tradizione culturale dell'Europa occidentale; la nuova società democratica e di massa abbandonata a se stessa,

³ H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, Milano, Adelphi, 2003², p. 12; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1932, p. 65.

al caos, e privata di qualsiasi forma di guida e ordine; un facile e comodo relativismo nei confronti dei valori dell'esistenza e della cultura, che non distingue tra ciò che vale di più e ciò che vale di meno e che si risolve in sostanza in una forma di indifferenza e nichilismo. Ma la crisi che attanaglia la Germania ha una causa originaria più profonda, che ha reso la nazione spiritualmente vulnerabile di fronte ai mutamenti degli ultimi decenni. La radice della crisi si trova nella perdita del contatto con la realtà e con la vita. Con realtà Curtius intende il mondo dei fatti (sviluppo tecnologico e diffusione del socialismo compresi) e le sue ripercussioni sulla sfera spirituale e psicologica delle persone; con vita intende la partecipazione appassionata, «personale» e «creativa» ai fatti della realtà e della cultura. In Germania la *Bildung* e l'Umanesimo hanno perso rapidamente, già nel corso del XIX secolo, ogni slancio vitale. Invece di affermarsi come alimento spirituale e morale dell'esistenza, si sono trasformati in erudizione, dottrina, esercizio accademico, materia di insegnamento, oggetto di ricerca scientifica: il «meccanismo della vita» ha prevalso sulla «vita».

Solo abbracciando la *Bildung* umanistica la Germania trova l'unica posizione a cui di fatto essa storicamente appartiene, quella della cultura e della storia dell'Europa mediterraneo-occidentale. Per questo la *Bildung* umanistica deve trasformarsi in una sorgente di valori estetici e morali che attraverso l'«analogia» del passato col presente animino l'esistenza reale degli individui e delle comunità. Curtius trova il proprio modello di «esperienza» dell'Umanesimo nel *Simposio* di Platone, in cui si fondono reale contatto umano fra le persone, convivialità, gioia di vivere, scambio spirituale. L'Umanesimo può costituire una forza attiva a patto che si risolva in un'esperienza di «amore», quando cioè viene fatto proprio da coloro che già lo amano. Curtius dunque rifiuta qualunque piano di diffusione artificiosa, qualunque sforzo di convincere gli altri che l'Umanesimo sia buono e necessario: «l'Umanesimo [...] rinunci alla propaganda e alle prediche. Ciascuno cerchi la salvezza dove gli pare. L'Umanesimo può e deve basarsi solo sulla libera adesione di coloro che lo amano».⁴

Gli amanti dell'Umanesimo possono trovare un particolare nutrimento estetico e spirituale negli scritti del Medioevo, da Agostino a Dante. Essi rivestono una particolare importanza per i tedeschi, e gli europei, del 1932. Nella crisi e nella barbarie dei cosiddetti secoli bui si prepara la rinascita delle fasi successive. I monaci salvano, copiano e trasmettono ai secoli seguenti i testi dell'Antichità greca e romana. È nel Medioevo da

⁴ Ivi, p. 129.

Agostino a Dante che la cultura classica e il Cristianesimo si fondono con gli inizi delle nuove realtà linguistiche e culturali dell'Europa occidentale. Da questa fusione (o ininterrotta continuità, per usare l'immagine di Ernst Troeltsch) tra mondo classico e nuovo mondo del Medioevo, nascono le culture nazionali che costituiscono da oltre mille anni il volto dell'Europa. In virtù della sintesi fra cultura antica e nuova cultura nazionale, la letteratura del Medioevo rappresenta un modello particolarmente adatto alle esigenze degli europei del XX secolo.

Curtius è costantemente teso a raggiungere l'armonia fra elementi diversi, a cominciare dalla situazione politica e sociale della Germania. «Coniugare insieme [...] il nazionale e il sociale»⁵ significa che le «decisioni politiche»⁶ devono mirare al bene di tutti i ceti e rimanere estranee agli interessi di singoli partiti o di singoli gruppi. La medesima aspirazione informa l'idea di un'Europa *cosmopolita* e *sovranaazionale*, nella quale coabitano numerose nazioni, valorizzate nelle loro peculiarità culturali e spirituali. Queste nazioni, dalle caratteristiche così varie e diverse, condividono il fondamentale patrimonio dell'Antichità classica e del Cristianesimo e vicende storiche che le vincolano in rapporti di stretta interdipendenza. Per l'Europa del suo tempo e del futuro Curtius non auspica solamente il costituirsi di una *aristocrazia* spirituale; la pace e l'armonia in Europa presuppongono che gli europei vivano, studino e lavorino insieme a partire già dalla scuola superiore, e che attraverso programmi di scambio si conoscano, si frequentino ed imparino le rispettive lingue. I rapporti interpersonali fra europei sono anche il presupposto indispensabile per cogliere lo *spirito* di una nazione. Del germanista francese Edmond Vermeil per esempio scrive: «si ha l'impressione che Vermeil conosca la Germania solo a partire dai libri. Una propria idea, la domestichezza con la vita dello spirito tedesco, la conoscenza con la natura [Art] tedesca e con persone tedesche gli manca completamente».⁷

Nel *Deutscher Geist in Gefahr* trovano spazio idee ed immagini romantiche: da una parte il Romanticismo politico di Adam Müller è il più importante riferimento politico e storiografico di Curtius, dall'altra si fa appello ad atteggiamenti psichici carichi di enfasi. Ciò non significa però che Curtius vada assimilato al modello di impolitico tedesco

⁵ Ivi, p. 37.

⁶ Ivi, p. 36.

⁷ E. R. Curtius, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, s. d. (ma 1925), p. 248; Curtius si riferisce al saggio di Edmond Vermeil, *Réforme luthérienne et civilisation allemande*, in *Mélanges offerts à M. Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Paris, Librairie Istra, 1921.

descritto da Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico*.⁸ Gli scritti di Müller offrono a Curtius la completa e coerente elaborazione dell'idea sovranazionale d'Europa e dell'assetto gerarchico, armonico e *organico* dello stato; gli forniscono inoltre i fondamenti teorici per gli altri aspetti che concorrono alla sua visione politica: l'ordine razionale della società, la libertà individuale, la dimensione nazionale e al tempo stesso cosmopolita, la coesione e la pace europea, la tutela della tradizione umanistica occidentale. Per quanto riguarda invece l'enfasi romantica, sono del tutto estranee a Curtius le movenze dell'eroismo e del vitalismo. Al centro del *Deutscher Geist in Gefahr* stanno l'*esperienza*, la *vita*, la *fede*, l'*amore*, la dimensione *mistica* perché nel loro pathos manifestano un legame ancora valido e vivo con la realtà materiale dell'esistenza e con la realtà psichica dell'anima umana.

Curtius rifiuta la contrapposizione fra *Kultur* e *Zivilisation* alimentata dagli esponenti del neonazionalismo e vuole sottrarre entrambi i concetti a un simile uso strumentale e ideologico, di cui le *Considerazioni di un impolitico* sono una raffinata espressione. Nel *Deutscher Geist in Gefahr* il termine *Kultur* non ha niente a che fare con il senso stereotipato che assume in opposizione a *Zivilisation*, ma compare nel significato attribuitogli dall'Antichità:

L'idea antica di cultura si basa sulla convergenza in un concetto di valore [*Wertbegriff*] di tutti i beni culturali e sul legame di questo concetto [*Inbegriff*] con la *polis*, oppure, detto con parola latina, con la *civitas*. Questo concetto è l'idea dell'umanità civile [*des gesitteten Menschums*], che si contrappone alla natura e all'esistenza ancora legate allo stato di natura, cioè alla rozzezza. Tutto ciò che solleva l'uomo sopra la selvatichezza dei suoi inizi, tutto ciò che lo rende dominatore sopra gli elementi, tutto questo è cultura. E tutto questo è ugualmente importante e prezioso.⁹

Tale modo di intendere la *Kultur* è completato dalla riflessione di Wilhelm von Humboldt:

“*Zivilisation* è l'umanizzazione dei popoli nelle loro istituzioni esteriori e nell'atteggiamento interiore che fa riferimento ad esse; la *Kultur* aggiunge scienza e arte a questo ingentilimento dello stato sociale”. Questa è la concezione del neoumanesimo

⁸ Come fa per esempio Kurt Sontheimer in Id., *Ernst Robert Curtius' unpolitische Verteidigung des deutschen Geistes*, in „*In Ihnen begegnet sich das Abendland*“. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius. Herausgegeben von W. D. Lange, Bonn, Bouvier Verlag, 1990, pp. 53-61, e soprattutto Hans Manfred Bock in Id., *Ernst Robert Curtius und die Aporien des 'unpolitischen' Intellektuellen*, in *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*. Herausgegeben von M. Gangl, G. Raullet, Frankfurt/New York, Campus Verlag / Paris, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, 1994, pp. 233-244.

⁹ E. R. Curtius, *Die französische Kultur. Eine Einführung* (= E. R. Curtius, A. Bergsträsser, *Frankreich*, vol. 1), Leipzig/Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1930, p. 6.

tedesco. La *Zivilisation* riguarda la socializzazione e la moralizzazione dell'umanità; ma sopra di essa si eleva autonomo e indipendente il regno dello spirito creatore; ad esso solo spetta il nome di *Kultur*.¹⁰

In questo passo Curtius spiega che lo spirito è la sorgente della *Kultur*; essa pertanto ne è la diretta manifestazione nella realtà e nella storia: «per noi [tedeschi] *Kultur* è la quintessenza [Inbegriff] ideale di tutte le azioni creative dello spirito». ¹¹ Nel 1901 Pierre Lasserre pubblica l'articolo *L'esprit germanique*,¹² a cui segue nel 1915 *Le Germanisme et l'esprit humain*.¹³ Curtius valuta in modo preoccupato il cambiamento del titolo, ritiene che rappresenti una conseguenza della propaganda di guerra antitedesca e si augura che il vocabolo *germanisme* «scompaia» dall'uso. Che Lasserre non faccia riferimento allo spirito parlando della Germania costituisce dunque un particolare decisivo. Lo spirito è comune a tutti gli individui e a tutte le nazioni, ne rappresenta l'essenza e l'irriducibile unicità e libertà. *Germanisme*, senza riferimento allo spirito, «esprime l'idea che la natura tedesca e lo spirito tedesco formino un corpo estraneo, se non addirittura un veleno, nell'organismo dell'umanità». ¹⁴

Come accennato sopra, Curtius non è assimilabile alla rivoluzione conservatrice e al neonazionalismo tedesco del primo dopoguerra. Egli si oppone apertamente a quanti disprezzano le «idee occidentali», la *Zivilisation* francese, la tradizione dell'Umanesimo classico e allo stesso modo contrasta il mito di un germanesimo eroico completamente avulso dalla storia europea. Rifiuta qualunque forma, anche culturale, di supremazia della Germania sulle altre nazioni ed accetta il sistema democratico come soluzione inevitabile. Nel *Deutscher Geist in Gefahr* sostiene che l'ultimo intervento autorevole sullo spirito tedesco sia il discorso *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in cui Hofmannsthal espone nel 1927 una propria idea di rivoluzione conservatrice (ben diversa da quella che si evince dalle opere di Oswald Spengler o Arthur Moeller van den Bruck). È lecito chiedersi come mai Curtius non menzioni un altro e più recente discorso tutto incentrato sullo spirito tedesco, l'*Appello alla ragione* pronunciato nel 1930 da Thomas Mann. In questo intervento Mann sostiene (allo stesso modo di Curtius) che l'idea borghese di cultura e lo spirito che la alimenta abbiano perso il contatto con la vita reale. ¹⁵

¹⁰ Ivi, p. 3.

¹¹ Ivi, p. 26.

¹² P. Lasserre, *L'esprit germanique*, in «Mercure de France», 139, 1901, pp. 71-94.

¹³ P. Lasserre, *Le Germanisme et l'esprit humain*, Paris, Champion, 1915.

¹⁴ E. R. Curtius, *Französischer Geist im neuen Europa*, cit., pp. 230, 233.

¹⁵ Th. Mann, *Appello alla ragione*, in Id., *Scritti storici e politici*, Milano, Mondadori, 1957, pp. 251-272, qui p. 267.

A partire dal dopoguerra la situazione politica e sociale della Germania è mutata al punto che lo spirito tedesco è di fatto incarnato proprio da quella parte che in teoria dovrebbe essergli estranea, e cioè dalla socialdemocrazia e dal ceto operaio che essa rappresenta. La borghesia deve rendersi conto di questo cambiamento e sostenere tutti gli sforzi compiuti dalla socialdemocrazia per garantire stabilità ed efficacia allo stato repubblicano;¹⁶ si tratta a giudizio di Mann dell'unico modo per salvaguardare il legame tra la nazione e la sua cultura. Se si spezza questo vincolo, se i cioè i tedeschi volgono le spalle alla cultura umanistica elaborata dalla borghesia, e se prevalgono le forze che si oppongono alla repubblica, la Germania va incontro alla rovina definitiva. Probabilmente Curtius giudica inaccettabile che si esorti la borghesia a schierarsi al fianco dei socialdemocratici in nome dello spirito tedesco. Tuttavia l'appello di Mann non basta a giustificare il silenzio intorno a un discorso che riflette sullo spirito tedesco in maniera così concentrata e risoluta e che approda a numerosi ed evidenti punti di contatto con la posizione assunta da Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr* e nelle precedenti pubblicazioni. Entrambi gli intellettuali infatti cercano uno spazio in cui le persone possano incontrarsi sul «piano spirituale»,¹⁷ giudicano come opposto allo spirito tedesco l'atteggiamento «radicale» e il «fanatismo» dei neonazionalisti e dei nazionalsocialisti,¹⁸ e rifiutano il regresso irrazionalistico degli ultimi decenni, che esalta il dinamismo e oscure forze vitali e che condanna lo spirito come «uccisore della vita».¹⁹ Entrambi riconoscono la sostanza culturale della Germania nella tradizione elaborata dalla borghesia a partire dalla fine del XVIII secolo (e convogliata nella scuola umanistico-idealistica dell'Ottocento), che mette al centro dell'esistenza i concetti di civiltà, cultura, spirito, arte, idea, libertà, ragione.²⁰ Entrambi ribadiscono un atteggiamento di «fede»²¹ nei confronti degli autentici valori dello spirito tedesco e vedono nel «contrasto [...] fra patria e umanità»²² e «tra patria e cultura»,²³ (creato ad arte dal «nazionalismo radicale»²⁴), la peggiore sventura della nazione e riconoscono che il mondo dello spirito (cioè l'idea borghese di cultura e la sua tradizione) ha perso il contatto con la vita e con

¹⁶ Ivi, pp. 266 s.

¹⁷ Ivi, p. 256.

¹⁸ Ivi, pp. 256, 262 s.

¹⁹ Ivi, p. 260.

²⁰ Ivi, pp. 255, 260 s., 264, 266.

²¹ Ivi, p. 263.

²² Ivi, p. 265.

²³ Ivi, p. 272.

²⁴ Ivi, p. 263.

la realtà materiale. Entrambi ribadiscono che il dialogo franco-tedesco è la condizione indispensabile per ricostruire pacificamente l'Europa e per garantire all'interno della nazione tedesca le esigenze borghesi di felicità, libertà, spirito e cultura.²⁵ Entrambi si appellano infine alla «Germania» in uno slancio di «amore» e «sollecitudine».²⁶

Ove non diversamente indicato, le traduzioni dal tedesco, inglese e francese sono tutte di chi scrive.

²⁵ Ivi, pp. 271 s.

²⁶ Ivi, p. 272.

La posizione nazionale di Ernst Robert Curtius
nel *Deutscher Geist in Gefahr*

Il passato della nazione

Curtius sostiene che non esista un'identità tedesca originaria e autoctona, né tanto meno gloriosa. È la diffusione della civiltà romana e del Cristianesimo a innescare lo sviluppo culturale della Germania nelle regioni renane e danubiane. Il confine che queste zone condividono verso sud e ovest è aperto e permeabile, gli scambi con il mondo romano sono continui. Nella zona orientale e settentrionale dominano fino al XVII secolo dinastie di origine slava che vivono nettamente isolate dalle aree meridionali e occidentali. La loro presenza non contribuisce allo sviluppo culturale e spirituale della Germania. Neppure il misticismo tedesco ha un'identità originaria, ma, nato a Bisanzio, arriva in Germania attraverso l'elaborazione francese.

Curtius afferma di tracciare questa sintesi storica sulla base delle osservazioni di Josef Nadler, Jakob Burckhardt e Konrad Burdach. Il lungo isolamento che ha separato il Sud e l'Ovest dal Nord e dall'Est spiega la frattura ancora evidente tra Berlino e la cultura dei singoli *Länder*. La storia tedesca è dominata da una estrema frammentazione politica, da cui hanno origine la mancanza di una cultura condivisa e il ruolo secondario nelle vicende europee. Nemmeno l'aristocrazia di epoca moderna è in grado di assumere una funzione di guida, poiché essa deriva le sue forme di vita dalla Francia.

La borghesia tedesca, che all'inizio dell'Ottocento dà vita al modello classico di *Bildung*, cerca di affermarsi in una Germania politicamente impotente, isolata, arretrata e caratterizzata principalmente da un nazionalismo rozzo e reazionario. È l'unico ceto in grado di elaborare la tradizione storica in una cultura originale e di fornire a tutti i suoi membri un panorama comune di valori. Tuttavia si tratta di una classe sociale troppo debole e isolata, non sostenuta dall'autorità di uno stato forte e rappresentativo della

nuova dimensione culturale. Nel corso dell'Ottocento la Germania subisce profonde trasformazioni che gradualmente indeboliscono il ceto borghese.

Il presente della nazione

La Germania del 1932 è lacerata dalla crisi economica e dalla povertà, dalle lotte politiche e dall'inettitudine delle figure che la governano ed è entrata in una fase di involuzione.¹ Chi si appella alla nazione lo fa in nome di idee brutali quali l'antisemitismo e il mito della razza. Lo Stato, la forza che dovrebbe garantire l'unità politica e la custodia della tradizione culturale, viene meno al proprio compito, identificandosi con gli interessi di parte e dando ormai per scontato che la cultura non sia più una priorità. Le diverse tendenze ideologiche che si agitano sulla scena pubblica perseguono consapevolmente la fine della *Bildung* tedesca, quella tradizione umanistica in senso lato che ha consentito lo sviluppo e l'eccellenza spirituale della Germania.

Dal primo dopoguerra la borghesia è investita da una crisi che ne stravolge i tratti: è consumata dalla povertà e non si riconosce più nella tradizione della *Bildung* classica. Gli autentici membri della nazione, coloro che corrispondono all'intima sostanza dello spirito tedesco, sono pochi individui isolati e senza nome, persone miti e disgustate dalla volgarità della politica e delle mode culturali. Nel primo capitolo Curtius parla ripetutamente di «problematica»² della *Bildung* per indicarne il passato e il presente, ricorrendo in questo modo a un termine che tiene conto della complessità e delle asperità della cultura tedesca.

Le caratteristiche della nazione

È una caratteristica dell'intelletto tedesco trasformare le manifestazioni della cultura in oggetti di studio ed esegesi: da una parte infatti le idee elaborate in Germania attorno al 1800 sono complesse e hanno bisogno di essere spiegate, dall'altra manca uno spazio intellettuale condiviso da tutta la nazione e non esistono i mezzi per diffondere e comunicare la cultura, che in questo modo viene sottratta alla realtà per essere segregata

¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 9.

² Ivi, pp. 21, 23, 30.

e approfondita nelle accademie, trasformandosi da linfa in sterile e astratto repertorio scolastico.

Per i tedeschi non c'è una forma di appartenenza culturale condivisa da tutti i ceti sociali, come accade invece per il *citoyen* francese o il *gentleman* inglese. In Germania la *Bildung* classica assume fin da subito un carattere ascetico, consegnandosi totalmente al governo della ragione e allontanando da sé gli aspetti più vitali e istintivi dell'esistenza. Questo modello è funzionale alla prima fase di sviluppo della moderna borghesia tedesca, che all'inizio dell'Ottocento fa della *Bildung* lo strumento della propria affermazione sociale; ma il suo persistere genera l'esplosione delle forze irrazionali alla fine del secolo.

Nonostante segua un percorso faticoso, lo spirito tedesco sviluppa tratti propri e originali nei quali primeggia sulle altre nazioni dell'Europa occidentale. La cultura tedesca è superiore per complessità, varietà e profondità, è caratterizzata dalla brama ansiosa e inquieta di conoscenza, dall'impulso a cercare sul piano filosofico e metafisico le cause del cosmo e della vita, i nessi «della natura, della storia e dello spirito sovrastorico».³ Questa eccellenza tedesca è evidente anche in un periodo di grave crisi come quello del 1932: infatti in nessuna altra nazione europea vi è un tale rinnovamento nella conoscenza dell'uomo come accade in Germania con gli studi di Max Scheler, Aby Warburg e Martin Heidegger.

Un nuovo incontro del popolo con l'Umanesimo

Nadler, Burckhardt e Burdach dimostrano che la cultura tedesca germoglia a contatto con la cultura greco-romana, il Cristianesimo e la mediazione francese. Pertanto risultano completamente infondati il vagheggiamento di un medioevo puramente germanico e il rifiuto della cultura meridionale come antitetica all'originaria anima teutonica. Queste posizioni rispecchiano per Curtius «una concezione romantica che respinge la matrice umanistica della nostra storia».⁴ Le forme distruttive del nazionalismo che risalgono alla resistenza contro la civiltà romana e cristiana non rappresentano la nazione ed è pertanto «un controsenso formulare un'idea tedesca puramente nazionale di

³ Ivi, p. 28.

⁴ Ivi, p. 30.

Bildung e opporla all'ideale umanistico»,⁵ cedendo in tal modo a una arretrata «boria nazionalista».⁶

La sostanza della nazione tedesca è rappresentata in modo esemplare dal fatto che Goethe trovi alimento nella cultura dell'Europa meridionale. La sua figura coincide con la proposta *nazionale* di Curtius: far rinascere la nazione attraverso un nuovo incontro con l'Umanesimo che coinvolga tutti gli strati e i ceti del popolo, disoccupati compresi. Trascurare o addirittura rinnegare la cultura, le cose belle dell'arte e della storia, significa rinnegare la questione nazionale, che è tutt'uno con quella spirituale. Di fronte alla confusione del suo tempo Curtius si accinge a dimostrare che ci sono ancora certezze valide non solo per la Germania ma anche per il resto d'Europa, perché è convinto che l'autentico spirito tedesco sia solo quello che implichi necessariamente l'adesione allo «spirito universale».⁷

Il nuovo nazionalismo promosso dalla rivista «Die Tat» è rovinoso

La gioventù di orientamento nazionalista trova dal 1929 un punto di riferimento in «Die Tat», una rivista di impostazione «accademico-sociologica»⁸ che Curtius giudica aggiornata, vigile, penetrante e animata da brillanti intellettuali talmente sicuri di sé da sentirsi addirittura portatori di dogmi. Egli ne condivide lo sguardo sulla crisi che investe la Germania dal dopoguerra, ma ne rifiuta categoricamente il nazionalismo. I giovani della «Tat» infatti inseguono il «mito della nuova nazione»⁹ e intendono sacrificargli tutta la cultura ereditata dal passato, sostenendo inoltre di volersi sbarazzare definitivamente della «ragione intellettuale».¹⁰

Per definire queste idee Curtius si avvale del concetto di «rivoluzionismo» elaborato da Werner Sombart:¹¹ gli autori della Tat sono rivoluzionisti (e non solo rivoluzionari) perché la loro rivoluzione non rappresenta un mezzo per ottenere uno scopo, ma è lo scopo stesso. Il loro unico orizzonte è costituito dalla distruzione dell'esistente ed essi non intendono affatto edificare una nuova realtà per la Germania.

⁵ Ivi, p. 31.

⁶ Ivi, p. 18.

⁷ Ivi, p. 10 (prefazione).

⁸ Ivi, p. 36.

⁹ Ivi, p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 40.

¹¹ Ivi, pp. 37 s.

Nella rivista si dice che il popolo, «dopo che le ultime organizzazioni saranno crollate», diverrà puro «movimento»;¹² simili affermazioni rappresentano per Curtius un «astratto concettuale»¹³ e un «puro formalismo»,¹⁴ mentre la distruzione di tutti i dati di fatto auspicata dalla «Tat» gli suggerisce l'immagine di una X sfocata che ruota su se stessa (una possibile allusione alla svastica). La rivista promuove un nuovo mito nazionale che nell'esplicita volontà di demolire tutta l'eredità del passato («tradizioni, programmi, ideologie e legami») svela la propria essenza nichilista («tutto deve essere distrutto nel vortice dello sviluppo») e il proprio «rigido fanatismo» anticulturale.¹⁵ Curtius ritiene che costituisca un «passatempo»¹⁶ vacuo e soprattutto disonesto corteggiare il popolo con questa idea di rivoluzione e in particolare con un mito che non nasce spontaneo, ma è lo strumento di una precisa tattica manipolatoria. La Germania si trova pertanto di fronte alla scelta tra nazione e rivoluzionismo, deve cioè decidere se tutelare oppure demolire il patrimonio della propria cultura.

Modelli di autentico atteggiamento nazionale

Dove siamo toccati dal segreto della forza nazionale? Dove percepiamo l'anima del popolo, che Curtius non avverte nelle pagine della «Tat». Come modello di autentico sentimento nazionale egli propone il volume *Reich* (1931) di Friedrich Hielscher, molto discutibile per il Romanticismo politico di cui è impregnato, ma sincero e disinteressato nell'amore che dimostra per la Germania. L'autore conosce l'essenza dell'anima tedesca, il suo atteggiamento nazionale è superiore alle altre forme di nazionalismo perché è in grado di riconoscere i segni dello spirito tedesco nella storia; li vede infatti nelle opere e nei gesti di numerose figure, fra cui il cherusco Hermann, Enrico VI, Meister Eckhart, Lutero, Federico di Prussia, Goethe e Friedrich Nietzsche. In questo modo Hielscher evoca una serie di antenati che, per quanto incompleta (Curtius disapprova l'assenza dell'Antichità e del Cristianesimo), è di gran lunga preferibile al nazionalismo senz'anima dei «nazionalrivoluzionari»¹⁷ della «Tat».

¹² Ivi, p. 39.

¹³ Ivi, p. 39.

¹⁴ Ivi, pp. 39 sgg.

¹⁵ Ivi, p. 40.

¹⁶ Ivi, p. 39.

¹⁷ Ivi, p. 46.

Un altro tipo di sentimento nazionale sincero è quello di Stefan George, un poeta di moda fra i giovani nazionalisti, che non sono però in grado di comprenderlo. Egli coltiva un'ardente devozione per l'Antichità greca che ha dato alla Germania «modelli eterni»;¹⁸ per Curtius è l'ultimo grande «greco-tedesco»¹⁹ e incarna un aspetto centrale nella cultura della Germania, ed è pertanto assurdo che il «nuovo nazionalismo»²⁰ ne imponga l'abbandono.

Solo di propria sostanza lo spirito tedesco non può vivere

Curtius contesta il fatto che il nazionalismo rivoluzionario della «Tat» rifiuti i valori della tradizione storica liquidandoli come «idee occidentali», poiché è convinto che non si possa suddividere la storia spirituale dell'Occidente in punti di vista geopolitici: «l'Antichità, il Cristianesimo, l'Umanesimo, l'Illuminismo devono valere per noi [...] come eredità comune di esperienza europea».²¹ Rinunciare a Omero e Dante in quanto scrittori occidentali, significherebbe perdere tutte le idee culturalmente creative e non avere altra risorsa che un patrimonio interno molto misero. Se con l'Occidente si intendesse solo la Francia, allora Curtius potrebbe in qualche modo comprendere un simile allontanamento, poiché non c'è in Francia nessuna corrente feconda in grado di trascinare con sé la Germania: «può dispiacere, ma è una situazione che va constatata e accettata».²²

Chi appoggia l'allontanamento dalla Francia non ha però affatto il diritto di decretare un protezionismo della cultura; se si elimina la feconda tensione tra lo spirito tedesco e quello francese, allora diventa indispensabile mantenere vivo il collegamento con la sostanza classica e cristiana dell'eredità occidentale attraverso il dialogo con la cultura italiana: «chi sbarra la via verso Parigi, deve aprire quella verso Roma».²³ Pertanto Curtius pensa che la gioventù nazionalista tedesca, se davvero si prefigge un consapevole impegno intellettuale, debba apprendere la lingua dell'Italia e arricchirsi attraverso il suo patrimonio secolare.

¹⁸ Ivi, p. 47.

¹⁹ Ivi, p. 46.

²⁰ Ivi, p. 39.

²¹ Ivi, p. 42.

²² Ivi, p. 47.

²³ Ivi, p. 48.

Il giudizio di Curtius è categorico: «solo di propria sostanza lo spirito tedesco non può vivere» e chi lo separa dall'Europa occidentale e meridionale lo spinge verso l'Oriente, e cioè verso il declino. L'odio per la cultura umanistica, ostentato dal nazionalismo tedesco, in normali condizioni storiche condurrebbe solo alla barbarie, «cosa di per sé non da poco», ma in questa fase storica la barbarie rappresenta per Curtius solo il primo passo verso il bolscevismo. Un movimento, come quello della «Tat», pronto a sacrificare lo spirito con tanta leggerezza, è destinato a essere inghiottito dal materialismo, che non è più «l'innocuo passatempo di liberi pensatori»,²⁴ bensì una potenza mondiale armata fino ai denti.

L'atteggiamento degli intellettuali

Curtius osserva che il nuovo nazionalismo tedesco si distingue da quello degli altri paesi europei per il fatto di negare validità e importanza al mondo della cultura e dello spirito. In Italia e in Francia la situazione è diversa perché i partiti o i movimenti nazionalistici, pur esigendo la sottomissione degli intellettuali, attribuiscono loro un grande rilievo nella vita della società e si impegnano per la tutela dei beni ricevuti dal passato; non stupisce pertanto che la «Tat» rimproveri alla *Action française* di essere rimasta bloccata nella sfera spirituale, la rivista tedesca infatti si fa portavoce di un nazionalismo che nega preventivamente allo spirito ogni diritto di esistenza, anche quando i valori di cui disfarsi hanno avuto un lungo percorso di crescita in Germania.

Curtius individua la causa di questo rifiuto dello spirito nell'irrazionalismo moderno e ritiene gravissimo che ad attuare questo processo siano proprio gli intellettuali, disposti così facendo a rinnegare se stessi, come spiega Julien Benda nel suo volume *Il tradimento dei chierici* (1927). Se però gli intellettuali traditori di Julien Benda hanno ancora in comune con l'avversario un piano di confronto spirituale, i nazionalisti della «Tat» tradiscono lo spirito fino a distruggerlo. Sono abili a prendere a prestito il concetto di mito da Georges Sorel e a maneggiare tutti gli artifici sociologici, ma così facendo confermano che il «sociologismo»²⁵ di ogni colore è solo la maschera del nichilismo spirituale: non può nascondere né risarcire la mancanza di sostanza morale, di amore e profondo rispetto.

²⁴ Ivi, p. 50.

²⁵ Ivi, p. 44.

La discordia lacera la nazione tedesca al punto che non esiste più un luogo di dialogo comune e libero sui valori della Germania. Purtroppo la politica, i partiti e i governi non si curano di proteggere la *Bildung*, ma solo di manovre economiche e di potere. Per Curtius è ovvio che il comunismo non si preoccupi di tutelare la cultura, ma ritiene che non dovrebbe essere così per il socialismo, anche se su questo fronte la situazione gli pare «disperata»²⁶ poiché la socialdemocrazia potrà difficilmente occuparsi della tutela della *Bildung*. L'unico schieramento politico in grado di farlo in virtù della propria posizione ideologica è il *Zentrum*, che ha preso le parti della scienza senza però rinunciare al perseguimento di una politica di interessi personali. Il cattolicesimo pare sia ancora in grado di arginare chi vuole distruggere la cultura, ma sarebbe una triste autoabdicazione della Germania spirituale e politica, se solo il *Zentrum* rappresentasse una prospettiva tedesca universalmente valida.

La politica ha timore di affrontare gli argomenti spirituali, si consuma nell'economia e nella spartizione del potere e spaccia tutto questo per *Realpolitik*. I governi e i partiti non tutelano più l'Umanesimo e da sole non lo possono fare neppure le università se i poteri dominanti, le masse e anche il movimento nazionale lo impediscono. Di questo passo l'Umanesimo è destinato a tramontare, senza di esso però la Germania perde non solo la partecipazione a quell'«umanità» (*Menschum*)²⁷ che ha le sue origini nell'Antichità classica, ma arriverà presto al punto di non capire più né Meister Eckhart, né Lutero, né Goethe, né Mozart, né George.

Per Curtius l'atteggiamento politico costruttivo è quello che supera gli interessi e le lotte di parte e mira alla coesione dei cittadini, come si era verificato nell'agosto 1914, quando per popolo si intendevano i tedeschi e non i partiti. È inoltre indispensabile che un autentico movimento nazionale elabori un progetto complessivo per la *Bildung*, perché solo questo «spirito patrio»²⁸ può inserire la Germania in un equilibrio universale ponendola in una condizione di interdipendenza con il resto dell'umanità.

²⁶ Ivi, p. 34.

²⁷ Ivi, p. 47.

²⁸ Ivi, p. 35.

La relazione franco-tedesca

Curtius constata che i fronti nazionalisti francese e tedesco diventano sempre più ostili al dialogo fra i due Paesi e condividono questo processo di separazione. Ciò non significa che l'intesa con la Francia sia diventata impossibile, ma è semplicemente interrotta. Curtius ritiene politicamente sensato continuare ad appoggiare l'idea di strette relazioni culturali con la Francia, ma è convinto che solo un completo e rapido cambiamento d'opinione da entrambe le parti consenta ancora una possibilità di successo, a patto che i governi tedesco e francese superino le esitazioni della politica interna.

Considerata però la situazione parlamentare di entrambi i Paesi, Curtius si dichiara molto pessimista sull'effettiva libertà d'azione dei due governi e teme che il sistema democratico abbia condotto a una paralisi definitiva. A maggior ragione dunque l'atteggiamento politico dell'opinione pubblica tedesca dovrà attenersi a un «eroico autocontrollo», anche di fronte alle studiate provocazioni della Francia: infatti «l'indignazione riguarda la psicologia e non la politica».²⁹

I giovani e lo spirito del 1914

Una ineguagliata fecondità spirituale distingue il periodo che va dal 1910 al 1920 al centro del quale si colloca l'agosto 1914, momento in cui il popolo tedesco raggiunge quella coesione che per Curtius rimane modello di autentico sentimento nazionale; ma essa va presto perduta, e nel 1932 rimane viva solo nell'élite degli ex-combattenti al fronte.³⁰

Attorno all'anno 1910 Curtius individua l'apice del movimento giovanile, i cui giovani protagonisti sono impolitici perché non si fanno portatori degli interessi particolari di organizzazioni o partiti. Amano lo spirito e la scienza, Wilhelm Dilthey li guida alla comprensione storica, Henri Bergson li sottrae alle costrizioni positivistiche, George fornisce loro ispirazione; allo studio universitario chiedono l'elaborazione di un senso e non solo nozionismo irrigidito, vaste esperienze e non una misera etica del lavoro. Questi giovani, che Curtius chiama anche col termine «gioventù umanistica tedesca»,³¹ sono immersi in un'atmosfera religiosa, godono della vita e dell'arte e vogliono costruire

²⁹ Ivi, p. 48.

³⁰ Ivi, p. 35.

³¹ Ivi, p. 51.

un mondo esteticamente più bello. Combattono sul fronte a Langemark (e Curtius si rammarica che la loro immagine venga distorta), il loro sacrificio per la patria e la loro statura sono testimoniati dalle lettere di Otto Braun³² e di Bernhard von der Marwitz,³³ entrambi caduti in guerra. Da questi giovani e da questo clima spirituale scaturiscono importanti studi letterari come l'edizione di Friedrich Hölderlin a cura di Norbert von Hellingrath e *Shakespeare und der deutsche Geist* di Friedrich Gundolf.³⁴

A partire dal 1919 la situazione della Germania e della gioventù tedesca cambia profondamente. Curtius disapprova la diffusione di un incondizionato entusiasmo per tutto ciò che è giovane a scapito di ciò che appare maturo o vecchio e pensa che di questa inedita «psicosi della giovinezza»³⁵ sia in parte responsabile anche il movimento giovanile. Si sente costretto a sottoscrivere il duro giudizio di Jakob Schaffner sul fatto che ai giovani, anche se inesperti, ignoranti e presuntuosi, si presti il medesimo ascolto che andrebbe invece riservato a persone di ben maggiore esperienza e maturità.

Per Curtius il processo di politicizzazione, che ha trasformato la vita pubblica in una lotta fra interessi concorrenti, non è dovuto alla guerra, ma alla rivoluzione e al dominio delle potenze straniere che hanno gettato la Germania nella schiavitù per debiti

³² Otto Braun. *Aus nachgelassenen Schriften eines Frühvollendeten*. Herausgegeben von Julie Vogelstein, Berlin, Cassirer, 1920. Otto Braun (1897-1918), poeta, si arruola volontario in guerra nel 1914; in seguito a una grave ferita viene collocato al ministero degli esteri, ma dopo essere guarito torna al fronte.

³³ Bernhard von der Marwitz (1890-1918), scrittore e traduttore di Paul Claudel. Le lettere e gli appunti scritti al fronte (pubblicati in B. von der Marwitz, *Stirb und werde. Aus Briefen und Kriegstagebuchblättern des Leutnants Bernhard von der Marwitz*. Herausgegeben von H. von Königswald, Breslau, G. W. Korn Verlag, 1931) sono elogiati nel numero di aprile 1932 della rivista «Die Tat»: «Questi appunti di guerra appartengono a quanto di più nobile e bello ci sia rimasto di quegli anni. L'atteggiamento assoluto e incondizionato di questa gioventù risuona da lontano come una favola nel nostro tempo straziato e consumato dalle parole». L'autore anonimo dell'articolo raccomanda di non paragonare gli scritti di Marwitz a quelli Erich Maria Remarque, come invece è avvenuto: «si tratta infatti di due mondi diversi. E anche in guerra accadeva che nessuno potesse ricavare più di quello che egli per primo offriva» (*Vom deutschen Gesicht*, in «Die Tat», 24, pp. 90-92, qui p. 92).

³⁴ L'atteggiamento di Gundolf al fronte (è chiamato alle armi alla fine del 1916 [F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*. Herausgegeben von L. Helbing e C. V. Bock, Amsterdam, Castrum Peregrini Presse, 1963, p. 265, lettera del 6.11.1916]) si distingue nettamente da quello di Braun e di Marwitz. Il germanista non tollera che un intellettuale di talento come lui venga sprecato nelle operazioni di guerra, quando invece sono a disposizione schiere di uomini che proprio nella lotta di trincea possono dare il meglio di sé (ivi, pp. 270 s. [lettera del 24.12.1916]; pp. 271 s. [lettera del 4.1.1917]). Gundolf chiede addirittura a Curtius di sollecitare presso un influente professore un suo trasferimento lontano dal fronte militare (ivi, pp. 271 s. [lettera del 4.1.1917]). Nel dicembre 1917 Gundolf insegna nei corsi destinati alle truppe tedesche impegnate in guerra (cfr. L. Canfora, *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, Bari, De Donato, 1979, p. 111).

³⁵ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 68.

e nell'indigenza economica. Anche il movimento giovanile si irrigidisce in associazioni e legami politici perdendo la tensione spirituale di un tempo. Sulle università incombe la pressione imposta dai meccanismi di potere e anche se esse non possono sottrarsi alle tensioni della nazione, Curtius è sicuro che tutti gli atenei tedeschi siano decisi a rimanere estranei a ogni forma di lotta politica.

Dalla nazione allo stato

Nel *Deutscher Geist in Gefahr* sono frequenti i richiami alla povertà che attanaglia la Germania e che affligge anche gli studenti universitari: «migliaia di nostri giovani studenti quasi non hanno pane, né posseggono il minimo indispensabile in vestiario e biancheria, non hanno libri e nessun piacere. Chi ha un cuore trattiene a stento la disperazione davanti a questa miseria che la quotidiana attività professionale gli rivela».³⁶ Una cappa di minaccioso isolamento opprime la Germania che agli occhi di Curtius è «sviata e circondata da avversari». In una situazione di tale gravità lo stato è tenuto a rispondere all'emergenza quotidiana ma nello stesso tempo anche a salvaguardare la sopravvivenza culturale mediante l'impiego di tutte le forze a disposizione: «non c'è nessun momento in cui lo spirito perda il suo diritto, anche se perdesse la sua forza». È quindi necessario esaminare i compiti spirituali tenendo sempre presente «la loro relazione con la realtà, anche a scapito della purezza delle distinzioni spirituali».³⁷ Un piano di conservazione rivolto alla scienza, all'università e alla cultura diventa tanto più necessario quando la povertà impedisce qualsiasi nuovo progetto.

Curtius sa che molti rifiutano l'idea di conservazione e alcuni addirittura la identificano con la «reazione» e la «stasi»³⁸ e la vogliono combattere con la rivoluzione. A costoro egli replica facendo propria la dottrina moderna dello stato, il quale, come tutti gli organismi che tendono all'autoconservazione, deve custodire tanto se stesso quanto i beni sottoposti alla sua tutela. Questo significa che lo stato deve assecondare le funzioni dell'incorporare, dell'assimilare, del rimuovere, dell'adattare e all'occorrenza del rigenerare.

³⁶ Ivi, pp. 55 s.

³⁷ Ivi, p. 56.

³⁸ Ivi, p. 57.

Lo stato democratico

Curtius ritiene che sussista un radicale conflitto tra democrazia e cultura. In linea di principio infatti la democrazia è opposta al pensiero liberale che ha alimentato le università e la scienza tedesche. La filosofia politica di Jean-Jacques Rousseau, espressione di pura dogmatica democratica, sostiene l'onnipotenza dello stato, che deve esigere da ogni cittadino il riconoscimento dell'esistenza di Dio, dell'immortalità e della ricompensa dopo la morte; chi rifiuta questo credo merita la pena capitale. Una dogmatica di stato intollerante e antiliberal è dunque nella natura del principio democratico.

L'argomentazione di Curtius prosegue con il richiamo all'esperienza francese. La riforma dell'istruzione voluta dalla Terza Repubblica introduce la scuola laica e riempie gli istituti superiori e l'università di una astratta metafisica di stato basata su Immanuel Kant, la quale però dopo pochi decenni suscita l'opposizione delle menti migliori. In Germania purtroppo si sta ripetendo lo stesso errore: viene di fatto imposto il monopolio di stato sull'educazione e la *Bildung*, una misura di cui ogni uomo liberale può solo rammaricarsi. È grave che si attui per via amministrativa un piano culturale basato su obiettivi politici che, in Germania come in Francia, sviluppano la tendenza alla demolizione dell'Umanesimo e di ogni autentica tradizione culturale.

Élite

Mai come in democrazia sono indispensabili le *élite* poiché rendono possibile la salvaguardia del principio liberale che la democrazia nega. Tuttavia sembra che la repubblica tedesca non sia consapevole di questo fatto e non deve allora stupirsi se le *élite* passano all'opposizione. L'abbassamento del livello culturale degli studi e la tendenza a trasformare i professori in impiegati non aiutano affatto a mantenere vivo lo spirito liberale che ha reso grandi le università tedesche.

Curtius mette in rilievo come il sistema democratico abbia portato in Germania all'egemonia dei partiti in parlamento, alla rincorsa delle cariche e, come ulteriore conseguenza, all'ascesa degli incapaci (se non altro rispetto allo studio accademico, precisa con ironia Curtius). Pertanto, almeno nel settore universitario, la riforma più urgente sarebbe restringerne l'accesso.

Le élite sono indispensabili alla Germania repubblicana anche per contrastare il sostegno ufficiale concesso alla «cosiddetta istruzione di massa (*Massenbildung*)»,³⁹ che si può approvare a condizione di accompagnarla con uno sforzo altrettanto intenso per la formazione delle élite (*Elitenbildung*) realizzata all'interno delle università. Curtius fa sue le parole di Karl Jaspers sui giovani realmente desiderosi di scienza: «La vera dimensione dell'università si trova presso un'anonima minoranza di studenti che lavorano con disciplina spirituale mossi da un'originaria volontà di conoscere. [...] fa parte della natura dell'università che una minoranza realizzi sensatamente ciò che una maggioranza sembra seguire esteriormente».⁴⁰

La società-stato democratica

Per descrivere il passaggio dallo stato autoritario al sistema democratico Curtius si avvale della ricostruzione fornita da Carl Schmitt nel saggio *Begriff des Politischen* (1931). Fino al XVIII secolo lo stato aveva il monopolio del governo politico sul territorio di sua competenza e non riconosceva nella società, cioè nelle esigenze e nelle rivendicazioni dei sudditi, né un interlocutore né un antagonista; oppure, come in Germania fino al 1918, esercitava il suo potere come autorità superiore a tutti i gruppi sociali. Con la rivoluzione francese comincia l'identificazione democratica della società con lo stato e della società con la politica: a partire da questo momento è la società orientata politicamente (orientata cioè secondo gli interessi dei gruppi che la compongono) a esercitare le funzioni dello stato e a governare. Inizia così il processo di politicizzazione della società e dello stato. Viene imposto un significato politico a tutti gli ambiti della vita pubblica e privata, anche a quelli che erano sempre stati politicamente neutrali, come la *Bildung*, la religione, la cultura, l'economia. Il modello di «stato totale»⁴¹ dei nuovi regimi democratici piace tanto sia agli estremisti di destra che a quelli di sinistra.

³⁹ Ivi, p. 76.

⁴⁰ Ivi, p. 77.

⁴¹ Ivi, p. 80.

Stato-nazione e Umanesimo contro società

A partire dal XIX secolo il concetto di società («questa invenzione dello spirito che astrae»)⁴² è stato accolto con favore ma anche contestato. Ha suscitato la spontanea e forte opposizione di chi possiede senso dello stato e di chi pensa in termini nazionali. L'attuale congiuntura impone una scelta di fronte alla quale non si può rimanere indifferenti: bisogna decidere se schierarsi dalla parte dello stato e della nazione oppure se fare proprie le istanze della società. È chiaro, continua Curtius, che decideranno per la società tutti coloro che non sono o non si sentono legati a nessuno stato e a nessuna nazione. Questo dato di fatto può spiegare la stretta vicinanza tra ebraismo e sociologie socialiste o marxiste e l'ostilità esistente tra sociologismo (cioè la sociologia elevata a guida suprema delle attività umane e delle scienze) e Umanesimo. Curtius dunque vincola l'Umanesimo al senso di appartenenza allo stato-nazione e ne sancisce l'inconciliabilità con il sociologismo ritenuto estraneo a questo legame. Distanti da ogni stato-nazione sono a suo parere anche i sociologi marxisti o socialisti, a cui si aggiungono tutti quegli ebrei che hanno abbandonato la propria fede, senza abbracciare né il Cristianesimo, né l'Umanesimo, né il *Deutschum*. Costoro in pratica non credono più a niente e fanno dello scetticismo il loro unico *habitus* intellettuale.

Curtius ritiene che un simile atteggiamento comporti la rovina di una nazione già tanto divisa come la Germania ed esorta a lottare pubblicamente contro tutte le ideologie distruttive, non solo contro il rivoluzionismo dei circoli radicali di destra e della «Tat», ma anche contro il sociologismo e le correnti intellettuali affini che mirano all'annientamento dei valori veicolati dalla tradizione umanistica e che sono l'espressione del «confuso e irresponsabile irrazionalismo del presente tedesco, che si spera sarà domani una moda di ieri».⁴³

Dalla nazione all'Europa

La storia della Germania fa completamente parte della storia dell'Europa occidentale. Per darne un'estrema sintesi Curtius ricorre alle parole di Ernst Troeltsch, per il quale l'universo occidentale deve la profondità e la pienezza che gli sono proprie al

⁴² Ivi, p. 83.

⁴³ Ivi, pp. 101 s.

fatto di essere condizionato nel modo più intimo da tutti gli aspetti della cultura antica. Per l'Europa dunque la «fede» nell'Umanesimo e la cura della continuità storica e spirituale con il mondo antico significano un ritorno all'origine e un «incontro con se stessi».⁴⁴ A giudizio di Curtius questa prospettiva europea consente di risolvere tutti i conflitti inerenti allo spirito e alla *Bildung*, come per esempio la controversia tra la concezione classicistica e quella storica della greicità, oppure tra il culto del Rinascimento e l'idea gotica, o infine tra *Deutschkunde* e obiettivi della *Bildung* ginnasiale. Tali posizioni intellettuali sembrano inconciliabili perché ciascuna di esse vede solo una parte dell'universo che invece è comune a tutte. La Germania vive ora «in una notte oscura»,⁴⁵ ma non bisogna dimenticare che già una volta l'Europa ha attraversato secoli di orrori e decadenza, durante i quali però alcuni uomini gettarono i semi della rinascita futura, come per esempio fece Cassiodoro con l'istituzione del suo *Vivarium*.

La fede nella Germania e nello spirito universale

Per superare lo smarrimento, la tragedia della povertà e i pericoli che incombono, Curtius esorta i tedeschi a tenere viva la «doppia fede»⁴⁶ nella Germania e nello spirito universale. La fede salda e pacata nella Germania e nella missione tedesca è una forza dell'animo capace di unire tutti i cittadini e formare una comunità, e non va confusa con le scelte economiche o con i programmi di partito: è «adesione e fedele promessa al nostro popolo, al suo suolo, alla sua lingua, al suo regno». La fede nello spirito universale attiene alla sfera filosofica e metafisica, è la sorgente della creazione e si estende a tutti i popoli. Curtius trova confermato l'inscindibile legame tra fede nella Germania e fede nello spirito universale nel fatto che l'inno *Veni creator spiritus* del franco-renano Rabano Mauro sia stato tradotto mille anni più tardi da un altro franco-renano, Goethe, che lo definisce un «appello al genio» e uno «splendido canto religioso».⁴⁷

⁴⁴ Ivi, p. 113.

⁴⁵ Ivi, p. 124. Karl Mannheim usa un'espressione quasi identica in Id., *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 157; cfr. anche E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 100.

⁴⁶ Ivi, pp. 10, 131.

⁴⁷ Ivi, p. 131.

Lo schieramento neonazionalista

2.1

Le tendenze principali

Gli ambienti conservatori rifiutano il sistema weimariano

La sfiducia nel sistema partitico della repubblica di Weimar è comune a tutte le tendenze conservatrici della Germania postbellica, per le quali l'impostazione liberale e democratica della nuova forma statale è sinonimo di debolezza e disfacimento.¹ Il pensiero neoconservatore si pone in netta contrapposizione rispetto a quello liberale e socialista e si sente stretto tra i due poli opposti del liberalismo occidentale e del collettivismo orientale.²

Organi come gli «Alldeutsche Blätter» e la rivista «Das zwanzigste Jahrhundert» esprimono un estremismo che rifiuta tutte le influenze «ritenute corruttrici del popolo tedesco» e auspica l'espansione territoriale verso Est.³ Più articolate sono le posizioni espresse da riviste come la «Konservative Monatsschrift» (edita fino al 1922), il «Der Türmer», i «Süddeutsche Monatshefte» e i «Bayreuther Blätter».

Pur con tutte le differenze fra le idee sostenute in questi periodici, è costante il rifiuto della politica parlamentare, dei partiti, della demagogia elettorale e della

¹ A. Schildt, *Der deutsche Konservatismus - Kontinuitäten und Brüche*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 27-45, qui pp. 36 s.

² M. Grunewald, *Revue et réseaux conservateurs allemands (1890-1960)*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*, cit., pp. 3-26, qui pp. 7, 9.

³ M. Grunewald, *Revue et réseaux conservateurs allemands (1890-1960)*, cit., p. 11; F. Trapp, *Traditionen des Antisemitismus in Deutschland. Die Zeitschrift Das Zwanzigste Jahrhundert*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*, cit., pp. 91-109, qui pp. 95, 97-100.

repubblica. Gli avversari politici sono i socialdemocratici e i liberali, mentre l'intento degli ambienti conservatori è proteggere la gioventù dalle influenze perniciose della società moderna, preservare i valori cristiani e difendere la missione dell'anima tedesca. In Germania i conservatori si oppongono inoltre all'indifferenza religiosa, alla secolarizzazione della cultura, al materialismo, all'utilitarismo, alla crisi innescata dall'Illuminismo, alla propaganda della socialdemocrazia contro la Chiesa e alla nuova educazione ispirata al socialismo.

In queste riviste si auspica che la vita culturale e la *Bildung* siano completamente estranee ai partiti, si mira ad una *Gesamtkultur* tedesca, si denuncia il ruolo deleterio dell'avanguardia, si ostenta distanza rispetto alla politica, si condanna il razionalismo materialistico, si alimenta l'avversione per ciò che nega legami e condizionamenti metafisici e si esaltano il Cristianesimo e il *Deutschtum*. Nei «Bayreuther Blätter» si legge che «i politici stanno a sinistra» e che «a destra [intesa in senso impolitico, n. d. Hildegard Châtellier] – si trovano coloro che hanno consapevolezza della nazione e condividono la medesima spiritualità tedesca, tra i quali ci annoveriamo con risolutezza noi Bayreuther».⁴ Hildegard Châtellier, nel suo articolo sui «Bayreuther Blätter», dice che la corrispondenza tra «destra» ed estraneità alla politica riflette un'opinione diffusa nel *Bildungsbürgertum* conservatore dell'epoca, assieme all'idea che il nazionalismo, inteso come «consapevolezza del popolo», non sia una categoria politica:⁵

Che arte, cultura e religione in linea di principio non siano senza effetti sociali e politici, questo lo insegnano la storia e il nostro specifico presente, ma è chiaro che nel caso dei «Bayreuther» esse non erano all'altezza dei pericoli del 1933. Ciò dipende da come il *milieu* di riferimento interpretava il significato dell'arte e della religione. Così come le intendevano i «Bayreuther» e in maggioranza il *Bildungsbürgertum* di allora, l'arte e la religione erano espressione di un mondo interiore, di uno stato dello spirito o dell'intelletto e di una idealistica superiorità, la quale, invece di cercare il confronto con i dati di fatto, tendeva a ignorarli e a isolarsi. Una certa estraneità al mondo era segno di elezione. Ma con ciò si spalancava la porta ai rappresentanti del potere, ai quali senza rendersene conto si forniva sostegno poiché non li si riconosceva come tali.⁶

⁴ H. Châtellier, *Die Bayreuther Blätter (1878-1938). Religion und Kultur im Dienst völkisch-nationaler <Wiedergeburt>*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*, cit., pp. 297-325, qui p. 322. Châtellier cita le affermazioni del direttore della rivista Hans von Wolzogen pubblicate in «Bayreuther Blätter», 52, 1929, p. 209.

⁵ H. Châtellier, *Die Bayreuther Blätter (1878-1938). Religion und Kultur im Dienst völkisch-nationaler <Wiedergeburt>*, cit., p. 322. Châtellier cita l'espressione «consapevolezza del popolo» (*Artbewusstsein des Volkes*) di Wolzogen pubblicata in «Bayreuther Blätter», 52, 1929, p. 209.

⁶ H. Châtellier, *Die Bayreuther Blätter (1878-1938). Religion und Kultur im Dienst völkisch-nationaler <Wiedergeburt>*, cit., p. 325.

Anche il progetto paneuropeo di Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi si oppone ai fondamenti egalaritari della società democratica e del suffragio universale e auspica invece che a guidare l'Europa unita sia un'aristocrazia di persone selezionate in base a criteri etici ed intellettuali.⁷

Concetti centrali nella proposta del *Deutscher Geist in Gefahr* come la fede, l'amore e la speranza, trovano ampio spazio anche in pubblicazioni quali «Der Ring», dove si legge che «al di sopra di tutto deve stare l'amore per la patria. Esso ci guida con la fede nel nostro popolo e la speranza nel futuro tedesco. [...] La luce dell'amore che noi seguiamo deve mettere le ali ai nostri passi. L'amore per la patria sgorga dalla parte più profonda di ogni cuore tedesco».⁸

I toni religiosi sono propri del linguaggio conservatore di destra

Nel saggio *The politics of cultural despair* Fritz Stern⁹ illustra l'atteggiamento spirituale di Paul de Lagarde, Julius Langbehn e Arthur Moeller van den Bruck, che ritiene caratteristico di un certo modo di ragionare diffuso in Germania (ma anche in Europa) a partire dall'inizio del XIX secolo. Stern descrive un pensiero nazionalista e conservatore di destra che nasce come reazione agli enormi cambiamenti portati dalla modernità nell'universo tedesco. Dal punto di vista culturale, a partire dall'inizio dell'Ottocento, si diffondono il razionalismo, il materialismo, la libertà di pensiero e la secolarizzazione della morale; dal punto di vista politico ed economico si impongono il sistema parlamentare, l'egalitarismo, il capitalismo e l'industrializzazione; dal punto di vista sociale infine si assiste alla repentina trasformazione delle piccole e medie città in grandi metropoli e al prepotente emergere del proletariato urbano impiegato nell'industria.

I conservatori sono animati da un profondo risentimento nei confronti della nuova realtà a cui non possono o non vogliono adeguarsi; scelgono pertanto la via

⁷ A.-M. Saint-Gille, *Les réseaux paneuropéens dans l'Allemagne de Weimar*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*, cit., pp. 557-573, qui pp. 557 s.

⁸ M. Grunewald, *Eine Konservative Stimme in der deutschen Staatskrise. Der Ring und sein Werben für den «Neuen Staat» (1928-1933)*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960)*, cit., pp. 481-508, qui p. 485. Le parole citate da Michel Grunewald compaiono in: H. Luther, *Deutsch sein!*, in «Der Ring», 1, 1928, p. 3.

⁹ F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, cit., 1961.

dell'idealizzazione del passato, che consiste nel vagheggiamento di un periodo arcaico germanico e di un medioevo di cui vengono esaltati la devozione religiosa, l'appartenenza e l'obbedienza incondizionata alla comunità, il carattere nazionale e l'unità e l'armonia del popolo.

I pensatori studiati da Stern scrivono nei toni religiosi del profeta e fanno leva sugli stati emotivi dell'amore, dell'odio e della rivalsa. In questo modo elaborano una religione e una fede culturale e nazionalistica che ha forte presa sulla società tedesca nei periodi in cui l'incertezza si fa più acuta, come alla fine del XIX secolo oppure intorno al 1930, sotto l'impatto della depressione e della crisi weimariana. I loro discorsi ardenti e appassionati individuano nel liberalismo (e nel socialismo visto come sua derivazione) la sorgente di tutti i mali causati dalla modernità.

L'impostazione semiautoritaria che Otto von Bismarck conferisce al nuovo stato tedesco del 1871 è decisiva per la diffusione della mentalità nazionalistica; al cancelliere e all'imperatore è di fatto possibile governare senza l'intralcio di organi politici e rappresentativi intermedi. Nella seconda parte del XIX secolo si forma pertanto un ceto istruito che vede nell'estraneità alla cosa pubblica un segno di distinzione spirituale e sociale. Per costoro la libertà tutta interiore della nazione tedesca si realizza obbedendo all'autorità che agisce per il bene dello stato ed essi guardano con raccapriccio ai paesi occidentali, dove l'unità ideale della nazione è frantumata dai litigi del parlamento e dei partiti. Il loro orizzonte di vita è definito da una straordinaria devozione allo studio e da una raffinatissima educazione spirituale (la *Bildung*), fortemente idealizzata e lontana da un qualsivoglia contesto storico e materiale.

Moeller van den Bruck nel libro *Das dritte Reich* (pubblicato a partire dal 1923) manifesta il suo disprezzo per l'Illuminismo e il liberalismo, che per lui rappresentano forme di vita post-cristiana. Per Moeller van den Bruck «il liberalismo è l'espressione di una società che non è più una comunità [...] ogni uomo che non si sente più parte della comunità è in qualche modo un uomo liberale».¹⁰ Egli sostiene che questa figura abbia distrutto la vera libertà del Medioevo e la abbia sostituita con i fasulli diritti del parlamentarismo. I tedeschi prima del 1914 erano «i più liberi del mondo», fino a che la rivoluzione «liberale» del 1918 non li ha resi servi, dal momento che «il liberalismo ha

¹⁰ A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931³, pp. 97, 99.

indebolito le culture. Ha annientato le religioni. Ha distrutto le nazioni. È l'autodissoluzione dell'umanità».¹¹

Stern osserva che Moeller van den Bruck sviluppa il mito del terzo *Reich* come «una religione politica» e «una idea religiosa», esprimendosi con i toni del sacerdote che si appella alla fede e invoca la profezia e la collera.¹² Egli aggiunge che le idee e il linguaggio di Moeller van den Bruck non sono una novità, ma gli strumenti essenziali dell'ala destra antidemocratica.¹³

Il diffuso bisogno di una dimensione religiosa è testimoniato anche dalle scelte editoriali di Eugen Diederichs, che si pone esplicitamente nel solco del pensiero neoromantico.¹⁴ Nel 1913 e 1914 la casa editrice Eugen Diederichs Verlag pubblica con il significativo titolo di *Deutscher Glaube, deutsches Vaterland, deutsche Bildung* una selezione dei contributi più importanti di Lagarde¹⁵ che Diederichs descrive come «un libro, che si può definire un compendio della “religione segreta delle persone istruite”». ¹⁶ Per la *Mystiker-Bibliothek* Diederichs si affida a Hermann Büttner, studioso autodidatta di Meister Eckhart, che imposta il modello interpretativo con il quale la casa editrice divulgherà i mistici antichi ed eleva Meister Eckhart a «grande genio religioso dei tedeschi», inventando in questo modo per la Germania una tradizione di «fede dell'anima» alla quale si richiamano negli anni Venti e Trenta diversi gruppi nazional-religiosi. Mentre a Lutero si rimprovera di aver portato fra i tedeschi ostilità confessionali e di avere solo in parte superato l'assoggettamento al clero romano, di Meister Eckhart si esalta invece il processo di radicale interiorizzazione della fede che gli consente il

¹¹ Ivi, p. 100; F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, cit., p. 259.

¹² Ivi, pp. 262, 327 n. 35. Stern trova la definizione di «religione politica» in M. Tazerout in *La Pensée politique de Moeller van den Bruck*, in «Revue Internationale de Sociologie», 49, 1936, p. 65.

¹³ F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, cit., pp. 262, 327 n. 34. Stern rimanda alla «eccellente» sintesi di Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 5, 1957, pp. 42-62.

¹⁴ Nel 1899 lo slogan della sua casa editrice è «führender Verlag der Neuromantik», nell'autunno del 1900 diventa «Zu neuer Renaissance!», cfr. A. Meyer, *1896-1930: Der Verlagsgründer und seine Rolle als «Kulturverleger»*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. Herausgegeben von G. Hübinger, München, Diederichs, 1996, pp. 26-89, qui p. 34.

¹⁵ Ivi, p. 49.

¹⁶ F. W. Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, cit., pp. 243-298, qui p. 263.

raggiungimento della perfetta libertà religiosa, al punto che Diederichs nel 1929 lo definisce il «primo uomo tedesco moderno».¹⁷

2.2

La rivista «Die Tat» (1932-1934)

Horst Grueneberg e il Deutscher Geist in Gefahr

L'intero capitolo 2 del *Deutscher Geist in Gefahr* è dedicato alla critica delle posizioni nazionaliste della rivista «Die Tat», che invece, nel periodo compreso tra aprile 1932 e marzo 1933, non controbatte altrettanto diffusamente alle osservazioni polemiche di Curtius: infatti solo il pedagogo Horst Grueneberg ne parla in modo esplicito in due occasioni, nelle quali la posizione intellettuale di Curtius è qualificata come «liberale». Per la «Tat» le idee liberali sono vecchie e sorpassate. Vengono rintracciate in ampi settori della vita pubblica, culturale, politica ed economica, come il parlamentarismo, il socialismo, il conservatorismo, le aperture internazionali, il sistema bancario, l'individualismo. In ambito artistico-letterario l'atteggiamento liberale è associato alla tradizione dell'Umanesimo classico e all'apertura verso la cultura delle altre nazioni occidentali.

Il primo riferimento al volume di Curtius compare nell'articolo del 1932 *Landschulnot-Volksnot* nel paragrafo intitolato “Deutscher Geist in Gefahr”.¹⁸ Grueneberg, come Curtius, vede la Germania divisa in due zone culturali nettamente distinte, una occidentale e una orientale. Egli ritiene che per superare questa spaccatura sia necessario che la nazione trovi la sua sostanza in quel particolare «regno di mezzo» posto tra «le idee occidentali e le promesse orientali»: «struttura dello stato, forma economica, volto culturale e non ultimo un atteggiamento religioso che vogliono essere conformi alla missione dell'uomo tedesco in questa fase storica, vanno concepiti a partire

¹⁷ Ivi, pp. 259 s.

¹⁸ H. Grueneberg, *Landschulnot-Volksnot*, in «Die Tat», 24, 1932, pp. 273-293.; il paragrafo intitolato “Deutscher Geist in Gefahr” si trova alle pp. 291-293.

dalla posizione di mezzo della Germania tra gli spazi culturali stranieri». ¹⁹ L'unico vero pericolo per lo spirito tedesco risiede a parere di Grueneberg nel vincolare la Germania esclusivamente a Oriente o a Occidente, tradendone in questo modo la natura e i compiti che le sono assegnati. Il libro di Curtius compie esattamente questa operazione.

Grueneberg cita e confuta tre affermazioni contenute nel *Deutscher Geist in Gefahr*: «chi sbarra la via verso Parigi, deve aprire quella verso Roma», ²⁰ «solo di propria sostanza lo spirito tedesco non può vivere. Chi lo scioglie dall'Ovest e dal Sud, lo spinge verso Est e questo significa verso il declino», ²¹ «dal punto di vista storico è un controsenso formulare un'idea puramente nazionale di *Bildung* tedesca». ²² A parere di Grueneberg si tratta di posizioni inaccettabili perché dichiarano senza mezzi termini che la Germania non possiede un proprio bagaglio culturale e spirituale. L'argomentazione di Curtius non è altro che «il bluff spirituale dietro al quale i liberali nascondono la loro completa incomprendimento rispetto al pensiero nazionale». A differenza di Curtius e del «liberalismo spirituale da lui rappresentato», Grueneberg è un sostenitore della lotta per l'autarchia spirituale. A suo parere Curtius non è in grado di decidersi per la Germania: rifiuta infatti di adottare l'Est come modello culturale ma, a parere di Grueneberg, non sceglie nemmeno l'Ovest nel momento in cui sostiene che in Francia non c'è più alcun movimento in grado di coinvolgere la Germania. Grueneberg constata che Curtius ripiega allora verso Roma, scelta che lo spinge poi a sostenere il *Zentrum* cattolico, l'unico schieramento politico che gli sembra ancora in grado di arginare «i distruttori della cultura». Grueneberg, in tono fortemente ironico, apprezza il fatto che Curtius non avanzi in prima persona alcun diritto a salvare l'eredità spirituale della nazione, tuttavia sostenere che essa sia al sicuro solo nella «Germania romana» significa non avere adeguatamente riflettuto sulla storia tedesca. ²³ A Grueneberg sembra che in certi momenti Curtius volutamente derida l'idea nazionale e che questo atteggiamento renda vana tutta la sua trattazione, dal momento che non si può conoscere la realtà dell'idea nazionale tedesca se non se ne è intimamente coinvolti. Sulla riforma scolastica degli ultimi decenni il pedagogista della «Tat» fa suo il giudizio del nazionalsocialista antisemita Ernst Krieck,

¹⁹ Su questo tema Grueneberg si avvale delle osservazioni di Hinrich Knittermeyer, per il quale «la Germania sta con la sua vocazione da sola tra l'Ovest e l'Est» (H. Knittermeyer, *Grenzen des Staates*, Berlin, Verlag Edwin Runge, 1932). Grueneberg ritiene che Knittermeyer sviluppi brillantemente il compito del protestantesimo tedesco all'interno di questa posizione di mezzo.

²⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 48.

²¹ Ivi, p. 50.

²² Ivi, p. 31.

²³ Ivi, p. 47.

che vi scorge «il tentativo pedagogico di rendere maturo il popolo tedesco per la sottomissione permanente all'Ovest». Per Grueneberg si può superare «l'emergenza del popolo» solo attraverso «il radicale distacco» dalla *Bildung* umanistica,²⁴ che rappresenta il deleterio percorso di «addestramento di intellettuali urbanizzati saccenti e impertinenti e di svegli affaristi e conduce a quella “intellettualità divenuta virtuosa”²⁵ che Curtius ben rappresenta».

Il secondo riferimento al volume di Curtius risale al gennaio 1933 e si trova nell'articolo *Ist eine Kulturpolitik bereits möglich?*, nel quale sono citate alcune parole del primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* senza l'indicazione né dell'autore né del titolo.²⁶ Il tema affrontato da Grueneberg in questa sezione riguarda gli *Arbeitslager*, comunità di giovani adulti che riscoprono il valore formativo del lavoro manuale e danno origine a un contesto spirituale del tutto diverso «dalle forme in cui la cultura borghese e individualistica trasmetteva la propria *Bildung*». ²⁷ Nella comunità di lavoro le relazioni interpersonali si basano sempre sul reciproco scambio spirituale interamente incluso nella vita associata e in questo nuovo modello di rapporti umani Grueneberg vede la fine dei tempi in cui «spirito e cultura fluttuavano senza vincoli al di sopra della realtà». Egli conclude il suo ragionamento con un lapidario giudizio contro la diffusione della *Bildung* umanistica sostenuta da Curtius nel primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*:

La cultura spirituale di comunità ha tuttavia un aspetto diverso da come gli spiriti liberali se la immaginano, quando propagandano l'istituzione di un “servizio di diffusione della *Bildung* ai disoccupati”, una “crociata per la *Bildung* tedesca del popolo”, per smerciare in questo modo il loro Umanesimo classico riscaldato.

²⁴ Grueneberg segnala a questo punto il volume di Otto Tumlirz, *Die Kultur der Gegenwart und das deutsche Bildungsideal* (Leipzig, Verlag Julius Klinkhardt, 1932; l'autore sarà negli anni seguenti un acceso sostenitore del partito nazionalsocialista e dell'ideologia della razza). Questo saggio descrive le correnti culturali del tempo e cerca di arrivare a una ideale autosufficienza della *Bildung* a partire dall'interpretazione della natura dell'uomo tedesco. A parere di Grueneberg però Tumlirz, nonostante tutti i suoi lodevoli sforzi, non fa che riproporre il modello classico della *Bildung* occidentale. Grueneberg ribadisce che lo sguardo sull'uomo tedesco diventa libero solo quando si compie il distacco dall'Occidente.

²⁵ Qui Grueneberg ribalta su Curtius il giudizio ironico che questi aveva formulato sugli intellettuali della «Tat».

²⁶ H. Grueneberg, *Ist eine Kulturpolitik bereits möglich?*, in «Die Tat», 24, 1933, pp. 870-876, la citazione delle parole di Curtius è alle pp. 872-873.

²⁷ Nell'ambito di questo «collettivismo cooperativo» non è più possibile trasmettere il sapere attraverso la forma della tradizionale conferenza o della discussione «che mira a scomporre tutti i contenuti», come avviene per esempio nel confronto parlamentare, perché le relazioni interpersonali non possono essere organizzate dall'esterno e da persone estranee alla comunità, né tanto meno possono avere la forma della lotta di tutti contro tutti.

Le parole citate da Grueneberg si riferiscono al passo nel quale Curtius propone un coordinamento di tutti gli insegnanti, i laureati e i professionisti senza impiego per offrire corsi agli altri cittadini privi di lavoro. Curtius immagina una campagna di formazione e istruzione rivolta a tutti gli strati della società, da cui deriverebbero immensi benefici politici poiché un simile movimento, nello stesso tempo culturale e popolare, «conferirebbe anche all'ideale della stessa *Bildung* un nuovo potere sugli spiriti. Potrebbe inondare la nostra comunità nazionale con una corrente unitaria di vita».²⁸

Avversari indegni

Una spiegazione del fatto che la «Tat» non pubblichi una vera e propria recensione del *Deutscher Geist in Gefahr* può essere rintracciata nell'articolo anonimo *Das Ende der Links-Intelligenz* del maggio 1933, in cui ci si rallegra che siano stati proibiti i giornali e le riviste degli intellettuali di sinistra, come la «Weltbühne» e il «Tagebuch»; si è così finalmente conclusa l'epoca in cui sembrava che fossero gli unici a saper «scrivere bene». Nell'articolo si dice che la «Tat» non entra in polemica con questi intellettuali perché li considera moralmente inferiori; si tratta infatti di persone abili nell'uso della parola, ma prive di onestà e coerenza morale:

In tempi in cui fiorivano pubblicazioni come la *Weltbühne* o il *Tagebuch*, noi non abbiamo mai discusso o polemizzato con loro e non abbiamo mai accettato il quanto di sfida lanciato da quel fronte, semplicemente per il fatto che non trovavamo in loro quella serietà morale di fondo che deve stare alla base di ciò che si scrive, e al nostro intuito risultava fin troppo evidente quel genere di talento puramente artistico, che è pronto a commettere il *sacrificium intellectus* pur di ottenere un'arguzia salace o un'espressione azzeccata.²⁹

Questi intellettuali «meriterebbero una vigorosa pedata», ma il destino che ora li colpisce rappresenta già una punizione sufficiente. Alcuni si trovano nei campi di concentramento, altri in esilio, alcuni patiscono la fame, altri, di certo i migliori, si sono suicidati per la disperazione. Un minuscolo gruppo infine si è rinchiuso negli studi intellettuali, attività che comunque il resto di questi pubblicisti non è in grado di svolgere: «In questa situazione rimane solo a pochissimi l'opportunità di ritirarsi nel campo dello spirito e di produrre libri e studi, poiché alla maggior parte mancano i più semplici presupposti per

²⁸ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 16 s.

²⁹ *Das Ende der Links-Intelligenz*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 170 s.

farlo». Per l'anonimo giornalista la debolezza morale di queste persone è evidente dal fatto che non reagiscono al divieto che le ha colpite, che non si difendano e non accusino i loro avversari. La palese mancanza di convinzione nelle proprie idee giustifica dunque i drastici provvedimenti di cui costoro sono oggetto e costituisce già in sé la condanna di gente come Egon Erwin Kisch, Emil Ludwig, Kurt Tucholsky, e di tutti gli altri sedicenti paladini della libertà che si nascondono dietro alla maschera dello spirito. Fino a poco tempo prima costoro erano ritenuti guide spirituali da tanti lavoratori, ma ora finalmente si manifestano per quello che sono e di cui la «Tat» aveva sempre avuto percezione, ossia persone moralmente «sudice», addirittura «untuose», arroganti e incapaci di assumersi la responsabilità della lotta.

Questo articolo della «Tat» riguarda in modo netto scrittori di marcata tendenza democratica o socialista (come Tucholsky e Kisch) o scrittori di biografie romanzate come Ludwig, tuttavia potrebbe forse riferirsi anche a intellettuali «liberali» come Curtius, soprattutto quando accenna a chi si ritira negli studi e a chi nasconde la scarsa sostanza umana dietro al paravento dello spirito.

Horst Grueneberg contro la cultura liberale e occidentale

Gli articoli di Grueneberg sulla «Tat» prendono continuamente di mira la concezione liberale della scuola e della cultura. È probabile che si riferisca a intellettuali come Curtius il rimprovero che si legge nell'articolo *Nüchterne Schulpolitik* dell'aprile 1933.³⁰ Grueneberg constata che oggi si combatte per stabilire quali valori permanenti debbano essere trasmessi dalla scuola e biasima i professori, soprattutto i filologi, che non vogliono prendere atto che i tempi sono cambiati. La scuola superiore registra un drammatico calo nel numero degli allievi ed è inutile che Georg Ried, direttore

³⁰ H. Grueneberg, *Nüchterne Schulpolitik*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 55-67. La polemica contro il liberalismo è presente ovunque nella «Tat» e negli articoli di Grueneberg. Eccone uno dei tanti esempi tratti dal suo articolo *Nüchterne Schulpolitik*: «Il nucleo delle argomentazioni di Wolff [presidente generale dell'Associazione Tedesca degli Insegnanti D. L. V.] consiste nel tenere lontano dal D. L. V. il sospetto di avere un'impostazione fondamentalmente liberale; ma questo tentativo non fa altro che dimostrare quanto il sospetto sia fondato. Il liberalismo non è una faccenda del 1918, e il programma del D. L. V., proprio per il fatto di essersi formato nei decenni passati, ha fatto sua la forma spirituale specifica del pensiero liberale che è penetrato in tutti i partiti e le ideologie. Implorare i nomi di Fichte, Humboldt, Süvern e Pestalozzi non serve a scacciare il liberalismo, poiché costoro appartengono tutti al suo ambito, nonostante oggi si lavori, proprio per Fichte e Pestalozzi, a una nuova interpretazione del loro orientamento complessivo e al loro inserimento nel fronte antiliberale» (ivi, p. 62).

dell'associazione dei filologi, invochi la tutela della scuola superiore impostata da Wilhelm von Humboldt.³¹ I pensatori del suo calibro infatti si sono guadagnati il rispetto della loro epoca perché ne soddisfacevano le esigenze. Ora però il nuovo corso della storia impone di abbandonare la ripetizione dei modelli del passato ed esige che essi vengano sottoposti a una nuova rielaborazione:

Il nostro compito però non è assumere e continuare l'eredità, bensì rinnovarla a partire dalle condizioni di uno spazio vitale profondamente modificato. È sempre impressionante constatare che la maggioranza dei professori delle nostre università e le cosiddette teste pensanti dei filologi siano rimasti indifferenti alla visione di questo processo di cambiamento.³²

È possibile scorgere in queste parole un'allusione a docenti come Curtius, che sostenevano la necessità di conservare e tramandare la cultura umanistica. Anche il *Deutscher Geist in Gefahr* esorta a infondere nuova linfa nella tradizione europea, ma con intenti diametralmente opposti a quelli di Grueneberg. Il rinnovamento auspicato da Curtius infatti mira a fare sì che lo spirito occidentale mantenga intatta e inalterata la sua sostanza umanistica.

Si può forse rintracciare un ennesimo accenno polemico a Curtius e al *Deutscher Geist in Gefahr* in un altro articolo di Grueneberg, *Schule im Volk* del settembre 1933.³³ Grueneberg si scaglia contro i «presunti custodi dello spirito tedesco» che gridano aiuto ogni volta che si parla di «scienza politica, scienza militante e scienza come “difesa, arma e strumento della costruzione politico-nazionale” (Krieck)». Anche costoro sono responsabili della vita del popolo tedesco e ne dovranno rispondere di fronte alla storia. Grueneberg si chiede perché i professori non abbiano marciato al fianco della gioventù nazionalsocialista. Il motivo è semplice, i docenti universitari vivono in una dimensione estranea agli accadimenti del presente; essi infatti si sono tenuti alla larga dai giovani «non per paura o timore della lotta, ma perché vivono in un altro mondo, che non ha più nessuna relazione con la realtà».³⁴

In questo articolo inoltre Grueneberg contrappone il modello positivo dell'uomo rivoluzionario orientale al modello negativo del *citoyen* occidentale. Anche in questo caso

³¹ Georg Ried, *Schrumpfung oder Verfall der höheren Schule?*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1933; Horst Grueneberg indica il titolo senza punto di domanda.

³² H. Grueneberg, *Nüchterne Schulpolitik*, cit., p. 57.

³³ H. Grueneberg, *Schule im Volk*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 465-482.

³⁴ Ivi, p. 476.

è possibile scorgere una probabile allusione al primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*, dove Curtius sostiene che il *citoyen* rappresenta il modello culturale e morale capace di unire la nazione francese, allo stesso modo del *gentleman* in Gran Bretagna.³⁵ Grueneberg vede nel *citoyen* la sintesi della tradizione liberale e razionalistica europea a partire dalla rivoluzione francese e gli contrappone l'energia orientale che nel terzo Reich prevale sulle astratte complicazioni della cultura dell'Occidente:

[...] si afferma un nuovo tipo di persona che si scuote di dosso tutte le incrinature e le distorsioni che un sistema di vita intellettualistico e individualistico ha inflitto alla sua natura fundamentalmente sana [...] Detto con i concetti di Moeller van den Bruck, nell'uomo tedesco di oggi il rivoluzionario orientale insorge contro il *citoyen* occidentale.³⁶

Werner Klau: la letteratura umanistica e cittadina è definitivamente tramontata, una fase nichilista è inevitabile

Nei due articoli *Die Fronten der deutschen Dichtung* (agosto 1933) e *Die Fronten der deutschen Dichtung II* (settembre 1933) Klau illustra le tre diverse tipologie letterarie della Germania contemporanea.³⁷ I due contributi rivestono un particolare interesse perché costituiscono l'occasione per attaccare ripetutamente la cultura umanistica, i suoi rappresentanti e il suo pubblico. L'autore sostiene che la *Bildung* classica della borghesia tedesca sia ormai definitivamente tramontata e che a nulla valgano gli sforzi di tutti coloro che si compiacciono di volerla tenere in vita. Questi intellettuali infatti non si rendono conto di isolarsi, così facendo, in una dimensione del tutto estraniata dalla realtà a loro contemporanea.

Per Klau le tre forme letterarie descritte nei suoi articoli testimoniano il passato da cui hanno tratto origine e il contesto presente di cui sono l'espressione poetica. Egli pensa che dalla fine della guerra la letteratura e la cultura umanistica abbiano completamente esaurito ogni slancio vitale e non possano più rivendicare alcuna validità. I rappresentanti di questa cultura sono mentalmente fermi al periodo anteguerra e

³⁵ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 15.

³⁶ H. Grueneberg, *Schule im Volk*, cit., p. 482; a p. 479 Grueneberg aveva detto «noi non vogliamo formare “persone”, ma contadini tedeschi, lavoratori tedeschi ecc.».

³⁷ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 401-409; W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung (II)*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 482-492.

perseverano nell'interpretare il reale con i criteri della tradizione umanistica senza capire assolutamente nulla dei nuovi processi in atto. Essi appartengono a una generazione ormai superata dagli avvenimenti e a quel ceto borghese che va gradualmente scomparendo e che rappresenta ormai una minima parte del popolo tedesco.

Klau sottolinea come in Germania il panorama letterario sia contraddistinto dal caos, dalla contemporanea presenza cioè di espressioni artistiche di segno completamente opposto, che riflettono la disgregazione della realtà tedesca. La letteratura dunque dà voce ad ambienti di vita lontani e spesso ostili fra loro, diversissimi, ciascuno con la sua lingua, la sua visione del mondo, le sue leggi formali. La conseguenza di questo stato di cose è l'incomunicabilità, l'estraneità e l'impossibilità di capire l'altro, come se non esistesse più nessun vincolo di appartenenza condiviso da tutti i tedeschi.

Si confrontano in Germania tre letterature che corrispondono a tre spazi di vita differenti³⁸ e ciascuna è legata a un territorio e a uno sviluppo storico ben determinato. Per comprendere questi spazi della letteratura e della realtà è indispensabile riferirsi sempre alla storia e alle condizioni materiali che li hanno generati. Il primo mondo è quello della letteratura rurale e contadina, che ha la sua origine nella fase arcaica della Germania pagana, nella quale è predominante il senso di appartenenza alla comunità. La diffusione della civiltà romana e del Cristianesimo aprono gradualmente la strada alla cultura umanistica e cittadina, che diventa dominante in Germania a partire dal Rinascimento e che è completamente estranea allo spirito «tedesco-germanico».³⁹ Se nell'ambiente rurale e contadino la visione del mondo era orientata in direzione della comunità e della tradizione, la cultura umanistica e cittadina ha invece il suo cardine nel singolo individuo che deve affermare se stesso contro le avversità e i pregiudizi del mondo esterno.

L'Umanesimo diventa il cardine della *Bildung* borghese e domina totalmente la vita spirituale tedesca fino alla prima guerra mondiale,⁴⁰ anche se già a partire dalla metà del XIX secolo non è più in grado di tenere il passo della realtà, limitandosi alla ripetizione di modelli classici che risultano ormai artificiosi e inadeguati. Il mondo della cultura umanistica e cittadina, non credendo più in se stesso, innesca un processo interno di degenerazione, addirittura di «putrefazione dell'anima» e il lavoro interiore si trasforma in spiritualità esasperata:

³⁸ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, cit., p. 402.

³⁹ Ivi, p. 403.

⁴⁰ Ivi, pp. 404 s.

[i poeti umanistici dopo il 1832] conservarono fundamentalmente le vecchie forme e i vecchi contenuti e li sottoposero a una selezione tanto raffinata quanto eccessiva e a un processo di autodisfacimento. Il contenuto della *Bildung* degenerò in esagerata spiritualità, la problematica dell'anima divenne putrefazione dell'anima: si realizzò la disgregazione spirituale di questo mondo, che alla fine cominciò a dubitare delle sue idee portanti e le mise in discussione a partire dal suo interno. Con la guerra mondiale la cultura umanistica e cittadina andò incontro a una crisi totale, dai cui traumi non si riprenderà più.⁴¹

Questa crisi corrisponde al venir meno, nel corso degli anni Dieci e Venti, della realtà da cui scaturisce la letteratura umanistica e cittadina, che non è più un dato di fatto incondizionato, ma «piuttosto eredità e tradizione che presente». Le forme e i problemi caratteristici di questa realtà sembrano rimanere significativi e rappresentativi solo per un piccolo gruppo di persone e nel complesso vanno limitandosi sempre più alla sfera artistico-letteraria della *Bildung*, perché i loro presupposti più profondi hanno perso il carattere universalmente vincolante che prima possedevano.⁴² Benché la letteratura umanistica e cittadina mostri ancora il volto attraente della *Montagna magica* di Thomas Mann,⁴³ in realtà i suoi destinatari sono persone caratterizzate da un'«intellettualità sazia di *Bildung*» e da una raffinata e problematica cultura dell'anima, che vivono al riparo dalle nude forze dell'esistenza, in uno spazio artificialmente chiuso e isolato, «nelle riserve naturali della cultura» borghese di provincia e negli ambienti di quel ceto superiore in lenta agonia, che considera il patrimonio la base di una vita all'insegna della cultura.⁴⁴

Il terzo ambito della realtà e della letteratura è quello tecnico e metropolitano, che ha la sua origine a metà del XIX secolo quando inizia a diffondersi la grande industria e molte città si trasformano in metropoli. Le vere e proprie manifestazioni letterarie di questo universo emergono dopo la guerra; si tratta quindi di un fenomeno nuovo, i cui aspetti fondamentali sono ancora in via di definizione. Il mondo tecnico e metropolitano è dominato dal lavoro nell'industria a contatto con i nuovi mezzi di produzione e plasma un tipo umano che non si riconosce più nei valori e nelle forme della cultura umanistica e cittadina. Il trauma della guerra e le condizioni di vita spesso brutali della fabbrica e della metropoli impongono esigenze che i raffinati valori umanistici non possono

⁴¹ Ivi, p. 406.

⁴² W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung II*, cit., p. 482; cfr. anche p. 485.

⁴³ Il titolo *La montagna magica* si riferisce alla traduzione italiana più recente: cfr. Th. Mann, *La montagna magica*, a cura di L. Crescenzi, trad. di R. Colorni, Milano, Mondadori ("I Meridiani"), 2010.

⁴⁴ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung II*, cit., p. 483; cfr. anche p. 485.

soddisfare. In questo contesto è inevitabile che le coscienze attraversino una fase di nichilismo:

La muta, cieca, rozza energia [del mondo tecnico-metropolitano] ha sbaragliato legami antichissimi, ha distrutto con la violenza della natura l'ordine della società e ha creato una nuova e diversa realtà e un nuovo tipo umano, che parla un'altra lingua e pensa altri pensieri rispetto al borghese.⁴⁵

Questo nuovo tipo umano conosce altri legami e valori rispetto al borghese. L'individualismo gli sembra una parola vuota di fronte alle battaglie materiali della guerra mondiale e alle lotte economiche degli stati e dei gruppi industriali; l'Umanesimo idealistico del Buono, del Vero e del Bello gli strappa un sorriso, poiché nella struttura dura e oggettiva del mondo moderno quell'Umanesimo si è ridotto a qualcosa di fittizio; non può più credere all'importanza, dignità e libertà del singolo chi ha fatto esperienza della forza e ineluttabilità del nostro legame con le organizzazioni collettive dello stato e dell'economia, e chi nelle metropoli ha quotidianamente davanti agli occhi la dimensione di massa degli uomini. Appare inevitabile che ne consegua il nichilismo, ma è solo una fase di passaggio nella nascita dell'uomo nuovo.

Il mondo tecnico metropolitano è affine a quello rurale contadino per il rapporto spontaneo e diretto con le forze impetuose della natura (controllate attraverso la tecnica) e soprattutto per il prevalere della dimensione di comunità, nel senso che l'individuo non si erge più sopra il reale, ma cede il passo al senso di appartenenza a un insieme di persone che condividono lo stesso spazio di vita.⁴⁶

In questa nuova situazione, definitasi dopo la guerra, Klau considera del tutto anacronistico l'atteggiamento degli intellettuali che giudicano ancora la realtà e la letteratura con criteri umanistici. Si tratta di pensatori cresciuti prima del conflitto in un mondo a cui sono rimasti profondamente legati. Questa dipendenza dalla tradizione impedisce loro di vedere i cambiamenti del tempo e di accoglierne le nuove forme letterarie e poetiche:

⁴⁵ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, cit., p. 406.

⁴⁶ Ivi, p. 407; cfr. anche W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung II*, cit., pp. 489 s. La nuova era che si apre all'insegna della cultura tecnica e metropolitana a parere di Klau porta con sé un ulteriore profondo cambiamento. Si tratta della rottura dell'isolamento proprio della cultura umanistica e cittadina. La nuova cultura rompe il muro invisibile che separa l'opera stampata dal lettore e il lettore isolato in sé dagli altri lettori. Attraverso il dramma, la radio e il grammofono (ma questo vale anche per le nuove forme di romanzo che riescono a rivolgersi direttamente al lettore) la parola non è più solo stampata ma anche parlata, e si stabilisce un canale aperto di comunicazione tra i diversi lettori (divenuti anche ascoltatori) e tra loro e l'opera (ivi, pp. 490 s.; cfr. anche R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, in «Die Tat», 25, 1934, pp. 892-896, qui pp. 893 s.; J. Lampe, *Die dritte Konfession*, in «Die Tat», 25, 1934, pp. 906-908, qui pp. 906 s.; R. Benz, *Geist und Reich*, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1933, qui pp. 108 sgg.).

La situazione odierna della letteratura tedesca è contraddistinta soprattutto dal fatto che la letteratura umanistica e cittadina, dopo un dominio di secoli, abbia definitivamente perduto il ruolo di guida. Essa, prima della guerra, determinava ancora il volto della letteratura ufficiale, al punto che anche adesso critici di primissimo piano del periodo prebellico non capiscono proprio nulla dei processi attuali e invano si sforzano di comprendere la realtà contemporanea con il loro schema unidimensionale di sviluppo borghese.⁴⁷

La presenza contemporanea di questi tre «mondi di coscienza e di vita nello spazio esistenziale tedesco» e l'«abdicazione» della cultura umanistica e cittadina producono una profonda ferita e privano la nazione anche della pur minima apparenza di unità. Il risultato è che in Germania imperversa un'aspra guerra culturale, nella quale le divisioni politiche vengono applicate anche alla sfera della letteratura. Si sono dunque delineati, seppure in modo non del tutto chiaro, due fronti: la destra che sostiene la cultura rurale contadina contro la sinistra che protegge la cultura tecnico-metropolitana, mentre la cultura umanistica e cittadina viene favorita o condannata dall'uno come dall'altro fronte.⁴⁸

Ottoheinz von der Gablentz: impedire l'amicizia tra i cattolici tedeschi e la Francia

L'articolo *Verwirrung der Fronten*, con il quale nel marzo 1932 Gablentz recensisce il volume di Ernst Niekisch, *Hitler, ein deutsches Verhängnis*, testimonia il caos che lacera le ultime fasi della democrazia weimariana.⁴⁹ Inoltre, nella parte finale del suo scritto, l'autore condanna con decisione l'amicizia dei cattolici tedeschi e del

⁴⁷ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, cit., p. 407; cfr. anche W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung II*, cit., p. 485.

⁴⁸ W. Klau, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, cit., pp. 407 s.; Klau tuttavia considera una simile contrapposizione superficiale, demagogica e non corrispondente alla realtà della Germania. In questo articolo l'autore sembra in un certo senso contraddirsi, poiché da una parte insiste sul fatto che la cultura umanistica e cittadina dopo la guerra sia definitivamente morta e sepolta (tranne per quegli intellettuali che insistono ciecamente nella sua sterile riproposizione), mentre dall'altra sottolinea che la Germania contemporanea non possa essere identificata esclusivamente con una delle tre letterature, ma che solo tutte e tre insieme forniscano un'autentica rappresentazione dello spazio culturale tedesco. A suo parere è necessario accettare le tensioni esistenti tra queste diverse realtà, a ciascuna riconoscere la sua specifica forma di espressione letteraria e incanalarle tutte in una visione complessiva dell'articolato mondo tedesco. L'unica cosa a cui è necessario opporsi è la «falsificazione sentimentale o morale o intellettuale» di questi tre mondi (ivi, pp. 408 s.).

⁴⁹ O. von der Gablentz, *Verwirrung der Fronten*, in «Die Tat», 24, 1932, pp. 87-90; E. Niekisch, *Hitler, ein deutsches Verhängnis*, Berlin, Widerstandsverlag, 1932.

Zentrum con la Francia, manifestando in questo modo una posizione del tutto opposta a quella di Curtius, che dedica gran parte della sue energie al dialogo franco-tedesco e che ritiene il *Zentrum* l'unico partito in grado di tutelare la *Bildung* umanistica.

Gablentz sostiene che il libro di Niekisch contribuisca ad aggravare la confusione di idee che imperversa in Germania. Niekisch è un acceso avversario di Adolf Hitler, nel quale vede concentrati tutti gli aspetti negativi del mondo «romanizzato» (cioè occidentale) e dello schieramento che ha imposto alla Germania le tremende condizioni di Versailles. Per Niekisch infatti Hitler è il «gendarme dell'Occidente», la cui lotta contro il bolscevismo porterebbe a eternare il sistema di Versailles, egli è il «cardinale della società borghese», il quale «dalla profondità del suo istinto riceve il segreto incarico romano [...] di impiegare le disordinate energie del caos tedesco contro l'Oriente». ⁵⁰ Il Sud e l'Ovest tedeschi (Baviera e Rheinland) vengono definiti come romanizzati e degenerati: «il nazionalsocialismo è non-statale e non-politico così come lo è l'umanità del Sud e dell'Ovest della Germania, che non ha mai avuto una natura veramente statale». ⁵¹

Gablentz invece non rifiuta la Germania romana del Sud e dell'Ovest e sostiene che si debbano accettare tutti i contrasti presenti nel popolo tedesco in nome dell'appartenenza alla medesima nazione, ma nello stesso tempo afferma che ci si debba opporre con tutte le forze ai rapporti di amicizia che i cattolici tedeschi intrattengono con la Francia. Egli ammette che vi siano grandi differenze fra le tre regioni della Germania, la zona romana sul Reno e sul Danubio, l'antico nucleo territoriale tra il Reno e l'Elba e intorno al Main e al Neckar, e l'Est «coloniale», e non è un caso che proprio questa realtà coincida ampiamente con la divisione confessionale. ⁵² Tuttavia Gablentz è convinto che l'autentica dimensione tedesca consista solo nell'accettazione delle differenze fra le diverse «stirpi» e nella loro partecipazione costruttiva alla vita nazionale. Il vero uomo politico è colui che si assume la responsabilità di tutto il popolo nel suo insieme, compresi gli aspetti che non gli risultano graditi:

La dimensione tedesca non consiste in una sfocata dimensione comune che si potrebbe astrarre dalle caratteristiche di stirpe, bensì risiede nella cooperazione, nella convivenza e anche nei contrasti delle stirpi. Non è affatto in grado di concepire il popolo, chi non è in grado di vederlo come la composizione unitaria dei contrasti. Chi non avverte una

⁵⁰ O. von der Gablentz, *Verwirrung der Fronten*, cit., p. 87.

⁵¹ Ivi, p. 88.

⁵² Ivi, p. 88.

responsabilità generale, in cui siano compresi proprio i membri con caratteristiche non gradite, è un sognatore e un fanatico, e non un politico».⁵³

Gablentz constata il grande caos che attraversa gli schieramenti culturali e politici tedeschi: su certe questioni gli evangelico-ecclesiastici e i cattolico-conservatori sono alleati contro gli evangelico-liberali e i socialisti; per alcuni aspetti e in determinate zone si trovano insieme il *Zentrum* e i socialdemocratici, altrove i cristiano-sociali fanno fronte comune con la coalizione rosso-nera; per l'elezione del presidente della repubblica il cattolicesimo organizzato sostiene il settentrionale e protestante Paul von Hindenburg, mentre l'austriaco cattolico Hitler trova la maggior parte dei suoi sostenitori nel Nord protestante.

Gablentz vuole tenere insieme nella sua argomentazione tanto l'apertura della Germania verso il dialogo e l'amicizia con gli altri popoli,⁵⁴ quanto l'ostilità verso la Francia e l'Occidente (ostilità che dunque condivide con Niekisch). Egli ritiene che sarebbe del tutto irresponsabile sminuire i pericoli insiti nei legami internazionali del cattolicesimo tedesco, che consistono nella percezione in parte consapevole delle affinità con l'Occidente e il Meridione (cioè con la Francia) in opposizione all'Oriente. È compito primario dei cattolici tedeschi impedire che le loro organizzazioni politiche soggiacciano a questi pericoli, come per altro essi stanno già facendo opponendosi alla tattica filofrancese del *Zentrum*.⁵⁵

Giselher Wirsing: l'aristocrazia dello spirito è puro inganno

L'articolo *Volk und Geist* del settembre 1933 fornisce a Wirsing⁵⁶ l'occasione per screditare tutti coloro per i quali la massa di epoca democratica ha bisogno di essere guidata dall'élite spirituale, come sostiene anche Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr*.

⁵³ Ivi, pp. 88 s.; cfr. anche p. 90.

⁵⁴ Gablentz osserva che il cattolico e il socialista fornito di consapevolezza di classe arrivano raramente al punto di idolatrare il popolo poiché lo vedono sempre inserito nel contesto dell'intera umanità. Egli apprezza questo atteggiamento e pensa che, se andasse perso, il popolo tedesco subirebbe un insopportabile ottundimento spirituale e perderebbe la capacità di adempiere «ai suoi compiti nel mondo», di stringere alleanze con gli altri popoli e di contrapporre all'imperialismo dell'Occidente un vero federalismo (ivi, p. 89).

⁵⁵ Ivi, p. 89.

⁵⁶ G. Wirsing, *Volk und Geist*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 513-520; si tratta del suo primo articolo in qualità di neodirettore della «Tat».

Wirsing attacca gli intellettuali marxisti e liberali, che a suo parere si sono consegnati nelle mani della Francia e del grande capitale (con il quale si identificano per estrazione sociale e a cui sono vincolati da legami strettissimi), si sono spartiti le cattedre universitarie e hanno fatto del saggio *Ideologia e Utopia* di Karl Mannheim la bibbia della loro setta.⁵⁷

Wirsing constata con soddisfazione che «la gioventù del più grande popolo europeo» è finalmente in grado di liberarsi della tradizione culturale maturata nella tarda epoca guglielmina e negli anni weimariani. In queste due recenti fasi della storia tedesca gli intellettuali di stampo liberale e quelli di impostazione marxista hanno creato insieme una propria «controchiesa», divenuta nella repubblica di Weimar una vera «chiesa di stato», e hanno permesso all'intellettualità occidentale di infiltrarsi ovunque in Germania.

Per Wirsing la «controchiesa» è una setta tardorazionalistica⁵⁸ composta da intellettuali che vedono il popolo come una massa disarticolata, a loro estranea e inferiore, incapace di governarsi e per questo totalmente bisognosa della loro guida. Per giustificare l'identità di se stessi con il popolo, questi intellettuali ricorrono al «gioco di prestigio» dell'«aristocrazia dello spirito», l'élite cioè senza la quale la massa non è in grado di agire. Non è un caso, bensì «legge profonda» della «controchiesa», che essa, sia nella forma marxista sia in quella liberale, preveda come esito finale il trionfo della «massa disarticolata». Qui l'ideale marxista della società senza classi arriva a coincidere con il concetto liberale datato 1789 dell'uguaglianza delle idee.⁵⁹

Nel 1929 «l'ebreo ungherese» Mannheim pubblica «la nuova bibbia della setta» per dimostrare la «falsa ideologia» del nazionalismo e del conservatorismo (che per Wirsing significa conservazione delle forze del popolo). Con questo volume però la «controchiesa» tradisce se stessa, perché Mannheim le fornisce come unico fondamento l'esaltazione della «intelligenza sospesa». Infatti nel momento in cui «il maggiore filosofo della setta» rappresenta l'esistenza dell'élite weimariana come utopia senza senso, ne rende evidente l'effettiva lontananza dal popolo, con il quale risulta pertanto impossibile identificarsi.⁶⁰

⁵⁷ Ivi, pp. 515 s. Il capitale monopolistico e la setta degli intellettuali si collocano al di là del popolo e delle sue articolazioni. Il capitale ha bisogno di rapporti astratti con la massa, che viene valutata non per il suo reale bisogno, ma sulla base di una capacità di consumo indotta artificialmente (ivi, p. 516).

⁵⁸ Ivi, pp. 513 sgg.

⁵⁹ Ivi, p. 515.

⁶⁰ Ivi, p. 514.

La «controchiesa» degli intellettuali, fino a che le è stato possibile vivere in armonia politica con la massa che manipolava e nello stesso tempo disdegnava, non ha mai avuto bisogno di preoccuparsi dell'accordo con il popolo. Negli ultimi anni però le cose sono cambiate e ora la riconversione della massa in popolo realizzata dalla rivoluzione nazionalsocialista ha distrutto la setta intellettuale e distruggerà non di meno il capitale monopolistico speculativo. In questo senso si dovrà considerare la rivoluzione nazionalsocialista a pieno diritto come «antintellettuale e anche anticapitalistica».⁶¹

Richard Benz: la Bildung umanistica tradisce lo spirito autentico della Riforma

All'inizio del 1934 Benz pubblica sulla «Tat» l'articolo *Persönlichkeit und Bindung*, in cui riprende e sviluppa le idee sostenute da Hugo von Hofmannsthal nel discorso *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* (1927).⁶² Questo intervento gode di grande popolarità tra gli intellettuali di orientamento neonazionalista, poiché vi compare la formula «rivoluzione conservatrice» che a queste figure era già molto cara. Essi vedono in Hofmannsthal un loro paladino, anche se, così facendo, si allontanano dal senso autentico del suo ragionamento. La stessa cosa fa Benz, che usa il discorso del 1927 per screditare la *Bildung* umanistica accusandola di aver corrotto la nazione e il suo patrimonio culturale. Nel *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius sostiene che le parole hofmannsthaliane siano l'ultimo intervento significativo sullo spirito tedesco, e in questo modo egli forse intende sottrarle alle manipolazioni dei neonazionalisti e sistemarle nella corretta posizione ideologica al fianco della *Bildung*.

⁶¹ Ivi, p. 516.

⁶² H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *L'Austria e l'Europa*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 130-145. Il volume di Benz *Geist und Reich* viene recensito nell'articolo *Die dritte Konfession* di Jorg Lampe nello stesso numero della «Tat» in cui appare *Persönlichkeit und Bindung*. In *Geist und Reich* l'autore vuole presentare il contenuto spirituale del *Deutschtum* e descrivere i fondamenti della «confessione nazionale tedesca» (J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 906; R. Benz, *Geist und Reich*, cit., pp. 202 s.). In *Geist und Reich* si parla anche della nascita di un nuovo medioevo (J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 907; R. Benz, *Geist und Reich*, cit., pp. 35-38) e si sostiene che l'anima tedesca abbia trovato nel Cristianesimo «la via verso se stessa» e una incancellabile fonte di ricchezza (J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 907; R. Benz, *Geist und Reich*, cit., pp. 40 sgg.). Su questo argomento Lampe esprime una posizione differente, poiché riconosce l'essenza dell'anima tedesca non nel Cristianesimo ma nella «realizzazione creativa di sé» attraverso la «fede nel destino», la sola forza capace di condurre a quella che Benz definisce una «vasta devozione di vita». Lampe sottolinea che «la fede tedesca, la vera terza confessione, la «santificazione che abbraccia tutta la vita» [parole di *Geist und Reich*] è senz'altro in parte derivata dal Cristianesimo ma si è poi sviluppata lottando contro la Chiesa (J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., pp. 907 s.).

Hofmannsthal individua nella Riforma e nel Rinascimento l'origine della visione individualistica del mondo, la fine cioè della validità universalmente riconosciuta dei valori oggettivi e sovraperpersonali della chiesa cristiana,⁶³ ulteriormente accantonati dalla «rivoluzione della fine del XVIII secolo», che ha strappato il tedesco «ai costumi, alla tradizione, alla fede dei padri e gli ha lasciato soltanto l'orgia illimitata dell'io senza legami con il mondo». Egli sostiene che nello stesso tempo, subito dopo la Riforma, si inneschi anche quel lungo e poderoso processo di reazione all'individualismo e di ritorno alla condivisione dei valori eterni e assoluti dello spirito che chiama «rivoluzione conservatrice». Hofmannsthal osserva inoltre che il mondo tedesco è privo di una tradizione e di un contesto culturale condiviso da tutti, come invece accade in Francia, si rammarica per «l'infelice scissione del nostro popolo fra colti e incolti», ma ritiene che la «rivoluzione conservatrice» possa rappresentare l'inizio di un «nuovo» spazio culturale per la nazione tedesca.

Inizialmente Benz pare seguire il pensiero di Hofmannsthal quando constata e approva il graduale superamento dell'individualismo e il ritorno alla condivisione di valori comuni anteriore alla Riforma: «al posto di una convinzione individuale si desidera nuovamente una fede comune, l'accettazione di legami al posto della libertà spirituale». Come Hofmannsthal, anche Benz osserva che ai tedeschi manca il senso di appartenenza reciproca e che in Germania non si è mai colmata la spaccatura tra colti e non colti.

Constatati questi aspetti però Benz sviluppa il suo ragionamento in modo diametralmente opposto a quello di Hofmannsthal: egli imputa alla *Bildung* umanistica la corruzione dell'individualismo che era nato con la Riforma di Lutero e aveva alimentato per quattro secoli la forza creatrice dello spirito tedesco. L'individualismo sfigurato dalla *Bildung* ha infatti rappresentato «disgregazione e dispersione» della comunità nazionale, «l'arbitrio dei singoli e la mancanza di legami».

Benz ritiene che nel XX secolo la *Bildung* umanistica abbia definitivamente fatto il suo corso e vada sostituita con quella tradizione culturale eminentemente tedesca che alla Germania è sempre mancata.⁶⁴ A suo parere è il momento di passare a una vera e propria «azione» che stabilisca dei parametri fissi da impiegare per il riconoscimento

⁶³ Cfr. anche H. von Hofmannsthal, *Humanismus. Worte gerichtet an den Verein der 'Freunde des humanistischen Gymnasiums' anlässlich der Feier seines zwanzigjährigen Bestandes am 5. Juni 1926*, in «Neue Freie Presse», 6 giugno 1926.

⁶⁴ R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, cit., p. 893; cfr. anche J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 906 e R. Benz, *Geist und Reich*, cit., p. 25.

degli autentici valori spirituali. Da ogni forma passata della cultura tedesca si deve recuperare l'elemento eterno per trasferirlo nei processi educativi.⁶⁵

Solo una politica culturale guidata da un'altissima responsabilità potrebbe, sulla base del passato, non importa se di segno individualistico o estetico, rendere feconda la dimensione eterna degli autentici valori tedeschi in nuove e rigorose forme della cura e dell'educazione e così elaborare la grande tradizione che ci manca.⁶⁶

Benz teme che i pessimi effetti sortiti dalla *Bildung* umanistica comportino, come reazione, il rifiuto proprio di quell'individualismo che ha tutelato i «diritti e la sovranità del grande creatore».⁶⁷ Benz considera la dimensione creativa la «vera e propria fonte già nel Medioevo di ogni visione nordica del mondo»⁶⁸ e rappresenta il necessario completamento della protesta di Lutero, poiché solo la figura del «Genius» realizza in sé quel legame superiore nel quale si risolve la tensione fra comunità e individuo;⁶⁹ il Genio infatti «porta sempre in sé come possibile la nuova comunità, anche se questa nella cultura tedesca non è ancora divenuta reale».⁷⁰ Il caos e il disfacimento portati dall'individualismo pertanto non si configurano come mancanze di una creatività fallita, ma come difetti della «tradizione» (e cioè della *Bildung*), che non ha realizzato quel percorso educativo nazionale in grado di superare la frattura tra tedeschi colti e non colti.⁷¹ Questa dimensione creativa, che concilia appartenenza alla comunità e riflessione dell'individuo su se stesso, è presente in tutti i popoli e in virtù di questo esprime a parere di Benz un vero e proprio «senso universale».⁷²

⁶⁵ R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, cit., pp. 895 s.; cfr. anche J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 906 e R. Benz, *Geist und Reich*, cit., pp. 6 sgg.

⁶⁶ R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, cit., p. 896.

⁶⁷ Ivi, p. 893.

⁶⁸ Benz definisce la dimensione creativa come «mistero» (ivi, p. 894).

⁶⁹ «L'eredità di quattro secoli, che ancora ci coinvolge, è penetrazione creativa del mondo, non fuga in un sopramondo pur che sia. Si tratta di un compimento, non di un rinnegamento dell'azione di Luther» (ivi, p. 895).

⁷⁰ Ivi, p. 894. Benz commenta tre saggi apparsi nel 1933 in Germania, che gli danno modo di spiegare ulteriormente la sua visione: si tratta di O. Miller, *Der Individualismus als Schicksal*, Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1933; R. Thiel, *Luther von 1483-1522*, Berlin, Paul Neff Verlag, 1933 e K. J. Obenauer, *Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933. A Richard Benz non piace affatto che Otto Miller, «come anche Theodor Haecker», faccia dell'ironia sulla dimensione creativa e la tratti come un errore specificatamente tedesco (R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, cit., p. 894).

⁷¹ Ivi, pp. 894 s.; cfr. anche J. Lampe, *Die dritte Konfession*, cit., p. 906 e R. Benz, *Geist und Reich*, cit., p. 32.

⁷² R. Benz, *Persönlichkeit und Bindung*, cit., p. 895.

2.3

La rivoluzione conservatrice

Roger Woods sottolinea che le numerose sfaccettature della rivoluzione conservatrice trovano un filo comune negli atteggiamenti di reazione negativa: antiliberalismo, anticomunismo, antirepubblicanesimo e antisemitismo.⁷³ Molti rivoluzionari-conservatori intendono staccarsi dalla tradizione che ha le sue radici nella Germania guglielmina, e rifiutano ogni pensiero di restaurazione politica.⁷⁴ Nel concetto di *Geist* essi vedono quell'intelletto razionale che disprezzano come corrotto, astratto e per nulla tedesco.

Jeffrey Herf cita nel suo studio Friedrich Georg Jünger (fratello di Ernst Jünger) che in *Der Aufmarsch des Nationalismus* (1926) esprime idee largamente rivoluzionarie-conservatrici. Friedrich Georg Jünger dice infatti che la razionalità è sinonimo di declino e perdita del senso di appartenenza alla comunità, tratti questi caratteristici di quegli intellettuali che «tradiscono il sangue con l'intelletto». Friedrich Georg Jünger guarda con favore alla «comunità di sangue» e con diffidenza alla «comunità di intelletto» (*Geistgemeinschaft*), e aggiunge che una «comunità di sangue non [ha bisogno] di giustificare se stessa: vive, c'è senza la necessità di giustificazione intellettuale». I rivoluzionari conservatori identificano la Germania con la comunità di sangue mentre relegano le persone, le idee e le istituzioni che disprezzano – l'Inghilterra, la Francia, la democrazia e il parlamento, il liberalismo politico ed economico, il socialismo marxista e spesso anche gli ebrei – nella «comunità di intelletto». Nella visione di Friedrich Georg Jünger lo scopo della politica è rendere possibile la realizzazione della «comunità di sangue» a discapito della «comunità di intelletto» razionalizzata e senz'anima.⁷⁵

I rivoluzionari conservatori sono nazionalisti per i quali le virtù del popolo tedesco sono superiori alle influenze distruttive tanto del capitalismo e del liberalismo occidentale quanto del socialismo marxista; questo dà ai loro scritti una spinta antimodernista, poiché scorgono ovunque i segni tangibili della «perdita dell'anima» causata dal modernismo.

⁷³ R. Woods, *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*, New York, St. Martin's Press, 1996, qui p. 80.

⁷⁴ Ivi, p. 2.

⁷⁵ J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York, Cambridge University Press, 1984, qui p. 28.

Essi difendono la *Kultur* nazionale contro la *Zivilisation* cosmopolita: la prima è radicata nel popolo, la seconda è senz'anima, esterna e artificiale.⁷⁶

Se l'estrema sinistra vede la comunità futura nei consigli degli operai e nei Soviet, l'estrema destra scorge il nucleo della comunità non solo nel passato contadino e preindustriale, ma anche nell'esperienza del fronte, nella quale si trova il «tesoro perduto» che può essere riconquistato e reso permanente dalla politica nazionalistica di destra. In questo modo la guerra e il nazionalismo tedesco diventano per i rivoluzionari conservatori alternative pienamente moderne al capitalismo e alla società borghese.⁷⁷

All'interno della rivoluzione conservatrice Herf individua il modernismo reazionario, che combina l'irrazionalismo con l'entusiasmo per la tecnologia;⁷⁸ il suo principale esponente è Ernst Jünger, ma Herf ritiene di poterne rintracciare l'origine nella riflessione di Werner Sombart sugli ebrei, identificati con la razionalità del mercato e con l'avidità commerciale in contrapposizione ai tedeschi simbolo del lavoro produttivo e della tecnologia. Il risultato di questa operazione ideologica è di separare la protesta contro il capitalismo e il mercato dai risentimenti antitecnologici e di trasferirla contro il liberalismo, il marxismo e gli ebrei.⁷⁹

I modernisti reazionari credono che la tecnologia possa essere resa compatibile con la vita, l'anima, e il sentimento invece che con l'intelletto e le formule astratte; ritengono che essa appartenga al sangue e non al denaro, alla «bellezza della politica autoritaria» piuttosto che alla baraonda della discussione parlamentare.⁸⁰ Vi sono ragioni eminentemente pratiche che portano il nazionalismo tedesco a distanziarsi dal rifiuto della tecnologia; infatti, come spiega bene Oswald Spengler, «il conservatorismo dei mezzi» nell'era della guerra moderna porta direttamente alla sconfitta nazionale. Mentre i conservatori sostengono che troppo sviluppo tecnico distrugga l'anima tedesca, i modernisti reazionari pensano al contrario che poca tecnica porti la nazione al collasso e senza nazione l'anima tedesca è destinata a scomparire.⁸¹

La Germania postbellica offre una terra molto fertile in cui le idee dei modernisti-reazionari e dei rivoluzionari-conservatori possono attecchire con facilità, a partire dal culto dell'interiorità, che esprime un modo di pensare ostile al liberalismo. Dai romantici

⁷⁶ Ivi, p. 35.

⁷⁷ Ivi, p. 230.

⁷⁸ Ivi, pp. 40, 42 s.

⁷⁹ Ivi, p. 45.

⁸⁰ Ivi, p. 227.

⁸¹ Ivi, pp. 225 s.

agli ideologi nazionalisti, da Friedrich Nietzsche a Richard Wagner, dalla *Lebensphilosophie* ai movimenti giovanili anteguerra, la Germania ha prodotto, in una misura senza pari in Europa, una serie di pensatori che celebrano i valori non razionali. In questo contesto va poi inserito il dato storico più importante, il fatto che la rapida industrializzazione capitalistica abbia avuto luogo in Germania senza una vera e propria rivoluzione borghese: la borghesia, il liberalismo politico e l'Illuminismo infatti svolgono un ruolo molto marginale nell'evoluzione della società tedesca.⁸²

Martin Travers cerca di capire a quali gruppi intellettuali alluda Hofmannsthal con il discorso del 1927 *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, nel quale viene delineata una «rivoluzione conservatrice» puramente spirituale senza tratti politici riconoscibili. Travers ritiene che Hofmannsthal abbia in mente un movimento vago e amorfo di «protesta» culturale, a cui danno impulso diversi, e a volte divergenti, raggruppamenti della vita intellettuale tedesca del primo Novecento.

Il primo gruppo è costituito da autori di prestigio, paladini di una posizione anti-moderna che ha la sua origine nella Germania imperiale anteguerra; essi esprimono una visione conservatrice e una critica essenzialmente etica, e non politica, alla cultura del modernismo. I loro nomi sono quelli di Paul Ernst, Hermann Löns, Hermann Stehr, Wilhelm Schäfer, Erwin Guido Kolbenheyer, Friedrich Griese, Hans Friedrich Blunck e Hans Grimm. Le loro opere trovano un ampio pubblico tra coloro che si sentono disorientati dal rapido cambiamento sociale e politico del dopoguerra, dalla tremenda inflazione e dai continui cambi di governo, da una situazione cioè che sembra, per usare le parole del romanziere della Germania rurale Stehr, «un caos totale [...] un mistero, che siamo costretti a sopportare».⁸³ Intrappolati dentro a processi di cambiamento sociale ed economico che non sono in grado di capire, i lettori di questi scritti cercano testi che non solo mettano a nudo le origini della crisi, ma anche incitino ad avere fede in un Germania tradizionale e offrano soluzioni che invertano il declino dilagante. Esse vanno dalla comunità militante del romanzo *Der Wehrwolf* di Löns (1910) ai valori spirituali e guaritori della pura interiorità di *Der Heiligenhof* di Stehr (1918), dalla mitologia nazionalista di guerra del *Glaube an Deutschland* di Hans Zöberlein (1931) fino all'utopia di un popolo tedesco padrone del suo spazio vitale di *Volk ohne Raum* di Grimm (1926).

⁸² Ivi, p. 232.

⁸³ M. Travers, *Critics of Modernity. The Literature of the Conservative Revolution in Germany, 1890-1933*, New York, Peter Lang, 2001, qui p. 13 n. 4; Travers cita H. Stehr, *Das neue Evangelium*, in *Das Stundenglas: Reden/Schriften/Tagebücher*, Leipzig, Paul List Verlag, 1936, pp. 163-166, in particolare pp. 164 s.

Travers sottolinea che queste pubblicazioni ricorrono strumentalmente a una forte carica emotiva per sostenere la necessità di rifiutare il mondo moderno e tornare a relazioni sociali e personali più semplici di quelle della metropoli.

Hofmannsthal allude probabilmente anche a un secondo gruppo di rivoluzionari-conservatori. Travers infatti pensa che il riferimento alla giovinezza e al rinnovamento contenuto nel discorso del 1927 indichi scrittori più giovani e più radicali, che infondono alla rivoluzione conservatrice un carattere nettamente più acceso e dinamico. Questo gruppo disprezza l'epoca guglielmina per la sua mancanza di eroismo e la sua pomposità; allo stesso modo disdegna la repubblica di Weimar e il suo cosmopolitismo e cerca di annientarli attraverso il «nazionalismo reazionario». Non guarda più alla campagna come modello per la rivoluzione conservatrice ma ai centri urbani e industriali, popolati da una nuova specie di attivista politico, energico, populista, in possesso di una spietata mentalità tecnocratica e capace di realizzare gli obiettivi del «nazionalismo soldatesco» (*soldatischer Nationalismus*), che attinge i suoi modelli decisionistici tanto dalla sinistra quanto dalla destra. Infatti, come Ernst Jünger ripetutamente sostiene nel suo romanzo *Der Arbeiter* (1932), la rivoluzione conservatrice supera le tradizionali demarcazioni ideologiche e abbraccia gli estremi della destra e della sinistra, facendoli confluire nell'unico alveo della volontà popolare, il cui scopo è la distruzione non solo del parlamento ma di tutte le istituzioni del moderno stato borghese. Questo punto di vista trova la sua più energica espressione nel lavoro di Arnolt Bronnen e Ernst von Salomon, entrambi scrittori vicini alle posizioni di Ernst Jünger.⁸⁴

Thomas Mann nel 1933 formula un giudizio completamente diverso sull'idea hofmannsthaliana di rivoluzione conservatrice, da lui ritenuta un concetto ambiguo e pericoloso. Woods recupera il giudizio di Thomas Mann per mettere in rilievo l'astrattezza della visione di Hofmannsthal e la sua lontananza dai dati di fatto della realtà:

È stata sottolineata la distanza esistente tra sperimentazione intellettuale e pratica politica. Nei suoi appunti di diario del 1933 Thomas Mann nota che a Hugo von Hofmannsthal piaceva parlare di una "rivoluzione conservatrice" senza preoccuparsi di "quale forma potesse assumere nella realtà". Gli intellettuali tedeschi, scrive Mann, non erano abituati a riflettere sul possibile esito pratico delle loro idee. Questo li rendeva liberi e arditi nel modo di pensare, ma anche irresponsabili e lontani dalla realtà.⁸⁵

⁸⁴ M. Travers, *Critics of Modernity. The Literature of the Conservative Revolution in Germany, 1890-1933*, cit., pp. 2 s.

⁸⁵ R. Woods, *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*, cit., pp. 113, 156 n. 16; Woods cita Th. Mann, "Leiden an Deutschland. Tagebuchblätter aus den Jahren 1933 und 1934", in Th.

Mann, *Politische Schriften und Reden*, vol. 2, Frankfurt am Main Hamburg, Fischer, 1968, pp. 253-314, qui pp. 276-277.

La posizione liberale e conservatrice di Ernst Robert Curtius

3.1

Ordine e ragione

L'ordine-ragione

Ragione significa per Curtius ordine. La ragione è una «volontà spirituale» che esercita il suo dominio sulle passioni, è una «forza maschile che ordina e costruisce», un principio gerarchico che esige per sé una posizione di dominio assoluto sul resto dell'universo che gli è sottoposto: «potrebbe essere il destino della nostra epoca quello di collocare nuovamente la ragione al suo posto e riconquistare per lei i privilegi di nobiltà, dignità, autorità e severità?».¹ L'ordine-ragione discerne e governa attraverso un criterio aristocratico, che non prevede la parità di diritti nella sfera delle idee e delle loro manifestazioni, ma si basa su una gerarchia, la ragione, che seleziona quelle di effettivo valore e scarta le altre: «lo spirito può affermarsi e realizzarsi solo quando domina. Spirito e aristocrazia sono uno la conseguenza dell'altra. La condizione anarchica dell'intelligenza europea non è altro che l'irrompere della democrazia nel regno dell'anima».

La democrazia si è imposta non solo come estensione universale del diritto di parola, ma anche nelle modalità del confronto, che sono quelle di una tumultuosa seduta parlamentare in cui «è ascoltato di più chi urla più forte», i gruppi estremisti schiacciano i partiti di centro e alla fine non rimangono che «la nausea e il disgusto». Lo spirito (cioè la vita spirituale fondata sull'ordine-ragione) è contaminato dalla democrazia, che gli è di fatto profondamente estranea. È gravissimo che certi pensatori si siano spinti al punto di sostenere apertamente il principio democratico dell'uguaglianza delle idee:

¹ E. R. Curtius, *Restauration der Vernunft*, cit., pp. 856, 858.

In primo luogo lo spirito deve fare ordine in sé, nella propria casa, deve riconoscere di essere minacciato o meglio (ed è più grave) contagiato dal principio a esso estraneo, addirittura opposto, della democrazia. Questo contagio si manifesta nel fatto che tutte le distinzioni di valore vengono annullate e che lo spirito si adegua [al principio estraneo]: ammettere [il principio estraneo], lasciarsi ipnotizzare da questa uguaglianza e arrivare al punto di esigerla a proprio nome: questo è il male per lo spirito. Qui deve intervenire la cura: una cura con il coltello e il fuoco caustico.²

Il modello di ordine-ragione elaborato da Curtius è medievale, è quello del XIII secolo che ha preso forma nelle cattedrali gotiche, è carico di mistero ma anche perfettamente oggettivo: «la ragione è più antica di René Descartes. Essa agiva nei costruttori del gotico cristallizzando la materia. Imprimiamo la sua segreta legge dei numeri nella materia del nostro tempo!».³

Curtius ritiene che in Europa vi sia un'aristocrazia dello spirito che coltiva in sé questo concetto di ragione. Purtroppo i suoi membri sono isolati, dispersi e non si conoscono, ma se potessero incontrarsi si accorderebbero velocemente su alcuni punti importanti operando per «la ricostruzione dell'uomo europeo», da realizzare prima di tutto attraverso il salvataggio dei beni sacri trasmessi dal passato (esattamente come Enea salva i penati di Ilio). Meta finale di questo processo sarebbe la «contemplazione dell'eternamente valido», che Curtius vede come l'approdo dell'esperienza spirituale di Goethe e come il gradino più alto dell'ordine-ragione.⁴

3.2

Liberale e conservatore

Un'epoca malata

A Curtius non piace il suo tempo. Lo descrive infatti insistendo sui vocaboli che fanno riferimento alla malattia e al declino: è forse «andato a male qualcosa nel mondo?». Egli avverte la «confusione degli elementi», un «alito avvelenato», un «abisso»,⁵ mentre

² Ivi, p. 859.

³ Ivi, p. 860.

⁴ Ivi, pp. 859 s., 862.

⁵ Ivi, p. 856.

il piano di ripristino dell'ordine-ragione è definito come «un programma di guarigione spirituale». ⁶ Curtius invoca l'ironia («anche essa è un aspetto della ragione perché ripristina il cielo sereno del pensiero») contro la pratica psicanalitica: nell'inconscio abitano «mostri» e gli psicanalisti sono «gli ierofanti dei misteri oscuri, che analizzano l'anima nel sistema genitale». Costoro studiano «le secrezioni del corpo e dell'anima», fanno «fermentare i complessi con le schizofrenie» e mettono insieme «le ossessioni della pazzia» con «i messianismi comunisti». ⁷ Curtius usa ripetutamente la parola «contagio» per indicare la diffusione della democrazia nel mondo spirituale e l'imperversare dello specialismo nell'arte e nella letteratura. ⁸ È in corso un'epoca in cui le gioie si riducono a «polvere del desiderio», le passioni a «crisi di nervi», le questioni vitali a «discussioni». Rappresenta «un sintomo pericoloso» che un'intera epoca veneri come oracolo «il balbettio» della gioventù. ⁹

Negli ultimi decenni la vita culturale ha fatto una abbuffata di tutte le esperienze possibili, si è ceduto a tutti gli «stimoli». L'attuale modalità di produzione e ricezione spirituale non ha limiti né criteri di valore e questo costituisce un evidente segno di «debolezza». Curtius ritiene che si debba ricorrere all'«autocontrollo» di fronte a questa indiscriminata «alimentazione» spirituale: è necessario infatti «resistere agli stimoli», «differenziare le sensazioni» in base al loro valore ed evitare di «prosciugare» insensatamente le nostre «energie spirituali». ¹⁰

I problemi politici e culturali del presente

Curtius ritiene che i tredici anni del dopoguerra abbiano avuto effetti negativi sulla vita culturale e politica tedesca. Le nuove mode, come il jazz, l'espressionismo, la nuova oggettività e la *Schwarmgeisterei*, si rivelano esperienze futili e passeggere. In ambito politico sono completamente falliti la democrazia («la democrazia ha deluso»¹¹), il sistema parlamentare, le relazioni franco-tedesche, gli indennizzi e il disarmo, l'economia pianificata. Le nuove esperienze culturali e politiche hanno trasformato la Germania in

⁶ Ivi, p. 857.

⁷ Ivi, p. 858.

⁸ Ivi, pp. 859, 861.

⁹ Ivi, p. 858.

¹⁰ Ivi, p. 857.

¹¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 37.

«un campo di macerie» innescando un processo di «recessione» talmente grave che a parere di Curtius le cose non potrebbero andare peggio.¹²

Egli considera i politici del suo tempo insopportabili, vero e proprio «ciarpame», persone dedite ai congressi e alle lotte di potere, indifferenti alla cultura e interessate solo all'economia.¹³ La capitale del *Reich*, Berlino, è priva di antica tradizione storica e di carattere nazionale, vi domina la burocrazia e uno scadente *milieu* letterario.¹⁴ Il ceto borghese rinuncia a una compatta rappresentanza politica e abbandona le sue «posizioni culturali».¹⁵ Tutti i maggiori partiti trascurano la cultura e i giovani si lasciano manipolare dalla stampa delle associazioni e dei partiti politici.¹⁶

Demolire la *Bildung* significa danneggiare la qualità dell'insegnamento e diffondere un'«aria di svendita» nell'amministrazione dei beni culturali.¹⁷ Curtius ritiene che esista un «vero odio» per la cultura, operante a livello politico e alimentato da gruppi di destra come di sinistra che hanno interesse ad assumere questo atteggiamento.¹⁸ Anche certa psicanalisi aderisce all'odio per la cultura motivato politicamente. Curtius distingue la psicanalisi come «movimento spirituale» dalla rivista «Die psychoanalytische Bewegung», che a suo parere si fregia di un titolo ingannevole perché tratta solo di una «dogmatica fissata dal punto di vista politico, ideologico e associazionistico». È indispensabile pertanto salvaguardare il lavoro di ricerca di Freud dalla «scuola che lo monopolizza», e affrontare il suo naturalismo e le sue riflessioni su cultura, istinto e religione a livello «spirituale» e «certamente non politico».¹⁹ Anche se forse è impossibile sconfiggere un atteggiamento profondo come l'odio, Curtius tuttavia è convinto che si debba in ogni caso combattere almeno contro «i suoi deliberati obiettivi politici».²⁰

Curtius ritiene che il presente sia caratterizzato dal «caos» etico e spirituale. I beni dell'amore e della fede non animano la vita pubblica tedesca e neppure i «capolavori» del cinema, e se vi è qualche loro segno si tratta solo di sterili «comandi meccanici».²¹ Il cattolicesimo si è ridotto a una «organizzazione politica», il protestantesimo si perde «tra burocrazia ecclesiastica e discussioni professorali» e la fede è sostituita dal proliferare di

¹² Ivi, p. 9.

¹³ Ivi, p. 18.

¹⁴ Ivi, p. 23.

¹⁵ Ivi, p. 18.

¹⁶ Ivi, p. 19.

¹⁷ Ivi, p. 19 n. 4.

¹⁸ Ivi, pp. 21, 24.

¹⁹ Ivi, p. 24.

²⁰ Ivi, p. 25.

²¹ Ivi, pp. 25 s.

scienze occulte ed eterodossie.²² Inoltre, a tutte le forme di discordia interna si aggiunge la contrapposizione tra «un'idea tedesca puramente nazionale di *Bildung*» e «l'ideale umanistico».²³

È importante sottolineare però che mettere in evidenza i problemi del suo tempo non significa mai per Curtius rifiutare il presente e la modernità oppure cercare rifugio nell'idealizzazione del passato. A questo proposito va ricordato che nella prefazione alla seconda edizione di *Letteratura europea e Medio Evo latino* Curtius farà sue le parole con cui George Saintsbury sottolinea la stretta e necessaria interdipendenza tra antico e moderno:

Ma per ciò che concerne la considerazione della visione d'insieme nel campo della letteratura vale l'assioma di Saintsbury: *Ancient without Modern is a stumbling-block, Modern without Ancient is foolishness utter and irremediable* [L'antico senza il moderno è solo un ostacolo, il moderno senza l'antico è stoltezza assoluta e irrimediabile].²⁴

Tecnicizzare la democrazia e riunire il fronte unico europeo

La democrazia imperversa in ambito spirituale e politico; agli occhi di Curtius si identifica con l'anarchia, il principio opposto a quello dell'ordine-ragione. Come detto sopra, democrazia significa porre sullo stesso piano tutte le idee e le manifestazioni dell'intelletto, senza ordinarle in base a un giudizio di valore che escluda tutto ciò che non superi il severo vaglio della ragione. In ambito politico la democrazia corrisponde per Curtius al litigio parlamentare, alla presenza attiva dei partiti estremi e dei comunisti, alla corruzione, alla lotta per la tutela di interessi particolari e per la conquista del potere. Curtius tuttavia è consapevole che non sia più possibile abolire la democrazia, e se anche lo fosse egli non vorrebbe in nessun caso eliminarla poiché il sistema democratico è di fatto diventato una necessità. Egli tuttavia sostiene che esso vada drasticamente corretto per eliminarne tutti gli effetti negativi e che pertanto si debba «tecnicizzare la democrazia» privandola dei contenuti ideologici e dello scontro politico-sociale:

²² Ivi, p. 26.

²³ Ivi, p. 31.

²⁴ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, qui p. 8; G. Saintsbury, *A history of criticism and literary taste in Europe from the earliest texts to the present day*, vol. 3, New York, Dodd, Mead, and Co., 1904, qui p. 40.

Capiamoci bene! Non possiamo abolire la democrazia e non lo vorremmo, anche qualora potessimo farlo. Essa è una necessità tecnica. La si perfezionerà come le locomotive. Ma per entrambe [la democrazia e le locomotive] abbiamo solo un interesse tecnico. Necessitiamo di una tecnica della democrazia che funzioni con il minimo attrito. La dobbiamo addirittura promuovere. Infatti l'aristocrazia può divenire del tutto spirituale solo a patto che la democrazia sia completamente tecnicizzata. Il problema spirituale dell'aristocrazia si pone e diventa risolvibile se la democrazia raggiunge il suo *maximum* e il suo *optimum* nella sfera politica e sociale.²⁵

Il compito dell'aristocrazia spirituale sarà quello di ricondurre l'Europa all'ordine-ragione, di recuperare cioè lo spirito che nel XIII secolo aveva proceduto alla «organizzazione del regno umano» diffondendo i valori dell'Europa del gotico. Anche nel XVII secolo lo spirito dell'ordine-ragione aveva elaborato forme efficaci per il governo del mondo, come Curtius spiega due anni dopo nel saggio *Eliot als Kritiker*. Il XVII secolo infatti è l'esatto opposto della repubblica laicistica francese: è l'epoca di Luigi XIV e della Francia monarchica e cattolica, che Curtius giudica una «straordinaria congiuntura storica» e una «ideale norma della ragione». La grandezza di quel periodo è testimoniata dal fatto che Jacques Bénigne Bossuet fosse il rappresentante politico-clericale dello stato monarchico e uno più grandi scrittori e che la letteratura nazionale si elevasse a validità classica.²⁶

Curtius constata che è già diffuso in Europa «un ritorno al classicismo»: per la Francia fa i nomi di Jean Cocteau che esorta al *retour à l'ordre* e di Henri Massis che vuole associare insieme latinità e tomismo, mentre per l'Inghilterra ricorda gli sforzi del «Monthly Criterion» di Thomas Stearns Eliot; si tratta tuttavia di casi isolati che devono convergere in «un fronte unico europeo».²⁷ Nel progetto di Curtius questa aristocrazia dovrà essere affiancata dagli «specialisti con una mentalità universale», uomini cioè dotati di alte competenze nel campo della politica, della finanza, dell'industria, della scienza e dell'arte ma anche di «uno sguardo prospettico sull'intera situazione o sull'epoca».²⁸ Tutti coloro che non vogliono cedere all'americanismo o al bolscevismo devono partecipare alla restaurazione spirituale e politica dell'Europa ed «essere tutti architetti: costruttori d'Europa che misurano, che calcolano, che dispongono».²⁹

²⁵ E. R. Curtius, *Restauration der Vernunft*, cit., p. 859.

²⁶ E. R. Curtius, *T.S. Eliot als Kritiker*, in «Die Literatur», 32, 1929, pp. 11-15, qui p. 13.

²⁷ E. R. Curtius, *Restauration der Vernunft*, cit., pp. 856 s.

²⁸ Ivi, p. 861.

²⁹ Ivi, p. 862.

Nel 1927, nello stesso anno dell'articolo *Die Restauration der Vernunft*, Curtius pubblica la traduzione di *The Waste Land* e l'articolo *Thomas S. Eliot*,³⁰ nel quale elabora un'articolata riflessione religiosa. Egli recupera la componente vitalistica delle religioni antiche, che abbracciavano in sé il cosmo (sia nelle manifestazioni materiali che in quelle immateriali) e l'esperienza umana. Le loro tracce si sono prolungate attraverso i millenni fino a noi in forma di eresie, sette segrete, tradizioni e leggende.³¹ La Chiesa ha cercato di estirpare in ogni modo i resti di questa religiosità, ma non le è stato possibile distruggere tutto: «rinasceva sempre, senza interruzione, la nostalgia dei misteri, di un dogma religioso che chiudesse in sé con lo spirito anche la natura, di un'iniziazione nuova al culto delle potenze della vita».³² Curtius ritiene che a questa nostalgia alluda Goethe nei *Geheimnissen*, nel ringiovanimento di Faust e nella discesa alle Madri e Novalis nei suoi *Hymnen an die Nacht*:

[Negli *Hymnen* Novalis] annuncia un cristianesimo in cui l'entusiasmo dionisiaco si fonde con la devozione cattolica a Maria; un cristianesimo che non solo conserva ma realizza per la prima volta tutta la bellezza dell'Ellade e tutta la saggezza dell'Oriente [...] E quel terzo regno, quell'eterno Vangelo del Cristianesimo che splendeva come meta luminosa per le eresie antiche e medievali.³³

Negli ultimi cento anni la scienza ha riportato alla luce molti elementi delle religioni antiche (Adolf von Harnack, Jacob Grimm, Wilhelm Mannhardt, James G.

³⁰ E. R. Curtius, *Thomas S. Eliot, I*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 121-135. All'inizio di questo articolo Curtius svolge alcune interessanti osservazioni sulla critica letteraria, che a suo parere si basa fundamentalmente sull'intuizione ed «è un atto di libertà creatrice dello spirito». All'intuizione segue la motivazione, che però risulta «convincente solo per chi sente allo stesso modo». La critica è un atto «irrazionale» che «non vuole mai dimostrare, vuole solo indicare» e presuppone «che il mondo intellettuale sia ordinato per sistemi di affinità» (ivi, p. 123). Questo giudizio di Curtius sulla critica può in qualche modo spiegare il suo atteggiamento verso il pubblico del *Deutscher Geist in Gefahr*. Egli infatti non argomenta le proprie idee, e neppure cerca di convincere i suoi lettori, ma semplicemente presenta con fervore il proprio pensiero e presuppone che i suoi interlocutori siano animati dai medesimi sentimenti.

³¹ Ivi, pp.125 s.

³² Curtius condivide il giudizio di Hermann von Soden («l'eresia non è la caricatura, ma la componente del cattolicesimo») e ritiene che se ne «potrebbe senz'altro dedurre che bisogna essere cattolici ed eretici nello stesso tempo» (ivi, p. 126 e n. 12), approdando così a una esperienza totale, e quindi mistica, di religiosità. Curtius vuole recuperare le forme di eresia che la chiesa ufficiale ha cercato di sradicare e che conservano le tracce della antica religiosità del mondo pagano, poiché esse non sono in contraddizione con il cristianesimo, ma vi si uniscono attraverso un processo di «integrazione» (ivi, pp. 130 s).

³³ Ivi, p. 126.

Frazer, Jane Harrison, Jessie L. Weston).³⁴ Il lavoro dei moderni storici delle religioni si svolge «nello spirito della scienza moderna, che nelle sue forme di liberalismo, storicismo, positivismo, è essenzialmente irreligioso o per lo meno religioso nel senso attenuato della morale». Il materiale portato alla luce dagli studiosi «una volta, era vivo, le credenze erano certezze, questi riti erano operanti e questi misteri la porta attraverso la quale il mistico saliva a una vita superiore». Queste scoperte non sono altro che le tracce frammentarie di una religione praticata a livello di comunità, attraverso la quale era garantito il percorso di iniziazione dei nuovi adepti:

I monumenti della storia della religione non sono altro che le vestigia [...] di una vita che si sentiva religiosamente reale solo nella comunità dei credenti e nel culto, e si compiva nell'iniziazione, nell'apoteosi, nell'estasi, nel superamento della vita e della morte. Sono le testimonianze di un'umanità, che era ancora legata alla terra e alle stelle, e possono svelare il loro significato soltanto a chi ha conservato qualcosa delle primitive forze religiose anche in questi "tempi senza divinità" [...] Assomigliano a bulbi accartocciati di fiori che possono aprirsi e rifiorire se piantati nel grembo profondo e caldo della terra materna. Questa terra nutrice è l'anima del poeta.³⁵

Curtius ritiene che le «primitive forze religiose» si risvegliano nell'anima del poeta, anche di quello che partecipa in pieno alla prosaica e spesso squallida realtà del mondo moderno,³⁶ dove l'anima, «Psyche», continua a vivere e ad anelare a Dio confrontandosi spaventata con il mistero della morte e cercando corrispondenze nelle età passate se non le trova nel suo tempo. Secondo Curtius dunque Eliot «ha ritrovato, nella nostra epoca americanizzata, [...] la forma primitiva del simbolismo religioso e l'ha usata per esprimere la passione e la nostalgia di Psyche».³⁷ Curtius è affascinato dal fatto che nello spirito «sensibile e ricettivo» del poeta Eliot, a partire dalla ricerca storico-filologica di quegli anni, «possa fiorire la pianta miracolosa della religione eterna».³⁸

La religione rappresenta per Curtius l'«integrazione» fra l'esistenza umana, l'eterna trascendenza del cosmo e l'ordine che le regola, ed egli ne trova un esempio nell'omogeneità della setta gnostica dei Naasseni che inglobano nella loro comunità religiosa apporti di varia origine:

³⁴ Ivi, pp. 126 s.

³⁵ Ivi, p. 127.

³⁶ Ivi, pp. 127 s.

³⁷ Ivi, p. 128. Il discorso sull'anima è un aspetto importante del pensiero di Curtius perché la dimensione religiosa consente all'anima di rimanere la parte irriducibile, unica, assolutamente libera e indivisibile dell'uomo.

³⁸ Ivi, p. 125.

Ciò che è interessante dal punto di vista religioso è che questo testo riflette l'esperienza di una comunità esoterica pagano-cristiana; un'esperienza omogenea, anche se ha attinto a numerose fonti i suoi elementi. Quello che storicamente è sincretismo, diventa nella fenomenologia una *complexio oppositorum*, un'unità nella molteplicità, una vita. E di quest'antichissima vita misterica, l'ultimo – o per il momento ultimo – sedimento letterario è la leggenda del Gral.³⁹

Curtius pensa che sia in corso una nuova era organica, sintetica e universale,⁴⁰ in cui finalmente l'uomo si ricongiunge, dopo secoli di scissione, alla totalità della sua esperienza umana, che è prima di tutto unione di anima e corpo:

Definire tutto ciò materialismo sarebbe un enorme equivoco. Materialismo e spiritualismo non sono più opposti, per noi. Quale dei nostri poeti di oggi separerebbe ancora corpo e anima? Forse proprio questa separazione che sembrò così certa e sicura per i secoli passati, è stata il segno di una decadenza. E forse proprio nel fatto che oggi non vale più per noi, sta la realtà, il formarsi di un nuovo tipo d'uomo che ha riconquistato la totalità. Chi oggi non vuole vedere ancora la realtà, la miseria e la bellezza di quest'unità di anima-corpo in cui siamo immersi, potrà dirci ben poco.⁴¹

Questo anelito alla totalità mira a una sintesi del cosmo che superi tutte le differenze tra reale e irreali, tra vita e morte, maschio e femmina, presente e passato. L'essere infatti è costituito da una molteplicità di piani che vanno oltre il reale e che Curtius chiama «surrealtà», con cui il poeta moderno è in contatto attraverso il processo di formazione della «sintetica coscienza nuova»; il culmine di questo percorso di integrazione è il raggiungimento della dimensione mistica:

Già in Eliot le pene della morte sono rischiarate debolmente dalla luce mattutina di una coscienza nuova, voglio dire da quella sintetica coscienza nuova del nostro tempo, che si sa al di là di ogni opposizione ed è in fondo una coscienza mistica⁴² [...] Colui i cui sentimenti sono in accordo con i grandi ritmi vegetativi, colui la cui passione dolorosa si riconosce nella passione degli antichi dèi della vegetazione, è passato oltre le porte della

³⁹ Ivi, p. 131.

⁴⁰ Nell'articolo *Restauration der Vernunft* Curtius dice che la «ricostruzione» della ragione permetterà di vedere «il nostro tempo» non più «come “transizione”», ma di «trasformarlo con determinazione da “âge critique” in “âge organique”» (E. R. Curtius, *Restauration der Vernunft*, cit., p. 857). In questa nuova era totale Curtius auspica che abbia un ruolo decisivo un'attività della critica che unisca «intuizione e intelligenza» (E. R. Curtius, *Thomas S. Eliot, I*, cit., p. 123): «È sperabile che sia un fenomeno anche tedesco, e non solo dell'Europa occidentale, la nuova feconda funzione della critica nell'economia delle energie intellettuali del nostro tempo. Non può essere altrimenti, se vogliamo accettarlo, questo tempo, con la sua illuminazione di coscienze, con il suo sincretismo, con la sua ecumenica civiltà universale in divenire» (ivi, p. 124).

⁴¹ Ivi, p. 132.

⁴² Ivi, p. 133.

morte nel regno dell'aldilà. Per lui, vita e morte non sono più opposti. Conosce il terzo termine che non è "Al mattino l'ombra che ti segue – né alla sera l'ombra che ti incontra". Le antiche separazioni non sono più valide, passato e presente sono contemporanei. Il veggente, che sedeva davanti alle porte di Tebe, è lo stesso che si trova oggi nella misera camera di una dattilografa londinese. Lui, Tiresia, ha sperimentato in se stesso il mutare dei tempi e il mutare dei sessi: "venus huic erat utraque nota"; sa che anche la distinzione fra uomo e donna non è nulla di definitivo. Il primo uomo – Adamo come l'*anthropos* degli gnostici – l'ignorava. L'individuazione è inganno. [...] Ma anche quest'ultima opposizione di "reale" e "irreale" deve venir abolita. Ciò che è irreale non deve essere necessariamente fittizio, appartiene semplicemente a un altro piano dell'essere. Ce ne sono molti. Il poeta moderno ha confidenza con questa surrealtà.⁴³

Curtius celebra l'Umanesimo in termini religiosi

Nell'introduzione Curtius chiarisce in modo netto l'impostazione del *Deutscher Geist in Gefahr*. Vi si vuole parlare dei pericoli a cui è esposto lo spirito tedesco in nome della «fede» nella Germania e nello «spirito universale». Il lettore che non fosse animato da questa «doppia fede» può già da subito mettere da parte il volume.⁴⁴ Curtius seleziona dunque in termini netti e apodittici i destinatari della sua opera e non intende persuadere chi avesse convinzioni diverse. Il libro infatti è rivolto a coloro che già condividono i medesimi valori e che dunque sono in grado di comprendere e apprezzare l'elogio dell'«Umanesimo religioso». Le basi che reggono l'esposizione di Curtius (la fede, lo spirito universale, le «certezze» «valide per la Germania e non solo»⁴⁵) poggiano al di fuori dell'esercizio della ragione e il loro orizzonte intellettuale è rappresentato dalla drastica contrapposizione di «odio» e «amore», due stati psichici di forte connotazione emozionale che si sottraggono alla riflessione critica. Il discorso di Curtius si sviluppa in toni marcatamente religiosi (alle idee di fede, spirito universale, certezze, si aggiungono i concetti di salvezza, eternità, trascendenza, benedizioni, consacrazione, santificazione, rito, venerazione, riverenza, dimensione mistica, iniziazione, mistero), e chiama in causa domande esistenziali assolute come il senso della vita e della morte, del bello e del vero, alle quali può dare risposte l'«Umanesimo religioso», ma non il pensiero razionale.

Curtius distingue dall'istruzione professionale e dal sapere formativo (*Bildungswissen*) il vero e proprio «sapere salvifico», che è in grado di dominare le

⁴³ Ivi, p. 134.

⁴⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 10.

⁴⁵ Ivi, p. 10.

questioni «eterne» e assolute del «come vivere, amare e credere; dove trovare il bello e il nobile, il vero e il buono».⁴⁶

C'è solo una forza che può sconfiggere l'odio e in particolare l'odio per la cultura, è la «potenza dell'amore». «Le forze dell'amore, queste forze profondissime» scaturiscono solo «da una fede etica o religiosa» e sono le uniche in grado di costruire una nuova umanità (*Humanität*). Purtroppo però l'etica tedesca ha perso ogni impulso «entusiasmante» poiché manca «il grande maestro della gioia, dello spirito comune e dell'amore». Nell'anima delle persone vi sono ancora, se pur sopite, queste forze interiori, «ma non c'è un Mosé che faccia uscire con un colpo quest'acqua dalla roccia».⁴⁷ L'immane tragedia della guerra non ha prodotto «nessuna fiamma purificatrice» poiché la fede e l'ethos ormai non sono più una «convinzione suggestiva e trasformatrice».⁴⁸

L'appello alla dimensione irrazionale della fede, dell'amore, dello spirito universale, e ai valori assoluti del bello e del buono impone a Curtius un distinguo. Infatti ci sono altri in Germania che si appellano all'irrazionale: si tratta di coloro che condividono «l'orientamento pseudoromantico dell'attuale filosofia» e odiano lo spirito e la ragione.⁴⁹ Curtius sente la necessità di illustrare in che relazione si ponga la fede di cui egli è sostenitore rispetto alla ragione, spiegando in questo modo la netta differenza tra la sua posizione e quella degli pseudoromantici. Curtius si appella a «ciò che è superiore a ogni ragione», a ciò che è «alto» e quindi più difficile da raggiungere; gli pseudoromantici invece chiamano in causa «ciò che è al di sotto della ragione» e «ciò che è non-ragione», il «basso» e il «sotto», più facili da raggiungere.

Curtius giudica dunque la qualità dell'irrazionale in base al rapporto di ordine morale (facile - difficile) con la ragione. L'irrazionale «superiore a ogni ragione» di Curtius porta alla «visione mistica», mentre l'«irrazionalismo» sotto-ragione e non-ragione degli pseudoromantici «spiana la strada ... alla barbarie spirituale».⁵⁰ Curtius sottolinea che il suo irrazionale-mistico-alto è rispettoso della ragione, odiata invece dagli pseudoromantici; deplora che lo smantellamento della *Bildung* vada di pari passo con

⁴⁶ Ivi, p. 17.

⁴⁷ Ivi, p. 25.

⁴⁸ Ivi, p. 26.

⁴⁹ Ivi, pp. 20 s.

⁵⁰ Ivi, p. 20.

quello della ragione e della tradizione⁵¹ e ritiene grave che in un romanzo universitario nazionalistico si presenti l'intelletto come un pericolo per la formazione del carattere.⁵²

La prospettiva religiosa di Curtius investe tutta la cultura europea a partire dall'Antichità fino al presente, e chi nel 1932 nega la dimensione divina dell'ordine cosmico respinge anche l'intera tradizione occidentale da Platone in poi:

Goethe ha creduto, come tutti i geni dell'Occidente dai tempi di Platone, in un ordine divino del cosmo, della natura e dello spirito. Chi rifiuta tale ontologia dell'essere, si schiera contro Goethe, ma anche contro Leibnitz ed Eckhart, contro Mozart e Dante, contro Leonardo e i Greci. Almeno il peso e la portata di una tale decisione noi tedeschi del 1932 dovremmo ancora poterli sentire.⁵³

Il quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* si occupa dell'«Umanesimo religioso» di Vjačeslav Ivanovič Ivanov, al centro del quale stanno l'amore e la fede legati a stati d'animo come l'esuberanza, l'ebbrezza, la pienezza, la gioia, l'entusiasmo e l'ardore, emozioni dunque fortemente coinvolgenti ed estranee al pensiero razionale. Curtius dice che l'Umanesimo è tale se «corrisponde all'entusiasmo dell'amore. Può dare forma a epoche, popoli, uomini solo se proviene dall'esuberanza della pienezza e della gioia. È l'ebbra scoperta di un archetipo amato».⁵⁴ È inutile e controproducente cercare di diffondere l'Umanesimo nel mondo contemporaneo facendo leva su una sua presunta utilità. Solo un atteggiamento di amore appassionato fine a se stesso dà senso alla dedizione per l'Umanesimo:

Incontestabile e invincibile è solo quell'amore per l'antico che, superiore a ogni utilità, si riconosce esclusivamente come amore. Può vivere solo in libertà e bellezza e deve rifiutare di convincere chi lo contrasta. Eros si accende e conquista attraverso l'ardore. Nessuna altra forma di trasmissione gli è conforme.⁵⁵

Curtius ritiene che «Eros e conoscenza» siano inscindibili, come dimostra chiaramente l'esperienza umana e intellettuale delle maggiori figure europee (Platone, Agostino, Dante, Goethe) a partire dall'Antichità, il ritorno alla quale rappresenta per

⁵¹ Ivi, pp. 20 s.

⁵² Ivi, p. 20; non è stato possibile rintracciare il titolo e l'autore del romanzo al quale Curtius si riferisce.

⁵³ Ivi, p. 34.

⁵⁴ Ivi, p. 107.

⁵⁵ Ivi, p. 108.

ogni uomo dell'Occidente un'esperienza di completo rinnovamento, una specie di immersione battesimale:

Quando un moderno occidentale, in qualunque contesto si trovi, si pone in relazione con il mondo antico, questo processo ha in sé molto di più e molto altro rispetto al semplice studio storico (per esempio della cultura dei Maya): e cioè ritorno all'origine, immersione guaritrice e fortificante nelle fonti dalle quali è sgorgata la nostra vita. L'affermazione e il recupero di sé diventa persino un rito spirituale per la nostra umanità dell'Occidente.⁵⁶

Per Ivanov sono libere solo le persone animate dalla «fede» in Dio (cioè nell'assoluto); essa infatti non deriva da nessun condizionamento, neppure culturale, ed è pura libertà: «vivere in Dio significa vivere non solo nella cultura umana (che è relativa), ma proiettarsi oltre nella libertà con una parte del proprio essere».⁵⁷ I toni religiosi di Ivanov sviluppano l'idea veterotestamentaria delle «benedizioni» (*Weihen*) che i padri trasmettono ai figli e che garantiscono nei figli la continuità della stirpe ebraica e della memoria.⁵⁸

La fede nella «trascendenza dell'assoluto»⁵⁹ permette di amare veramente la cultura, che per Ivanov è un percorso di iniziazione dello spirito, «una scala verso l'Eros e una gerarchia della venerazione»⁶⁰ e si risolve nel compito «santificato» della memoria di perpetuare nel presente la vita del passato: «e non svanirà neanche uno iota dei segni, un tempo nuovi, impressi nelle tavole dell'*unico* spirito umano»:

In questo senso la cultura non è solo monumentale, bensì anche iniziatrice nello spirito. Infatti la memoria, suprema regina della cultura, rende i suoi veri servitori partecipi delle «iniziazioni» dei padri e rinnovandole in loro concede la forza di nuovi inizi e di nuovi preludi.⁶¹

Accanto alla dimensione dell'amore il vero Umanesimo implica per Curtius anche quella del mistero e della magia. L'amore per l'Umanesimo permette di conoscere se stessi «nel misterioso incontro di se stessi con le forze magiche dell'universo antico».⁶² L'iniziazione al mistero, che racchiude il segreto degli stadi della vita umana, avviene per Curtius attraverso il «simbolo» (*Bild*) e la «consacrazione» (*Einweihung*) e non attraverso

⁵⁶ Ivi, p. 113.

⁵⁷ Ivi, pp. 117 s.

⁵⁸ Ivi, p. 118.

⁵⁹ Ivi, p. 117.

⁶⁰ Ivi, p. 116.

⁶¹ Ivi, p. 118.

⁶² Ivi, p. 107.

le vie razionali dell'«ordinamento e della ricerca».⁶³ Il contatto profondo e autentico con l'Umanesimo si realizza tramite l'iniziazione misterica, come avviene in Giorgione e nelle associazioni segrete rinascimentali di ispirazione mistica ed estetica, i cui segreti erano ancora noti nel XVIII secolo («nel secolo del cosiddetto “Illuminismo”») e avevano una così grande importanza anche per Goethe; a una iniziazione mistica mirava anche Novalis quando scriveva a Friedrich Schlegel «tu sei per me il grande sacerdote di Eleusi».⁶⁴

Curtius ritiene che il vero Umanesimo sia aperto verso l'alto, verso una dimensione religiosa, assoluta, trascendente e di mistero. Ritiene che nelle considerazioni di Vjačeslav Ivanov vi sia «la fede che l'uomo senza dèi o senza Dio non possa essere uomo in senso pieno; che le cose celesti e quelle terrene formino un legame inscindibile».⁶⁵ Questo aspetto dell'Umanesimo è presente nella religione cristiana che ha trovato la sua definizione attraverso l'incontro con l'Antichità classica (Agostino, Girolamo, Abelardo, Erasmo, Michel de Montaigne, Francesco di Sales, Fénelon), ma è proprio anche di varie forme di anelito religioso, come quelle di Goethe e Walter Pater oppure del Rinascimento, che persino nelle sue correnti scettiche e liberali mantiene un forte legame con il cristianesimo o altre esperienze trascendenti.⁶⁶ Nel bacino di questa natura religiosa dell'Umanesimo Curtius vede svilupparsi lo spirito europeo, cioè «la sintesi culturale antica e cristiana, romano-germanica dell'eupeismo».⁶⁷

Liberale e conservatore

Alla fine del *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius definisce in termini precisi la propria posizione rispetto agli schemi ideologici in cui si svolge il dibattito intellettuale del 1932. Si è già visto sopra che egli distingue in modo netto l'atteggiamento di fede di cui è sostenitore dall'irrazionalismo e pseudoromanticismo del suo tempo. Al termine del volume gli preme delineare con chiarezza i confini che lo separano dalle altre correnti di pensiero.

⁶³ Ivi, p. 122.

⁶⁴ Ivi, p. 123.

⁶⁵ Ivi, p. 120.

⁶⁶ Ivi, pp. 120 s.; Curtius aggiunge che solo nel XIX secolo si manifesta un «Umanesimo consapevolmente agnostico o materialistico», che egli giudica frutto dello «sfacelo» e della «decadenza» (ivi, p. 121).

⁶⁷ Ivi, p. 121.

Curtius afferma di essere liberale e conservatore nello stesso tempo, ma non rivoluzionario: il conservatore affida i beni del passato agli uomini del presente attraverso la memoria, mentre il liberale guarda avanti al futuro ed è aperto alle novità che scaturiscono da un'autentica trasmissione del patrimonio culturale; Curtius infine respinge la rivoluzione che pensa solo a distruggere e non a costruire un nuovo ordine:⁶⁸

Ecco l'ultimo punto di vista che vorrei sottoporre ai lettori del mio scritto. Una memoria custodita, che nello stesso tempo sprigiona un nuovo inizio – questa mi sembra essere l'unica possibile giustificazione di un atteggiamento culturale insieme conservatore e liberale. È oggi normale contrapporre al principio conservatore quello rivoluzionario. Vi scorgo solamente confusione di idee. Custodire senza creare cose nuove è tanto sterile quanto il puro e semplice rovesciamento dello stato di fatto.⁶⁹

Il cristianesimo di cui parla Curtius rappresenta un sistema di valori essenziale per l'Occidente europeo. Non si tratta di una religione nel senso esoterico del termine, e neppure di una filosofia di vita piegata a fornire risposte spicciole alle difficoltà dell'esistenza, ma di una visione trascendentale dell'universo in grado di accogliere in sé tutta l'esperienza dell'Antichità greco-romana e di farne addirittura un mezzo per l'ascesa alla dimensione divina, eterna e assoluta. Dopo aver assorbito la bellezza del mondo pagano, all'inizio del Medioevo i cristiani hanno reso materialmente possibile la sopravvivenza e la trasmissione dei testi antichi e hanno costruito il ponte che collega indissolubilmente il mondo classico con le nuove realtà nazionali dell'Europa:

Già una volta l'Europa ha vissuto «secoli bui»: dalle migrazioni dei popoli fino alla vigilia delle crociate. Il senatore patrizio Cassiodoro (480-570) vide a quel tempo imperversare sotto i suoi occhi le incursioni dei Goti e dei Vandali. Dagli onori delle cariche pubbliche fuggì nel chiostro, dall'alta politica nella contemplazione, ma stabilì che i suoi monaci copiassero gli autori antichi, ritenendo che la pienezza della sapienza profana conducesse a una comprensione più profonda della dottrina sacra. A lui dobbiamo che ci sia stato tramandato almeno qualcosa della letteratura antica. In lui viveva un'eco dello spirito di quel Giustino samaritano, martire a Roma nell'anno 165 della nostra era, che da filosofo pagano divenne teologo della rivelazione e ci lasciò una formula cristiano-universale e nello stesso tempo umanistica: «tutte le cose che sono universalmente ritenute belle appartengono a noi cristiani». Dai secoli bui spiccano le figure di alcuni uomini, che devono essere cari e preziosi al cristianesimo come all'Umanesimo. Sono Ambrogio e Agostino, Boezio e Gregorio, lo spagnolo Prudenziario e il poeta della Mosella Ausonio e molti altri. Sono tutti fedeli custodi e allo stesso tempo fondatori di una nuova epoca

⁶⁸ Il rifiuto della rivoluzione è ampiamente spiegato nel capitolo 2 del *Deutscher Geist in Gefahr*.

⁶⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 123 s.

aurea, che ha legato nello spirito e nell'amore cristiano l'umanità antica e il carattere nazionale del nuovo divenire.⁷⁰

Curtius non intende affrontare la crisi tedesca volgendo le spalle al presente per rivolgersi solo a una fase idealizzata del passato. Egli crede che ogni epoca non possa sottrarsi al compito di elaborare i percorsi che le sono propri e che sono irripetibili. Tuttavia ci sono periodi nella storia dell'umanità che hanno il potere di «illuminare» il presente e attraverso l'«analogia» di conferirgli un orientamento. Curtius ritiene che la Germania del 1932 si trovi in una condizione di buio e di rovina ma nello stesso tempo di preparazione di un futuro rigoglioso. Per questo egli propone il modello umanistico del Medioevo (da Agostino a Dante), quando nella crisi succedutasi alla caduta della civiltà antica furono poste le basi della nuova e fiorente civiltà europea:

Mi si comprenda bene: nessuna epoca si ripete; nessuna può sostituire la ricerca del proprio percorso attraverso l'imitazione del passato. Ogni epoca tuttavia può *orientare* se stessa sulla scorta delle precedenti e può *illuminare* la congiuntura del suo presente alla luce dell'analogia. Se pertanto è vero che prima di noi ci sono secoli bui e successivi luminosi rinascimenti, ne consegue che l'Umanesimo di oggi non può riallacciarsi né all'Antichità né al Rinascimento, ma deve rivolgersi al Medioevo. Il nuovo Umanesimo cioè, detto in modo chiaro e concreto, non dovrà essere classicismo ed entusiasmo per il Rinascimento, ma medievalismo e restaurazione. Non *reformatio*, ma *informatio*.⁷¹

Per definire l'Umanesimo in contrapposizione alle altre correnti di pensiero a esso estranee e con le quali non deve essere assolutamente confuso, Curtius utilizza nel *Deutscher Geist in Gefahr* la categoria estrema della doverosa lotta contro il nemico. Avversaria dell'Umanesimo è la religiosità esasperata, fanatica e profetizzante, ma soprattutto la grettezza e l'ottusità, diffuse in vasti strati del mondo tedesco e spesso camuffate da ideologie o tendenze alla moda. In particolare Curtius vuole mettere in guardia dal più recente e peggiore nemico dell'Umanesimo, cioè il risentimento che si manifesta in una vera e propria «ideologia degli oppressi»:

L'Umanesimo ha *sempre* avuto nemici. Il suo nemico più insigne è il fervore religioso-profetico, di cui Savonarola è grandiosa incarnazione. Questa considerevole ostilità è oggi la meno temibile. Molto più tenace è la vita di un altro oppositore, il gretto o il filisteo. Una vecchia conoscenza! Egli sembra accompagnare le strade dello spirito tedesco attraverso tutti i secoli.⁷² [...] Questo filisteismo piccolo borghese o zotico attraversa

⁷⁰ Ivi, pp. 124 sgg.

⁷¹ Ivi, p. 126.

⁷² Ivi, p. 127.

tempi, ceti e classi. Non è solo l'*habitus* di anziani borghesi appagati, ma può anche trovare nelle giovani generazioni dell'umanità socialista un terreno propizio e rinvigorente. Può esaltare tutto ciò che è tedesco ma anche essere cosmopolita, presentarsi pastorale ma anche sedizioso. È solito annodare un legame assai stretto con il risentimento di ogni genere. Il risentimento di una consapevole o inconsapevole ideologia degli oppressi è il più recente e pertanto il più potente nemico dell'Umanesimo, poiché ne percepisce l'appartenenza ai liberi e agli audaci.⁷³

L'Umanesimo infine deve affrontare la lotta contro nemici che lo avversano per motivi ideologici allo scopo di comprometterne il ruolo politico nella società tedesca:

Noi umanisti siamo dunque circondati da avversari manifesti e nascosti e il loro numero cresce a dismisura con la massa degli indifferenti e degli indolenti. Proprio alla fine di questo esame dobbiamo riflettere sulla nostra situazione, che è la situazione *politica* dell'Umanesimo. Prescindiamo allora da *quella* ostilità contro l'Umanesimo originata da rozzezza o risentimento, da grettezza o ipocrisia. Dimentichiamo tutto ciò e teniamo d'occhio solo *quella* avversione che nasce da motivi ideali, di natura sia religiosa, sia filantropica sia etica: anche in questo caso dobbiamo dichiararle battaglia, una battaglia cavalleresca. Anche in questo caso, e soprattutto in questo caso!⁷⁴

Due mesi dopo la presa di potere di Adolf Hitler, il 2 aprile 1933, Curtius scrive a Catherine Pozzi dal Lussemburgo e ha modo di spiegare ulteriormente cosa intenda definendosi liberale e conservatore. Fuori dai confini tedeschi ha la possibilità di esprimersi liberamente, poiché in Germania la posta era controllata. In questa lettera Curtius descrive alla sua corrispondente il nuovo regime nazionalsocialista, deplorando che la rivoluzione senza violenza del partito hitleriano abbia rovesciato lo stato di diritto e nello stesso tempo che la democrazia abbia ceduto a tutte le forze che volevano abbatterla:

Voi saprete che il segreto postale è abolito in Germania. Non possiamo dunque scrivere quello che pensiamo. Forse, e lo voglio credere, le cose si placheranno presto da noi. Forse sarà il contrario. Impossibile saperlo al momento attuale. Abbiamo fatto o piuttosto subito una rivoluzione "fredda", non sanguinosa, senza atrocità e senza violenze corporali. Ma la libertà civile e la giustizia sono abolite. I decreti del partito hitleriano si sostituiscono al diritto comune. Credo personalmente che Hitler si sforzerà di legalizzare la situazione. Nell'attesa, il popolo tedesco ha legalmente rinunciato a tutti i diritti democratici. La democrazia esposta a tutte le pressioni, a tutte le minacce, si è suicidata. Il parlamento ha abdicato di propria iniziativa e non ha più diritto costituzionale. La

⁷³ Ivi, p. 128.

⁷⁴ Ivi, p. 128.

libertà individuale non è più garantita, lo Stato può tutto e ha ogni licenza contro l'individuo.⁷⁵

Curtius vede la Germania in preda a una sorta di delirio abilmente diffuso dal «movimento» nazionalsocialista e ritiene che i partiti della repubblica subiscano ora le conseguenze per aver permesso tanta corruzione nei decenni precedenti. Egli definisce con chiarezza la sua posizione politica: «antimarxista», «anticomunista», ma anche «antirivoluzionario» con allusione alla rivoluzione nazionalsocialista. Curtius si definisce «conservatore e liberale» e ritiene che contro di lui si concentri una duplice ostilità, quella contro il pensiero liberale (accesissima negli ambienti nazionalsocialisti) e quella avversa alle posizioni conservatrici (in decenni in cui da tanti schieramenti si invocava, culturalmente e politicamente, il *nuovo*). Egli è consapevole che a distanza di un solo anno gli sarebbe totalmente preclusa la medesima libertà di parola di cui aveva goduto nel 1932. Si considera uno spirito «indipendente» e ritiene che a quelli come lui non rimanga altro che tacere o sprofondare nello studio:

Bisogna ammirare, a malincuore, la potente energia di questo movimento. Una sorta di parossismo entusiasta e utopico attraversa la Germania. La repubblica aveva permesso degli abusi e tollerato un regime di corruzione. I partiti che l'hanno sostenuta ne subiscono oggi le conseguenze. Personalmente, sono sempre stato antimarxista e anticomunista. Ma sono anche antirivoluzionario. Sono conservatore e liberale. Doppio crimine per i tempi che corrono. Sono stato violentemente attaccato sul *Völkischer Beobachter*, perché nel mio ultimo libro avevo criticato il nazionalismo. Ma non credo che si abbia l'intenzione di disturbarmi o di destituirmi. Sono lieto di aver scritto il *Deutscher Geist in Gefahr* e di aver espresso la mia posizione. Alcuni amici mi dicono che il mio libro è più attuale che mai. È solo che oggi non potrei più pubblicarlo. Gli spiriti indipendenti dovranno rifugiarsi nel silenzio o nella scienza pura. Temo e deploro in anticipo una eclissi dell'intelligenza. Taine e Flaubert hanno conosciuto analoghi timori dopo il 1852. Solo che quello che accade attualmente è ben peggio.⁷⁶

Curtius si rammarica che il nuovo regime dimostri una marcata avversione nei confronti degli ebrei e che fornisca di sé un'immagine così disumana. È inoltre convinto che la violenza del governo nazionalsocialista non faccia altro che facilitare una rivoluzione comunista che porterà ai tedeschi «una catastrofe di odio, di vendetta e di omicidio». Nel successo del nazionalsocialismo vede il sopravvento delle masse «contro tutte le aristocrazie» da lui considerate come l'asse portante della cultura e della comunità

⁷⁵ E. R. Curtius, *Lettres à Catherine Pozzi (1928-1934)*, présentées et annotées par Lawrence Joseph, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, cit., pp. 329-392, qui p. 386.

⁷⁶ Ivi, pp. 386 s.

nazionale. È inoltre deluso dai cattolici che scelgono di sottostare al nuovo regime politico ed è convinto che anche nel nazionalsocialismo ci siano persone di buoni propositi. La patria e il popolo sono per Curtius valori assoluti che non possono essere messi in discussione e che esigono fedeltà incondizionata. Se lo stato in qualche modo delude le aspettative delle «persone di buona volontà», a loro non rimane altro che «soffrire [...] in silenzio»:

Sono roso da due pensieri che non sembrano sfiorare i miei compatrioti.

1) che il regime attuale duri 10 o 20 anni – un giorno dovrà finire. E allora avremo il terrore rosso. Gli hitleriani preparano, senza saperlo, una catastrofe di odio, di vendetta e di omicidio.

2) sono dispiaciuto che il mio paese faccia tutto (soprattutto il boicottaggio degli ebrei) per assumere l'aspetto di un *odium generis humani*. Non voglio dire di più.

Questa rivoluzione è una “rivolta delle masse”. È *ochlos* scatenato contro tutte le aristocrazie. I cattolici si sottomettono e i loro preti li incoraggiano.

Voglio pertanto credere, e io lo so del resto, che anche molte persone di buona volontà fanno parte del movimento. Non si può, non si deve andare contro il proprio popolo. Non si può rinnegare la propria patria, ma si può soffrire per essa e a causa di essa, in silenzio.⁷⁷

3.3

La posizione sovranazionale

Civiltà occidentale

Curtius rivolge alla realtà contemporanea uno sguardo sovranazionale. In *Ein Franzose über die deutsche Krise* (1931),⁷⁸ recensione al libro di Pierre Viénot *Les incertitudes allemandes*, egli ritiene che uno dei tratti spirituali caratteristici del dopoguerra consista nel crescente interesse per una «psicologia comparata delle nazioni». Prima del 1914 i popoli godevano di una relativa condizione di pace, ma sapevano poco gli uni degli altri. A partire dall'inizio degli anni Venti si è sviluppata una intera letteratura dedicata alla conoscenza dei popoli e degli stati, per cui la «nuova Russia», la «nuova Italia», l'Asia e gli Stati Uniti sono diventati oggetto dell'interesse generale. Il libro di Viénot si inserisce in questo nuovo clima e inaugura anche per la Francia e la Germania

⁷⁷ Ivi, p. 387.

⁷⁸ E. R. Curtius, *Ein Franzose über die deutsche Krise*, in «Kölnische Zeitung», 17 ottobre 1931, edizione della sera.

un simile percorso di osservazione sociologica e psicologica, perché «è sempre molto avvincente vedersi nello specchio di un osservatore straniero». Curtius ritiene che Viénot contribuisca ad alleviare i problemi esistenti tra i due stati e che egli aiuti il pubblico francese a rivedere le proprie idee sulla Germania abbandonando l'immagine di una nazione minacciosa e inquietante.

Nell'articolo *Frankreich, Deutschland und die Tradition* (1931)⁷⁹ Curtius spiega come la Germania non abbia mai fatto propria una volta per tutte la cultura europea e ritiene indispensabile che i tedeschi non si escludano dalla comunità occidentale, ma custodiscano i beni della tradizione continuando a «imparare» dal resto dell'Europa:

Quello che possiamo imparare dai paesi occidentali è che tradizione e creatività non devono in nessun modo combattersi l'una con l'altra in una lotta di classe esacerbante. Esse possono e devono incontrarsi in una sintesi che garantisca la più ampia espressione di energia e gioia di vivere.

A Curtius dispiace che dal dopoguerra il pensiero conservatore si diffonda in Francia accompagnato a un certo risentimento e a scapito di quella vitalità positiva che non dovrebbe mancare nella custodia della tradizione; gli sembra invece che in Gran Bretagna ciò avvenga in modo più naturale e meno complicato. La Germania purtroppo non partecipa alla sana competizione intellettuale che coinvolge le altre nazioni e si esclude dall'eredità della storia europea. Il disprezzo per la *Bildung* avanza da più settori e si esprime sia nell'odio di classe alimentato dai partiti di sinistra sia nell'odio razziale diffuso dai gruppi di estrema destra. Secondo Curtius questo odio per la tradizione classica europea rivela che nella mentalità tedesca è radicato un elemento di barbarie di fronte al quale le poche persone consapevoli non devono rassegnarsi, ma reagire per neutralizzarlo:

Non so quanto sia radicata nell'anima tedesca la tendenza alla barbarie, quanto profonda sia la relazione organica della storia tra chi aggredisce la cultura oggi e gli iconoclasti di un tempo. Forse è proprio vero che i tedeschi sono andati a scuola troppo poco e che nel corso della storia le forme e i valori essenziali della cultura mediterranea non li hanno plasmati a sufficienza. Sta di fatto che il fenomeno della "*Bildung* rinnegata", come Gustav Steinbömer l'ha chiamato, appartiene oggi ai tratti più spiccati del volto ribelle e tormentato della Germania. Se le cose stanno davvero così, se l'ostilità alla cultura, l'ostilità allo spirito, la rossa ostilità di classe e la bruna ostilità di razza corrispondono alle più profonde aspirazioni della natura tedesca, allora in questo paese si dovrà

⁷⁹ E. R. Curtius, *Frankreich, Deutschland und die Tradition*, in «Die Literarische Welt», 7, 1931, p. 3.

organizzare una specie di missione interna. Si dovrà costituire una società segreta di uomini che promettano solennemente di difendere i beni della tradizione in e contro questo mondo problematico propagandoli e salvandoli come i monaci del Medioevo.

A Curtius preme ripetere che lasciare aperto il canale della tradizione non significa vano esercizio accademico, «irrigidimento», «occhialuta estraneità al reale», «reazione», «sleale egoismo di classe» o chiusura rispetto a ogni cosa nuova nella vita pubblica e intellettuale, atteggiamenti altrettanto inutili quanto la presunta superiorità di chi vuole tenersi lontano dalla massa: «una cura della tradizione, che con fastidio e diffidenza frena ogni nuovo divenire nella politica e nello spirito, non può essere quella giusta. Ci serve poco come il distacco elegiaco-aristocratico dal nostro volgare mondo di massa».

La tutela della tradizione costituisce un processo psicologico vitale che Curtius giudica opposto alla pratica psicanalitica, la cui «critica della cultura» non è altro che «ostilità alla cultura» cinicamente rivolta a un vasto pubblico. Il presente non basta a formare una persona consapevole di sé e del mondo e diventa quindi indispensabile per la psiche umana arricchirsi attraverso l'apporto della tradizione, che agisce intensificando la «cassa di risonanza della vita»:

La presenza della tradizione nella vita individuale o in quella sociale significa accrescimento, ricchezza, moltiplicazione delle possibilità e degli aspetti del reale. Intesa in modo corretto la tradizione non è pertanto un oggetto da museo, ma uno strumento di precisione che amplifica le onde inviate dall'universo fino a noi. Chi vive solo nell'attualità riceve troppo poco dal mondo.

Nella biologia dello spirito, se così si può dire, la tradizione rappresenta in ogni caso un processo psicologico di estrema importanza vitale, ed è necessario ripristinare in Germania questo convincimento che non è certo complicato. È necessario restituire alla tradizione la sua dignità, la sua ovvietà, la sua bellezza e la sua magia. È necessario rompere con il pregiudizio secondo cui la *Bildung*, la grandezza, la bellezza, la profondità intristiscono l'essere umano e lo spirito dell'epoca. È necessario liberare il nostro rapporto con la tradizione dalle migliaia di risentimenti che avvolgono la Germania in fitti lembi di nebbia.

Politica e armonia

Tra il 1931 e il 1932, gli anni di redazione degli articoli che compongono il *Deutscher Geist in Gefahr*, Curtius spiega ripetutamente e con energia cosa intenda con l'idea di politica e nazione. Politica per Curtius significa dialogo con le altre comunità nazionali e manifesto interesse nei confronti della loro esperienza storica e della loro vita

sociale e culturale; politica significa che l'uomo europeo (il *civis romanus*), consapevole del profilo culturale della sua nazione di origine, allaccia relazioni con persone di altri stati, con le quali condivide, in forma di esperienza di vita e riflessione teorica, i valori universali dell'umanità.

Curtius cerca l'armonia, cioè l'ordine, la «solidarietà», il rispetto reciproco e il dialogo franco e aperto ma senza spaccature insanabili; la si può definire come *generale*, nel senso che egli vorrebbe applicarla in ogni ambito della vita umana, dalla politica alla società alla critica letteraria; essa si contrappone alle lacerazioni della lotta di classe, alle divisioni del sistema democratico, alla critica sistematica di ogni valore acquisito,⁸⁰ al nazionalismo diffuso in Germania e negli altri paesi europei. Curtius avverte in ogni rottura dell'armonia un pericolo talmente grave da giustificare il suo acceso intervento nei confronti di intellettuali come Karl Mannheim o di riviste come «Die Tat». La realizzazione di questa armonia, che non significa livellamento ma tutela e dialogo di differenze nazionali, culturali e anche sociali, è compito della politica e potrebbe essere rappresentata dalla frase biblica cara tanto a Curtius quanto a Goethe e Sainte-Beuve: «Nella casa di mio padre ci sono molte dimore».⁸¹

Una nazione come tutte le altre

In buona parte dell'articolo *Goethe oder der deutsche Klassiker* (1932) Curtius prende posizione contro il nazionalismo. Dice che «forse» «tutti i veri classici [...] liberano effetti politici». Goethe stesso, «da vero tedesco», non amava la politica, ma le circostanze della vita lo hanno portato a esserne intensamente coinvolto. Tuttavia la vera efficacia politica di Goethe è cominciata dopo la sua morte, e consiste nel fatto che «egli ha procurato allo spirito tedesco una fama mondiale». Purtroppo i nazionalisti tedeschi non sono in grado di vedere e apprezzare questo effetto, criticano lo scarso entusiasmo di Goethe per le guerre di liberazione e si scagliano contro il suo cosmopolitismo.⁸² Non capiscono che «il [...] modo di pensare sovranazionale» di Goethe ha conquistato alla

⁸⁰ Curtius definisce questa critica sistematica come «distruzione», «negazione», «cinismo», e la vede messa in pratica dagli *abgefallene Juden* e da Mannheim (E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 85 s., 88).

⁸¹ E. R. Curtius, *Goethe oder der deutsche Klassiker*, in «Deutsch-französische Rundschau», 5, 1932, pp. 169-195, qui p. 169; la citazione evangelica è tratta da *Giovanni* 14, 2.

⁸² Ivi, p. 172.

Germania l'interesse e la simpatia «del mondo colto», che rappresentano un bene prezioso dissipato con superficialità dal nazionalismo tedesco.⁸³

Curtius spiega la sua prospettiva sovranazionale citando il saggio che Hippolyte Taine dedica a Goethe nel 1868. Lo definisce un lavoro straordinario perché nasce dall'esperienza di un'escursione sulle montagne dell'Alsazia. Jules Michelet aveva paura di varcare quelle montagne e di entrare nel mondo tedesco, temeva di dimenticare la patria, mentre Taine vi si apre senza mai smettere di essere francese.⁸⁴ «Lo spirito classico» nel XVIII secolo non anima solo Goethe ma anche Mozart. Questo significa che lo spirito tedesco non è definito dai confini della Germania, quanto piuttosto dalla lingua e dall'esperienza storica del Sacro Romano Impero:⁸⁵

Già solo questo duumvirato dimostrerebbe che lo spirito classico a partire dal XVIII secolo in nessuna regione si dispiega in modo così ricco come sul suolo tedesco, sul suolo del sacro romano impero, nell'accento della lingua e della musica tedesca [...] spirito tedesco e popolo tedesco non possono essere compresi del tutto come fenomeni *nazionali*, [...] li si deve comprendere anche come "Reich". A questo *Reich* dello spirito tedesco appartengono oggi Hofmannsthal e George. Esso va dal Reno fino al Danubio, le cui sponde già ai tempi di La Fontaine non erano più abitate solo da contadini.⁸⁶

La figura di Goethe uomo universale è inconciliabile con l'animosità nazionalista, come l'evoluzione di Maurice Barrès dimostra chiaramente. Questi infatti nutre in sé un appassionato amore per Goethe, che per lui rappresenta un modello di poesia e pensiero; vi rinuncia però quando si converte al nazionalismo francese, che lo induce ad allontanarsi dai valori della grecoità classica andando così incontro a un marcato ottundimento della sua prospettiva intellettuale:⁸⁷

Ma più Barrès si lascia avvelenare dalla soffocante aria paludosa del nazionalismo, tanto più perde la capacità di ritrovare la via verso le altezze di Goethe. È significativo che egli si allontani da Goethe nello stesso tempo e in forza della stessa costrizione che gli

⁸³ Ivi, pp. 172 s.

⁸⁴ Ivi, p. 173. L'esempio riportato da Curtius risulta particolarmente significativo se si pensa che egli è nato e cresciuto in Alsazia e sente in sé la duplice appartenenza al mondo francese e a quello tedesco.

⁸⁵ Un'idea simile si trova nel discorso di Hugo von Hofmannsthal del 1927, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* (H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 130-145, qui p. 141).

⁸⁶ E. R. Curtius, *Goethe oder der deutsche Klassiker*, cit., p. 172.

⁸⁷ Ivi, pp. 174 s.

suggerisce la rinuncia alla Grecia – è il medesimo processo di restringimento e di impoverimento.⁸⁸

Gilbert Charles nel «Le Figaro» del 4 dicembre 1931 sostiene che i francesi non si pensano mai in quanto tali, cioè in termini nazionali, ma come persone in sé e non capiscono come gli altri possano definirsi per esempio come inglesi o tedeschi; i francesi pensano che i valori di cui vivono abbiano un senso universale, che il loro spirito coincida con un'idea dell'uomo in generale e non saprebbero immaginare delle verità etniche o nazionali. In una parola, i francesi inseguono solamente l'eterno.⁸⁹ Curtius disapprova la prospettiva illustrata da Charles, poiché la intende non come il superamento e il rifiuto di presunte caratteristiche nazionali, ma come l'elevazione del carattere nazionale francese a modello universalmente valido. Curtius è convinto che solo una piccola parte dei francesi la pensi in questo modo, ma constata con rammarico che anche in Germania «da molto tempo sono in voga scemenze altrettanto arroganti, immorali e minacciose. A tale riguardo non vi è mai stato dubbio che io disapprovo del tutto tali scemenze».

Per spiegarsi meglio Curtius ritorna sulla ricezione di Goethe in Francia. Quando i critici francesi esaltano Goethe in quanto uomo universale e non tedesco, negano proprio quel concetto di universalità che credono di esaltare, poiché negare la dimensione tedesca di Goethe significa assolutizzare la dimensione nazionale francese e quindi negare l'idea di universalità. Si rispetta l'idea di universalità solo quando si accetta la dimensione nazionale dell'interlocutore e la si pone sullo stesso piano di dignità della propria:

Non c'è solo un pangermanesimo, c'è anche un *Panfrancismus*. Esso consiste nella proclamazione dell'idea nazionale francese come assoluta, unica e pura umanità [*Humanität*]. Noi dovremmo deplorare in modo deciso per questi motivi che l'omaggio a Goethe da parte della Francia sia valido solo per l'uomo e non contemporaneamente anche per il tedesco.⁹⁰

Curtius si compiace che i francesi vedano Goethe non tanto come tedesco quanto piuttosto come uomo riconoscendone pertanto l'universalità,⁹¹ tuttavia è indispensabile che questo modo di apprezzarlo non comporti la rimozione della sua *Deutschheit*.

⁸⁸ Ivi, p. 175.

⁸⁹ Ivi, pp. 191 s.

⁹⁰ Ivi, p. 192.

⁹¹ Curtius dice di preferire la parola universalità a *Humanität* che gli sembra un termine soggetto a troppi fraintendimenti.

La prospettiva sovranazionale, universale e umanistica e insieme il riconoscimento delle peculiarità nazionali rappresentano per Curtius il motore di un autentico progresso: «“Stare su suolo libero con un popolo libero”, questo è l’ultimo obiettivo terreno e pubblico di Faust, come oggi è un obiettivo generale dell’umanità».⁹² Curtius racconta che Goethe da ragazzo aveva progettato un romanzo, nel quale alcuni bambini della stessa famiglia raccontavano le loro esperienze attraverso uno scambio epistolare scritto in tedesco, inglese, francese, italiano, latino ed ebraico-tedesco. Questo particolare biografico gli sembra descrivere bene quanto accade nel 1932, quando, nel centesimo anniversario della morte, Goethe è al centro di un discorso a cui partecipano insieme tutte le nazioni europee riunite in una sorta di comunità solidale:⁹³

Oggi nasce un grande dialogo spirituale tra i membri nazionali della famiglia umana. Il suo oggetto è Goethe. Questo dialogo potrebbe diventare un concilio ecumenico degli spiriti. Potrebbe diventare anche un romanzo delle nazioni. Unitevi, amici di Goethe di tutti i paesi, e create nello spirito del maestro il romanzo di educazione e formazione della grande famiglia dei popoli!⁹⁴

Curtius riprende il pensiero di Montesquieu («l’affine spirituale di Goethe») secondo il quale i diversi caratteri delle nazioni sono fatti di pregi e difetti: le mescolanze fortunate sono quelle da cui scaturiscono grandi beni, le mescolanze infelici invece sono quelle che producono grandi mali; e vi aggiunge una riflessione di Hugo von Hofmannsthal valida per la Germania come per ogni altra nazione: «in particolare i tedeschi dovrebbero sempre ricordarsi che non sono né lo spirito dell’Antichità classica né il *katexochen* umano, ma una nazione come tutte le altre».⁹⁵

L’aspirazione all’armonia, alla prevenzione o alla composizione dei conflitti è presente tutte le volte che Curtius parla del compito di mediazione che la Germania svolge all’interno della cultura europea e trova un suo modello nel pensiero di Goethe, per il quale la mediazione era il baricentro delle relazioni umane e di una sana attitudine nei confronti dell’esistenza. Egli infatti aveva una spiccata sensibilità per i conflitti interpersonali e rifiutava di concepire la vita come avviene nella tragedia classica, in cui i conflitti sono insolubili e conducono al suicidio o al verificarsi di tremende catastrofi; nelle *Affinità elettive* per esempio c’è un personaggio chiamato «il mediatore», nel *Faust*

⁹² E. R. Curtius, *Goethe oder der deutsche Klassiker*, cit., p. 190.

⁹³ Ivi, pp. 194 s.

⁹⁴ Ivi, p. 195.

⁹⁵ Ivi, p. 191.

la tentazione del suicidio è superata attraverso un atteggiamento di fiducia, e nel *Wilhelm Meister* è rappresentata una specie di nucleo familiare che ogni domenica si riunisce per risolvere le situazioni conflittuali. Per Curtius la mediazione descritta da Goethe è un «metodo [...] risolutivo» che non va letto solo in senso psicologico, ma soprattutto in senso anagogico perché invece di condurre alla morte o alla catastrofe porta a un positivo sviluppo della vita.⁹⁶

La proposta interpersonale di Curtius

Sono state talvolta sottolineate le incongruenze presenti negli scritti curtiusiani. A tali rilievi andrebbe affiancata l'impressione che Curtius cerchi di dare un involucro teorico a una prospettiva che è prima di tutto esistenziale e psicologica, legata cioè alla vita, alle circostanze materiali e ai rapporti interpersonali dell'Europa degli anni Venti e Trenta. Nell'articolo *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung* del 1928⁹⁷ Curtius esorta Francia e Germania a curare l'intesa reciproca⁹⁸, con la quale però egli non intende uno straripare di sentimenti fraterni, ma un confronto ordinato e razionale:

⁹⁶ Ivi, p. 184. Goethe è l'ultimo rappresentante dell'«uomo universale», la figura ideale immaginata dal Rinascimento italiano. In questo universalismo è radicata quella affinità tra spirito italiano e spirito tedesco, che in Goethe si è manifestata in modo così esemplare. Dall'universalismo di Goethe consegue per Curtius che oggi non si può essere europei in senso universale se non si accetta Goethe come elemento della *Bildung* (ivi, p. 176). Roma è la patria dell'uomo universale, «patria di una razza di vitalità indistruttibile». «Non l'idealista, ma il realista Goethe», «il sereno portatore della gioia», riconcilia i tedeschi con la realtà di Roma e fa in modo che essi siano i primi tra i moderni a reagire a una visione classicistica di Roma e a vedere in essa non una meravigliosa città morta, bensì un luogo ancora pieno di vita ardente: «ma a ciò però l'ha condotta Goethe!» (ivi, p. 194).

⁹⁷ Cfr. S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, pp. 39 sgg.

⁹⁸ Nel 1931 Curtius continua a sostenere con vigore il dialogo franco-tedesco nel suo articolo *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich*, in «Inter nationes», 1, 1931, pp. 10-12. Qui egli scrive che tutti gli sforzi e le iniziative intraprese per migliorare le relazioni spirituali tra Francia e Germania hanno avuto effetti deludenti. Ritiene che si possa sostenere l'intesa fra i due paesi solo attraverso «una coraggiosa mancanza di illusioni» e l'aperto riconoscimento delle resistenze e degli insuccessi. Raccogliere documenti, come fa il «Völkerbund», la «Fondazione Carnegie» o il museo della guerra mondiale, non serve ad agire ma al massimo a scrivere dissertazioni. Del «Pariser Völkerbunds-Institut für intellektuelle Zusammenarbeit» Curtius dice: «Questo istituto, almeno fino a oggi, ha totalmente fallito. Contraddistingue davvero lo spirito del *Völkerbund* il fatto di escludere tutte le questioni che in qualche modo potrebbero risultare spiacevoli oppure inquietanti. Pertanto ci si dedica ad attività del tutto pacifiche come la stesura di bibliografie o di norme internazionali per le traduzioni» (ivi, p. 10).

Perché non si dovrebbe vivere in un regime di cortese diffidenza, che oltre tutto ha anche il vantaggio di essere tanto più comodo? Parliamo di dialogo, non di fraternizzazione. Intendiamo una faccenda della ragione, non una vampata del sentimento.⁹⁹

Tutte le persone ragionevoli desiderano che venga impedita una nuova guerra mondiale e sono a favore del dialogo, ma a tale scopo non viene intrapresa nessuna azione in grado di propagare la necessaria «forza entusiasmante»: «che cosa viene fatto invece? Si fondano associazioni e riviste, si organizzano convegni, si ascoltano discorsi e si va a casa».¹⁰⁰ Curtius ritiene inutile l'attività dei «professionisti del dialogo», che scrivono articoli letti solo da loro,¹⁰¹ mentre è invece necessario andare oltre l'élite internazionale e penetrare nella massa, offendo a francesi e tedeschi, già a partire dall'infanzia, l'opportunità di costruire la relazione reciproca su «fondamenta fatte di esperienze»:

Se si vuole qualcosa di più che la creazione di un sottile ceto superiore cosmopolita, se si vuole agire su vaste masse, unico obiettivo che avrebbe valore politico, allora bisogna cercare mezzi di tutt'altro tipo. Bisognerebbe creare per la Germania e la Francia basi comuni di esperienza e iniziare già a partire dall'infanzia. Una adeguata organizzazione dell'insegnamento e della scuola potrebbe avere qui un ruolo molto importante.¹⁰²

⁹⁹ E. R. Curtius, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, in «Die neue Rundschau», 39, 1928, pp. 65-75, qui p. 66. Curtius ritiene che non ci si possa basare sullo stato d'animo dell'opinione pubblica, che è volubile e di valore estremamente discutibile, poiché va e viene come le mode, può cambiare improvvisamente e dipende da migliaia di casualità. Quando si lavora sulla base di questo stato d'animo non si va mai oltre i sondaggi psicologici e la psicologia è arrivata a soffocare la volontà (E. R. Curtius, *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich*, cit., p. 11).

¹⁰⁰ E. R. Curtius, *Die geistige internationale*, in «Die Böttcherstrasse», 1, 1928, pp. 1-3.

¹⁰¹ E. R. Curtius, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, cit., p. 68. In queste pagine Curtius ha modo di esprimersi anche sulla figura del filologo e sul compito della sociologia. Osserva infatti che il filologo non è più quello di una volta, «il rovistatore grammaticale o lessicologico, il commentatore e l'editore di testi, come venti o trenta anni fa». Il «filologo moderno» infatti «cerca e trova il contatto con la vita o con quello che viene chiamato così»: si butta a capofitto nella letteratura più recente, osa addentrarsi persino fra i dati economici e l'organizzazione statale, senza però poter dimostrare in modo convincente di riuscire a fornire nuovi punti di vista specifici in queste materie che prima erano riservate alle scienze dello stato e a quelle sociali. Curtius spera che in futuro il filologo e lo storico della letteratura si limitino di nuovo a ciò che nessuno è capace di fare oltre a loro: l'interpretazione della lingua e delle opere linguistiche. Il compito di rendere comprensibile la cultura di un'altra nazione può forse eccezionalmente riuscire a un filologo, ma rimarrà sempre un caso fortunato (ivi, pp. 68 s.). Pertanto l'istanza principale, la vera istanza scientifica relativa alla conoscenza delle altre nazioni, è quella che si può temporaneamente indicare solo con «sociologia» o «ricerca culturale», e per il momento è indifferente se si concepisce questa «scienza in divenire delle culture» come sociologia nel senso di Alfred Weber o come disciplina specifica nel senso di Leo Frobenius. L'importante per Curtius è che questa nuova prospettiva non prenda le mosse dalla filologia, dalla letteratura o dalla scienza dell'arte, ma da una nuova visione del fenomeno culturale nel suo insieme (ivi, p. 69).

¹⁰² Ivi, p. 70.

Per favorire il dialogo è indispensabile che fin da piccoli tedeschi e francesi imparino la lingua gli uni degli altri;¹⁰³ è necessario anche riformare l'insegnamento della storia, che deve tassativamente rinunciare a una lettura del passato basata sugli «idoli e gli ideali» nazionali, e sottolineare tutti quegli aspetti che rendono l'Europa una comunità in cui gli stati sono di fatto strettamente legati gli uni agli altri.¹⁰⁴ Curtius ribadisce che non sono gli eventi ufficiali a favorire il dialogo perché solo la condivisione della vita quotidiana (la scuola e il lavoro) può avvicinare francesi e tedeschi:

Se a scuola si alimentano le nuove generazioni esclusivamente con gli idoli e gli ideali del più angusto statalismo nazionale, non ci si può aspettare che esse più tardi possano comprendersi reciprocamente in veste di europei. [...] La storia può fornire un servizio essenziale per la costruzione di un'Europa della ragione, solo se sacrifica i miti nazionali e pone in primo piano le forze unificanti del passato europeo. [...] Non con le celebrazioni, con le feste, non con l'incremento degli eventi eccezionali o con incontri superficiali gli uomini e i popoli arrivano a conoscersi reciprocamente; essi devono vivere, imparare e lavorare insieme. Per tale motivo attribuisco alla scuola un ruolo così importante riguardo a questo problema [il dialogo franco-tedesco].¹⁰⁵

Scolari e insegnanti, studenti e professori di Francia e Germania devono «essere sistematicamente coinvolti in progetti di scambio», che permettano loro di risiedere a lungo nello stato ospite.¹⁰⁶

La scuola da sola però non è sufficiente e Curtius sostiene che per agire sulla massa sia necessario ricorrere anche alla radio, al cinema e all'editoria.¹⁰⁷ Definisce «habitus spirituale» la sua idea di dialogo sovranazionale e cosmopolita, che consiste in relazioni umane¹⁰⁸ alla portata solo di un nuovo «tipo di persona». Il dialogo tra Francia

¹⁰³ Ivi, p. 70.

¹⁰⁴ Ivi, p. 71.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 71 s.

¹⁰⁶ Anche nell'articolo *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich* Curtius ribadisce l'importanza di un'esperienza di vita cosmopolita e il ruolo fondamentale che in questo ambito gioca la scuola: «Oggi è importante *educare e guidare una schiera sufficientemente vasta di giovani di entrambi i paesi in modo che portino nel loro cuore il problema franco-tedesco come esperienza*. Solo un nuovo tipo di persona può creare una nuova politica e una nuova forma spirituale. Gli occasionali discorsi sui confini, le occasionali conferenze per gli anniversari e le visite dei ministri non bastano». Curtius aggiunge che bisogna agire sul sistema scolastico e universitario e migliorare attraverso sostanziose borse di studio il programma di scambio rivolto agli studenti delle due nazioni, che finora ha coinvolto troppo pochi giovani (E. R. Curtius, *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich*, cit., p. 12).

¹⁰⁷ E. R. Curtius, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, cit., p. 72.

¹⁰⁸ Curtius vorrebbe diffondere su vasta scala quella che è la sua personale esperienza di vita. Egli infatti è nato e cresciuto in Alsazia, al confine tra Francia e Germania, sua madre era svizzera, suo padre tedesco, e gli studi e l'attività professionale lo hanno inserito in una dimensione poliglotta e cosmopolita. Un modello simile di uomo è l'artista Ewald Dülberg al quale Curtius

e Germania è un bene superiore in nome del quale vale la pena rinunciare agli aspetti più marcati delle rispettive identità e tradizioni nazionali:

Fate incontrare tedeschi e francesi, in modo che possano reciprocamente partecipare della rispettiva esistenza. Realizzate questa idea anche su grande scala; quella naturale comprensione di cui abbiamo bisogno come base portante di ogni dialogo non nasce dal leggere libri, ma da una comunità di vita. Molte persone naturalmente obietteranno che tali proposte radicali metterebbero in pericolo la particolarità umana tedesca o francese e che distruggerebbero i valori nazionali della tradizione. Posso solo rispondere: se si vuole davvero un avvicinamento bisogna pagarne il prezzo. Non c'è dubbio che nella situazione attuale, in cui per il momento la realizzazione del dialogo è ancora un'utopia, molti aspetti della tradizione e di ciò che è ritenuto un valore – e da entrambe le parti – dovrebbe passare in seconda linea, per fare posto al nuovo habitus spirituale.¹⁰⁹

Il dialogo tra Francia e Germania è ineludibile perché si inserisce nel «processo di livellamento culturale» che riguarda il mondo intero e che Leo Frobenius definisce come l'adeguamento del microcosmo al macrocosmo:

Nel *makrokosmos* della cultura mondiale e non nelle microcosmiche culture singole si trova il grande condizionamento esercitato dal destino. [...] Nella politica come in ogni altro ambito la determinazione peculiare viene limitata attraverso il destino complessivo.¹¹⁰

Curtius vuole guardare al «nostro futuro europeo», per il quale è di primaria importanza la riuscita del dialogo franco-tedesco. Tuttavia questo atteggiamento propositivo rivolto in avanti si scontra con il presente, spaccato fra strutture ereditate dal passato e pulsioni che appartengono già all'avvenire e che Curtius intende assecondare:

dedica un breve articolo nel 1932: «proviene dalla nostra terra tedesco-occidentale», il nonno era figlio di una francese, e ha sposato Josefina Farina di Colonia, il cui padre era un amico di Gioachino Rossini e apparteneva alla cerchia dei Boiserées, «il paio di gocce di sangue francese e italiano possono aver aumentato l'apertura artistica di Ewald Dülberg e arricchito le sue forze creative», l'artista è cresciuto a Colonia e Bonn, nella sua formazione dall'adolescenza in poi c'è il contrasto fra cattolicesimo ed ellenismo, Platone, Goethe, Faust e la *Teoria dei colori*; talvolta l'incantesimo della musica ha di nuovo il sopravvento, Richard Wagner e Giuseppe Verdi lottano in lui, fino a che Verdi vince, Bach è sempre vicino, Mozart viene ritrovato, Igor Strawinsky è una nuova conquista (E. R. Curtius, *Ewald Dülberg*, in «Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt», 23 marzo 1932, p. 5).

¹⁰⁹ E. R. Curtius, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, cit., p. 73.

¹¹⁰ Ivi, pp. 73 s.; Curtius cita inoltre la riflessione di Frobenius sulla stolta preoccupazione per il mantenimento dell'*Eigenstil*, che il giudizio dei posteri non sarà certo in grado di comprendere. Curtius ritiene che Max Scheler prenda le mosse dal medesimo fenomeno planetario quando delinea la situazione dell'uomo nell'«epoca del livellamento».

Siamo tutti lacerati fra così tante e opposte esigenze, e viviamo tutti ancora immersi in un mondo le cui forme esteriori risalgono a ieri o a l'altro ieri, ma la cui necessità interna mira a un domani del tutto diverso, in breve: siamo tutti ancora psicologicamente così divisi e logorati, che l'incompletezza è il vero segno del nostro tempo.¹¹¹

Lebensgefühl vs *Illuminismo internazionale*

Romain Rolland, con il quale Curtius è in contatto epistolare a partire dal 1912, ritiene di avvertire all'inizio degli anni Venti uno slittamento nazionalista nel suo corrispondente e ne prende atto con amarezza. Bernard Duchatelet ricostruisce lo scambio epistolare dell'estate 1921 tra i due intellettuali, che in quei mesi si confrontano sui temi del nazionalismo e dell'internazionalismo.¹¹² Nella lettera del 18 agosto Curtius dice che le differenze culturali esistenti fra le nazioni si riflettono anche negli uomini ed egli legge questa realtà attraverso un «sentimento religioso che mi fa accettare ciò che Dio ha concepito e di conseguenza la diversità degli uomini fondata sul loro specifico carattere nazionale».

Curtius rifiuta categoricamente l'internazionalismo, in particolare quello del gruppo *Clarté* di Henri Barbusse a cui Romain Rolland era molto vicino; preferisce, ed è quello che egli crede di scoprire in Rolland, «questo amore religioso e sovranazionale dell'uomo», questa «coscienza religiosa comunitaria, infinitamente più alta e più viva che l'internazionalismo».¹¹³ Rolland risponde il 21 agosto con una lettera in cui difende la propria posizione e rimprovera a Curtius la sua intolleranza. Rolland dice che i rivoluzionari di *Clarté* possono anche sbagliarsi, tuttavia essi conducono una nobile battaglia per la verità e la giustizia umana: «voi non sembrate vedere in loro che odio, ambizione, egoismo, passioni aride e distruttrici. Questo è estremamente ingiusto»¹¹⁴ e aggiunge che gli uomini condividono tutti una medesima natura proprio in virtù della loro partecipazione alla sostanza divina:

La mia fede è profondamente mistica: io credo in Dio che è fonte di tutta la vita profonda, in Dio che è in tutta la vita profonda, nel sacrificio di sé, nello slancio sincero e ardente

¹¹¹ E. R. Curtius, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, cit., pp. 73 s.

¹¹² B. Duchatelet, *La correspondance Curtius-Romain Rolland*, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, cit., pp. 145-165, qui pp. 157 sgg.

¹¹³ Ivi, p. 158.

¹¹⁴ Ivi, pp. 158 s.

verso l'ideale. Egli è *più* o *meno* in tutti quelli che sono veramente vivi. Ma in tutti, Egli è lo stesso.¹¹⁵

Rolland riprende la giustificazione religiosa delle differenze nazionali sostenuta da Curtius il 18 agosto e osserva che è un errore attribuire a Dio un fatto così provvisorio e mutevole, individuando in questo aspetto la differenza tra il proprio pensiero rivolto alla costruzione di nuovi rapporti umani e la mentalità di Curtius tutta concentrata invece nel mantenimento dello *status quo*:

Crede che Dio abbia istituito le nazioni è abbastanza imprudente, poiché gli si potrebbero attribuire allo stesso modo tutti i flagelli che devastano la terra o il cuore dell'uomo. Significa inoltre attribuire alle nazioni, fatto storico transitorio e relativamente recente nell'evoluzione umana, un valore eterno che è, storicamente, un errore [...] ma, pur ammettendo questa istituzione divina, chi vi dà il diritto di affermare che Dio sia l'ispiratore del nazionalismo e che non lo sia dell'internazionalismo? [...] il vostro spirito ha delle preferenze conservatrici. Le mie al contrario sono per coloro che si sforzano di edificare una nuova società.¹¹⁶

Per capire la riflessione portata avanti da Curtius nel 1921 sono utili le osservazioni di Stefan Gross sull'articolo che Curtius dedica nello stesso anno a *La Lueur dans l'abîme* di Barbusse,¹¹⁷ in cui sostiene che gli ideali di uguaglianza sociale di Barbusse e del gruppo *Clarté* vadano contro ogni logica. A suo parere il «falso razionalismo» e l'«astratto internazionalismo» sono «espressione di un'epoca esanime che sta morendo e contraddicono la viva percezione dei valori che appartiene alla natura dello spirito».¹¹⁸ Curtius pertanto pensa che gli ideali di uguaglianza di Barbusse provengano da un Illuminismo ormai diventato vecchio e che siano l'espressione più povera dello spirito borghese moderno.¹¹⁹ Egli preferisce rifiutare il dialogo piuttosto che fondarlo sui dogmi del razionalismo illuminista,¹²⁰ e gli sembra molto improbabile che

¹¹⁵ Ivi, p. 159.

¹¹⁶ Ivi, p. 159.

¹¹⁷ E. R. Curtius, *Deutsch-französische Kulturprobleme* in «Der Neue Merkur», 5, 1921-1922, pp. 145-155; S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 89 n. 40.

¹¹⁸ E. R. Curtius, *Deutsch-französische Kulturprobleme*, cit., p. 152.

¹¹⁹ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., pp. 26 s.

¹²⁰ «Gli insulsi dogmi del circolo degli illuministi», che rinnega «tutte le profondità e le altezze dello spirito», che richiede come prima condizione un «sacrificio dell'intelletto» (in italiano nel testo) (E. R. Curtius, *Deutsch-französische Kulturprobleme*, cit., p. 152).

una nuova intesa europea possa davvero riuscire senza la «presenza di più profonde forze religiose».¹²¹

Curtius considera un valore positivo da preservare la natura «divergente» che ha contraddistinto le culture nazionali a partire dal Medioevo e rifiuta il dialogo fra i paesi europei se esso, come in Barbusse, è basato su una forma di «uguaglianza» che esclude l'universalismo religioso del passato. Per Curtius l'Europa è una «comunità di vita spirituale, che non si pone contro i sistemi culturali nazionali, ma li accetta nella loro unicità, per concepirli come armonia». Si tratta di un «modo organico di pensare all'Europa spirituale» che risale ai maestri del pensiero di Curtius: «è il modo tedesco: quello di Goethe, di Adam Müller, di Ranke».¹²² Egli ritiene che solo in questo modo si possa superare la falsa, funesta e unilaterale polarizzazione fra nazionalismo e internazionalismo.

Dall'analisi di questo articolo Gross conclude che il «cosmopolitismo» di Curtius sia di matrice romantica e che il suo tentativo di salvaguardare tanto le differenze nazionali quanto la prospettiva sovranazionale, scaturisca dal bisogno di adattare l'impostazione romantica alla realtà contemporanea:

Il tentativo di trasferire il cosmopolitismo romantico nel presente politico, di farlo rivivere di nuovo in esso, il tentativo cioè di una combinazione dei valori “tradizione culturale nazionale” e “intesa internazionale” si manifesta in due posizioni che esistono una accanto all'altra: da una parte la salda convinzione dell'esistenza e anche del valore delle differenze nazionali, dall'altra la tendenza a pervenire a una visione il più possibile differenziata e oggettiva di queste caratteristiche nazionalmente condizionate, cosa che nel concreto va di pari passo il più delle volte con la critica di immagini che distorcono la realtà o che talvolta si limita, in certe condizioni, a questa critica.¹²³

Nell'articolo *Die geistige Internationale* del 1928 Curtius constata che la situazione spirituale dell'Europa a partire dal 1914 è cambiata.¹²⁴ A suo parere si sta formando «una coscienza europea di comunità», che ha origine da una diffusa situazione di emergenza e «dalla consapevolezza di una irreversibile identità di destini». L'ingenuo imperialismo nazionale del periodo anteguerra risulta ora inaccettabile per l'opinione pubblica e per i governi europei. Curtius esprime un netto giudizio di condanna nei

¹²¹ Ivi, p. 154.

¹²² Ivi, p. 153; S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 89 n. 42.

¹²³ Ivi, p. 28.

¹²⁴ Ivi, pp. 42 sgg.

confronti del nazionalismo e lo considera un prodotto deteriore del Romanticismo: «il nazionalismo, almeno nell'Europa occidentale e centrale, ha fatto il suo corso e viene riconosciuto per quello che è, Romanticismo folle e criminale».

Per Curtius la cultura europea continuerà a esistere su una «base nazionale» fatta di «natura e storia, sangue e anima» che non è possibile cancellare, essendo intrecciata nelle fibre più profonde di ogni individuo e popolo. Egli ritiene che non siano possibili un'«internazionalizzazione» dell'Europa nel senso di una «levigatura» delle peculiarità nazionali e la nascita di una «uniforme *Zivilisation* esperanto». ¹²⁵ Uno dei più grossi cambiamenti rispetto al periodo anteguerra è il fatto che «sensibilità nazionale e internazionale oggi non si escludono più». A questo dualismo, che ha fatto il suo tempo, subentra una nuova e concreta pratica di vita:

Le vecchie contrapposizioni, le rigide formule antitetiche sono oggi superate in ogni ambito, in politica, in filosofia, nella percezione della vita [*Lebensgefühl*], e fanno posto a nuove sintesi fondate sulla base dell'esperienza, che ancora lottano per una forma di espressione. ¹²⁶

A parere di Curtius l'internazionalismo che nega o combatte l'elemento nazionale è anacronistico tanto quanto il nazionalismo. Ritiene che sensato e foriero di sviluppo sia solo quell'atteggiamento internazionale, che «cresce organicamente dai fondamenti nazionali della nostra esistenza e dalla consapevolezza di una comunità di obiettivi e destini, che collega le nazioni e le altre parti della terra».

Curtius ritiene che la maggioranza degli uomini di stato, degli economisti e degli intellettuali sia d'accordo sul fatto che questo «nuovo internazionalismo» (così chiama

¹²⁵ Nell'articolo *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich* Curtius precisa che alcune culture nazionali assumono un ruolo di guida valido anche per gli altri stati europei. A suo parere è grottesco pensare che ogni nazione abbia una propria cultura, e nessuna ironia è troppo tagliente per distruggere simili invenzioni. Altrimenti si potrebbe arrivare al punto che un poeta come Rainer Maria Rilke venga attribuito alla Cecoslovacchia, nello stesso modo in cui la scienza francese già cataloga Hofmannsthal come poeta austriaco. Curtius non vuole contestare né alla Cecoslovacchia né alla Finlandia, né ad altri stati dell'est il possesso di un autonomo carattere nazionale e di propri valori creativi, ma ribadisce che una ricostruzione spirituale dell'Europa può partire solo dalle grandi potenze della cultura, tre delle quali però non possono assumere il ruolo di guida: si tratta dell'Inghilterra (che al momento considera l'India e i *dominions* infinitamente più importanti del continente), dell'Italia e della Russia (che sviluppano ciascuna a suo modo un collettivismo che esclude la libera azione delle forze spirituali e sono solo interessate alla propaganda politica interna). Il futuro spirituale dell'Europa può appoggiarsi pertanto solo sulla Germania e la Francia (E. R. Curtius, *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich*, cit., pp. 10 s.).

¹²⁶ E. R. Curtius, *Die geistige Internationale*, cit., p. 1.

l'internazionalismo su base nazionale di cui è sostenitore) costituisca l'unico solido fondamento del futuro europeo e sia di fatto «un'esigenza delle nuove forze motrici del tempo».¹²⁷ Ciò che discredita più di tutto il «nuovo internazionalismo» è il fatto che venga scambiato con «il vecchio internazionalismo denazionalizzato» che proviene dall'Illuminismo e dai suoi derivati moderni. Il vecchio internazionalismo crede che la natura umana in tutti i tempi e popoli sia fundamentalmente la medesima, che le differenze nazionali offuschino questo dato di fatto e che pertanto vadano rimosse; a parere di Curtius però questa convinzione è già stata confutata da molto tempo.¹²⁸

Curtius ritiene che l'internazionalismo livellante dell'Illuminismo abbia il grande vantaggio tattico di potersi reggere su una idea capace di attrarre il pubblico, la fede nella ragione, alla quale si affianca la fede nella *Zivilisation* come progresso dell'umanità nella realizzazione della ragione. Anche se queste «ideologie illuministe» godono ancora nell'Europa occidentale e in America di un certo prestigio, secondo Curtius non rappresentano più niente di vivo ed egli non crede che la consapevolezza basata sulla ragione sia diffusa in modo omogeneo, strutturale e costante nell'umanità; in sostanza ribadisce che la cultura di ogni singola nazione è unica e irripetibile e che da questo mosaico di particolarità nazionali scaturisce un'inesauribile ricchezza spirituale. Il fatto che ciascuna cultura sia apprezzata per il proprio valore intrinseco non sminuisce le altre e offre una visione della effettiva e complessa realtà europea ben più vicina alla vita rispetto alle astratte semplificazioni dell'Illuminismo:

Vediamo nazioni e culture come forme dello spirito di volta in volta individuali e insostituibili, e solo “dalla pienezza di questo regno degli spiriti” fluisce per noi la nostra infinità. Lo si chiami pluralismo, totalismo, prospettivismo, poco importa: è un pensiero sintetico, dinamico, che non ha più niente in comune con l'astratto razionalismo dell'Illuminismo. È a esso superiore per verità e pienezza, ma è a esso inferiore quanto a massiccia semplicità.¹²⁹

Curtius è convinto che il nuovo atteggiamento internazionale potrà attecchire solo se esce dalle stanze degli specialisti e degli esperti e si traduce in una nuova percezione della vita (*Lebensgefühl*). Egli ripete che il dialogo europeo può nascere solo sulla base

¹²⁷ A suo parere la classe dirigente europea è consapevole che anche in politica ed economia siano decisivi i fattori psicologici e questa non è più una «stravaganza idealistica», ma una «nuova oggettività». Sono degli illusi tutti i sostenitori della «cosiddetta Realpolitik», che Curtius giudica una specie di relitto del passato.

¹²⁸ E. R. Curtius, *Die geistige Internationale*, cit., p. 1.

¹²⁹ Ivi, p. 2.

di una rinnovata spinta morale. Da questo punto di vista la situazione è desolante anche in ambito letterario, dove Curtius constata l'imperversare di una «anarchia selvaggissima». La vita spirituale del presente gli sembra una guerra di tutti contro tutti. Uno sguardo alle letterature europee rivela un caos disordinato di esperimenti forzati, di routine conservatrice, di asocialità, esibizionismo, giochi inutili e disgregazione. Non si percepisce affatto una volontà costruttiva diretta a formare un nuovo quadro umano poiché la letteratura contemporanea non sta facendo nulla per contribuire alla «percezione della vita» che si sta formando, ed è per questo forse che molti preferiscono ricrearsi con lo sport e il cinema.¹³⁰

Tutti coloro però che affrontano la problematica spirituale dell'esistenza si aspettano inconsapevolmente un'interpretazione del senso della vita, o detto con un'altra parola, un'etica che ispiri l'agire, il sentire, il vivere e il morire. Dappertutto e in migliaia di forme è oggi manifesto questo bisogno di una conoscenza salvifica che né la scienza, né l'arte e neppure la poesia possono sostituire. La continua ricerca di risposte alle domande fondamentali dell'esistenza è la più importante caratteristica dello spirito europeo ed è solo assecondando questa ricerca morale che si può costruire l'intesa europea sovranazionale:

In questa aspirazione e in questa nostalgia si trova la più profonda ed essenziale manifestazione di vita dello spirito europeo. Solo a partire da qui si possono rinnovare e affrontare i molteplici compiti della comunità sociale e solo a partire da questo terreno può costituirsi una vera internazionale dello spirito.¹³¹

Friedrich Schlegel e la Francia

Per Curtius il dialogo sovranazionale deve prima di tutto fondarsi sulla base psicologica di un vissuto umano e di rapporti interpersonali, per poi evolvere successivamente in una riflessione consapevole e costituire una «esperienza totale». Da questo punto di vista il confronto di Schlegel con la cultura francese è estremamente significativo. Nel 1803 e nel 1804 Schlegel soggiorna a Parigi per approfondire i suoi studi,¹³² ma non è un soggiorno facile. Come molti altri giovani tedeschi in Francia («non

¹³⁰ Ivi, p. 2.

¹³¹ Ivi, p. 3.

¹³² Nella rivista che dirige a Parigi Schlegel pubblica un resoconto del viaggio verso la Francia. In particolare riguardo al Reno scrive: «qui sarebbe il luogo dove potrebbe accentrarsi un mondo e di qui potrebbe essere guidato e osservato se una stretta barriera non circondasse la cosiddetta

per una rapida visita, ma per studiare e viverci») egli si sente spaesato e disorientato, lontano dai punti di riferimento culturali offerti dalla Germania. Proprio in questa difficoltà materiale di orientarsi in una città straniera Curtius vede per Schlegel un importante momento di crescita personale e di comprensione dello stato ospite. La vita quotidiana a Parigi e l'attento esame dei rapporti tra la cultura francese e quella tedesca permettono a Schlegel di afferrare meglio la sostanza della sua origine e di iniziare un articolato confronto con il mondo francese che lo accompagnerà per tutta la vita.¹³³

In un paese straniero prese coscienza con intensità maggiore del suo essere tedesco e dell'impronta spirituale ricevuta dalla sua patria; si sentiva "idealista e poeta in partibus infidelium". Ogni giovane tedesco che viene per la prima volta a Parigi, non per una rapida visita, ma per studiare e viverci, ha sperimentato questo sentirsi senza patria e questo essere intellettualmente estraneo. È proprio il sentimento che rende il soggiorno parigino di Friedrich Schlegel così fecondo perché dall'inizio lo costringe a formulare e a chiarire il suo rapporto interiore con la Francia, come esperienza totale. Vedremo poi che questo processo è continuato per tutta la sua vita e si è espresso produttivamente nelle sue opere.¹³⁴

Per Schlegel è tempo che i tedeschi cambino la loro visione della letteratura e della cultura francese. Egli si sente investito di un compito di «mediazione» tra le culture dei due paesi: si tratta di un aspetto di fondamentale importanza per Curtius, perché Schlegel per primo si rende conto che proprio nella capacità di mediare (cioè spiegare e chiarire) diverse culture consiste il ruolo essenziale dello spirito tedesco («una compartecipazione e una mediazione del tesoro della civiltà francese a un pubblico tedesco»). Curtius ritiene che Schlegel abbia potuto maturare questo modo di vedere le cose proprio in virtù del soggiorno parigino, e proprio per il fatto che esso ha rappresentato un'esperienza umana e intellettuale non facile e non scontata:

Questo era stato però possibile solo perché egli stesso aveva sperimentato, per così dire sul suo corpo, o meglio, sulla sua anima, col soggiorno francese, il conflitto fra i principi vitalistici e i mondi dello spirito: l'esperienza francese del 1803, pur così discorde e piena

capitale, e al posto dei confini naturali-innaturali e della deplorabile rotta unità dei paesi e nazioni una catena di castelli, città e villaggi formasse di nuovo, lungo la meravigliosa corrente, come un tutto e una più grande città, degno centro di una felice parte del mondo» (E. R. Curtius, *Friedrich Schlegel e la Francia*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 79-92, qui p. 81). Anche in questa predilezione per il Reno Curtius trova in Schlegel una specie di anima gemella. In una lettera a Hans Naumann, Curtius scrive che la regione del Reno, del Meno e del Neckar è strettamente legata alla figura di Goethe e tale deve rimanere (Heidelberg 12 giugno, 1924-1929; Signatur: NL Naumann: 2:1).

¹³³ E. R. Curtius, *Friedrich Schlegel e la Francia*, cit., pp. 81 s.

¹³⁴ Ivi, p. 82.

di contraddizioni, è stata la necessaria premessa al suo pensiero maturo e alla sua creazione successiva. Già in quegli anni, dalla sua problematica situazione trae quella conseguenza produttiva e positiva che segna l'inizio di ogni più profondo studio sulla Francia, quando si tratta di tedeschi; una compartecipazione e una mediazione del tesoro della civiltà francese a un pubblico tedesco. A questo compito essenzialmente è dedicata la rivista già ricordata, e il cui titolo «Europa», da solo, scopre un significato così profondo.¹³⁵

Schlegel desidera che il confronto non avvenga più nell'ambito di un «rapporto polemico» bensì «filosofico», sente la necessità di andare oltre alla semplice «negazione» e a un giudizio «unilaterale» e di arrivare a uno sguardo «superiore». Capisce che alla base delle difficoltà di comprensione da parte tedesca sta la «mancanza di una competenza adeguata», necessaria per addentrarsi nell'universo francese:

Vede il suo compito “in una apologia, cioè in una *Aufklärung* [...] contro il troppo grande disprezzo della letteratura francese in Germania che dipende dalla mancanza di una competenza adeguata”. È ancora il tipico punto di vista da cui è cominciato anche in seguito ogni lavoro di mediazione franco-tedesca.¹³⁶

Adam Müller anticipa quelle che saranno in seguito di fatto le tappe spirituali di Schlegel. Nelle *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur* (1805)¹³⁷ Müller rifiuta certe idee critiche piene di «romantica unilateralità» espresse da Schlegel poiché «una contrapposizione puramente polemica non ha per lui [per Müller] il valore di una conclusiva attività critica». Müller aspira a una critica che pur facendo tesoro dell'aspetto «polemico», sappia guardare oltre e assolvere a un compito di «mediazione», sia cioè in grado da una parte di far conoscere e comprendere aspetti spirituali e culturali fra loro antitetici, dall'altra di rintracciare in profondità motivi comuni che anche manifestazioni intellettuali fra loro molto diverse possono condividere:

[Müller] auspica una critica superiore, “una critica veramente tedesca e mediatrice”, come egli dice, “fatta non soltanto per polemizzare ma una critica che sappia conciliare anche nella polemica”. La mediazione era per lui una delle funzioni fondamentali dello spirito tedesco, e tale funzione mediatrice avrebbe dovuto conservarsi anche nel giudizio delle estetiche e delle realtà storiche in lotta. [...] Polemico era una delle parole preferite dal giovane Friedrich Schlegel, e a questo sentimento polemico si oppose, in Adam Müller, un atteggiamento ironico dello spirito.¹³⁸

¹³⁵ Ivi, pp. 83 s.

¹³⁶ Ivi, p. 83.

¹³⁷ Ivi, p. 85.

¹³⁸ Ivi, p. 86.

Müller inoltre ritiene necessario che i tedeschi imparino ad apprezzare i valori estetici del classicismo francese, rendendo manifesto che per gli spiriti più sensibili il confronto con la Francia è una tappa ineludibile: «ancora una volta è evidente il significato centrale che il compito di comprendere la Francia ha avuto nel divenire cosciente dello spirito tedesco».¹³⁹

Schlegel e Müller hanno più di una cosa in comune: entrambi si convertono al cattolicesimo (Schlegel nel 1808 a Colonia)¹⁴⁰ ed entrambi a Vienna sostengono la restaurazione dello stato conservatore voluta da Klemens von Metternich. All'apprezzamento del classicismo francese però Schlegel arriva solo più tardi e per gradi. Nella recensione del 1808 alle *Vorlesungen* di Müller, Schlegel osserva che la Francia è chiamata a diventare «il centro della circolazione di un pensiero europeo» e dimostra un positivo interesse per il nascente Romanticismo francese.¹⁴¹ Nelle lezioni che egli tiene nel 1812 a Vienna sulla *Geschichte der alten und neuen Literatur* Curtius individua la corretta valutazione storica del panorama letterario francese:

Per la prima volta lo sviluppo della letteratura francese moderna ottiene il giusto rilievo. Si può notare uno spostamento significativo dell'accento storico. Il Medioevo francese, anzi anche il secolo XVI, vengono decisamente giudicati con la sensibilità di un gusto classico purificato; la fondazione dell'Accademia, da parte di Richelieu, viene salutata come necessaria e benefica e a Racine vengono riservati omaggi e massime lodi. [...] L'essenziale è il riconoscimento della tragedia francese come la più splendida fatica poetica della nazione, come una maniera di far poesia, nel suo genere perfetta e originale, ma che naturalmente non avrebbe potuto essere valida quale norma e regola per una qualsiasi altra nazione.¹⁴²

È di fondamentale importanza che anche per Schlegel il classicismo francese e l'epoca di Luigi XIV rappresentino un modello di ordine e razionalità nell'arte, nella cultura e nella politica, reso inoltre più saldo dalla presenza uniforme della religione cattolica. Altrettanto importante è il fatto che Schlegel respinga il materialismo e il razionalismo dell'Illuminismo francese come «ottenebramento di ogni verità superiore».

¹³⁹ Ivi, pp. 86 s.

¹⁴⁰ Curtius considera l'adesione alla fede cattolica l'esito naturale e necessario dell'evoluzione del pensiero di Schlegel: «fu la tappa definitiva, la conversione al cattolicesimo, che non significa, per noi, una negazione, una apostasia, ma un ulteriore sviluppo, non solo psicologico, ma totale, ben comprensibile nell'economia spirituale di Friedrich Schlegel» (ivi, p. 85). Il cattolicesimo rappresenta per Curtius una dimensione di ordine universale e una fede in valori trascendentali, oggettivi e assoluti capaci di garantire unità e coesione all'intera comunità spirituale europea.

¹⁴¹ Ivi, p. 87.

¹⁴² Ivi, pp. 87 s.

Curtius infatti ritiene che con «il culto della ragione» l'Illuminismo abbia dato il via alla propria «dissoluzione» e che contemporaneamente sia cominciato in Francia un recupero dell'aspetto religioso e della fede cattolica. Alla Francia patria dello spirito illuminista Curtius contrappone una Francia che si afferma come punto di riferimento per il resto dell'Europa cattolica:

Una rinascita del sentimento religioso della vita e della fede cattolica s'era compiuta nella stessa Francia ed era il sigillo del tempo. Proprio per questo doveva verificarsi nella dialettica di Friedrich Schlegel, nel rapporto vitale e spirituale con la Francia, un nuovo mutamento. Il cattolico Schlegel poteva o doveva accettare la giovane Francia cattolica. Anche in questa evoluzione possiamo riconoscere oggi, con piena chiarezza, nell'atteggiamento dei rapporti fra lo spirito tedesco e la Francia, le anticipazioni di un processo tipico. Da allora la Francia è rimasta, fra le nazioni cattoliche, la guida spirituale e intellettuale e ha conservato, sotto questo aspetto, un significato duraturo e vitale per la Germania cattolica.¹⁴³

L'intera esistenza di Schlegel è attraversata da questo percorso di avvicinamento e comprensione della cultura francese. La relazione con la Francia si presenta dapprima nella forma di un confronto fortemente polemico ma anche altrettanto produttivo: «attrazione e repulsione, un "rapporto polemico", quindi, è la "prima" forma del suo incontro con la cultura francese. Questa polemica nascondeva però il germe di un'infinita, feconda dialettica durata tutta la vita». In questo senso Schlegel rappresenta un importante modello per tutti coloro che, come Curtius, si sentono chiamati a spiegare la Francia ai tedeschi e che in questo compito scorgono il nucleo fondamentale della costruzione di un nuovo spirito europeo sovranazionale:

Una "mediazione" del patrimonio culturale francese per la Germania intellettuale caratterizza la seconda fase di questo processo: il contrasto fra sentimento della vita e osservazione filosofica non è ancora risolto, ma ben desta è l'urgenza di mediare, attraverso un'attività pubblicistica, per gli intellettuali tedeschi, una conoscenza più precisa e più autentica della Francia, una conoscenza derivata da contatti personali e che ormai possedeva la forza di divenire, da dialettica franco-tedesca, "una nuova concezione dell'Europa": un rapporto dialettico in grado di apprezzare storicamente il contributo francese alla tradizione spirituale europea.¹⁴⁴

La riflessione culturale di Schlegel non si esaurisce a questo punto in un esercizio critico confinato alla sfera intellettuale, ma si traduce in un radicato *habitus* interiore e in

¹⁴³ Ivi, p. 89.

¹⁴⁴ Ivi, p. 91.

una concreta prospettiva di vita: «nell' "ultimo" stadio, finalmente, il ricco prodotto delle osservazioni storiche viene di nuovo fuso in un immediato rapporto vitale».¹⁴⁵ Nel cammino di Schlegel si riflette la missione di Curtius, quella di far incontrare e dialogare la cultura di due diverse nazioni europee:

Si può dire che questa lotta per la Francia sia stata per lui [per Schlegel] un problema vitale e che in questo processo abbia anticipato le più importanti tappe ideali, quelle che tutti i tedeschi impegnati a capire la Francia hanno avuto ancora da percorrere.¹⁴⁶

3.4

Il pensiero conservatore europeo

Nell'articolo *Eliot als Kritiker* del 1929 Curtius delinea un profilo del pensiero conservatore del suo tempo attraverso alcuni paragoni con la rivoluzione francese. Di fronte agli istinti scatenati che imperversano in Germania, i «portatori dello spirito» si arrendono come la nobiltà francese il 4 agosto 1789: alcuni si lasciano contagiare dalla demagogia delle forze ribelli e sono pronti a «rinnegare» «i privilegi dello spirito» a favore della «vita», altri si isolano e riflettono mentre fuori imperversa la «baraonda» e «il *furor* lasciato libero minaccia la loro esistenza». Ve ne sono però altri ancora che difendono «il diritto e l'onore dello spirito» e per questo accettano la sfida di impegnarsi sul piano politico.

La «politicizzazione dello spirito» è un fatto nuovo per la Germania, a cui gli intellettuali non hanno ancora fornito una risposta adeguata, a differenza dei loro colleghi europei, costretti dalla rivoluzione francese a prendere una «decisione politica» a favore dello spirito, cioè a dichiarare pubblicamente con quali mezzi lo si tutela e come invece lo si nega: «i portatori dell'intelligenza si facevano e si fanno la domanda: da quale parte stiamo nella lotta politica per il potere? Dove sono garantiti meglio il diritto e il nucleo dell'intelligenza?». Curtius ritiene che Antoine de Rivarol sia il capostipite del moderno pensiero conservatore e ne cita le parole del 1795 sulla necessità che gli intellettuali accettino la sfida dell'impegno politico:

¹⁴⁵ Ivi, p. 91.

¹⁴⁶ Ivi, p. 92.

“Quando una rivoluzione inaudita scuote le colonne del mondo, come occuparsi di altre cose? La politica è tutto; essa invade tutto, riempie tutto, attira tutto: non ci sono più pensieri, interessi e passioni che non siano legati alla politica. Se uno scrittore ha una qualche consapevolezza del suo talento, se egli aspira a raddrizzare o a dominare il suo secolo, in una parola se egli vuole afferrare lo scettro del pensiero, egli non può e non deve scrivere che sulla politica”.¹⁴⁷

Nel XVIII secolo, prima della rivoluzione francese, i migliori intellettuali si erano messi al servizio dell’Illuminismo,¹⁴⁸ mentre nel XIX e XX secolo si trovano dalla parte opposta, come Hegel, Nietzsche, Saint-Beuve e Georges Sorel. All’inizio del XX secolo il primo a interrogarsi in chiave politica sul senso dell’intelligenza è Charles Maurras nel suo libro *L’avenir de l’intelligence*, che per la tutela politica dello spirito (come già Auguste Comte e poi Léon Daudet) propone di ritornare alla monarchia francese e di stringersi attorno alla chiesa romana vista come baluardo del «principio dell’ordine» (*Ordnungsgedanken*):

Tuttavia la soluzione di Maurras, il ripristino della monarchia francese, è fatta a misura della Francia. Questa è una delle contraddizioni della sua filosofia: una politica dello spirito deve essere universale per necessità interna. A dire il vero il momento universale è presente anche in Maurras attraverso il sostegno politico, da lui caldeggiato, alla chiesa romana percepita come baluardo del principio dell’ordine.¹⁴⁹

Curtius sostiene che tutti i settori dell’intelligenza radicale di sinistra, compreso il gruppo *Clarté* di Barbusse, abbiano affrontato il problema della tutela dello spirito in modo deludente e fallimentare. Il ruolo dell’intelligenza è inconciliabile con la dittatura del proletariato, perché «ha bisogno di libertà, e la trova sotto Mussolini più facilmente che sotto il Komintern»; più di tutto però ha bisogno «del contatto con il proprio passato» e questo è possibile solo attraverso una visione conservatrice:

Non ci può essere spirito senza la consapevolezza della continuità storica [...] Tutte le forme di vita spirituale, discussione critica creatività, sono per loro natura legate alla consistenza e alla continuità della tradizione spirituale. E questo può essere il motivo per cui l’intelligenza per una sua costrizione organica deve, o dovrebbe, pensare in modo conservatore.¹⁵⁰

¹⁴⁷ E. R. Curtius, *T.S. Eliot als Kritiker*, cit., p. 11.

¹⁴⁸ «del disfacimento» precisa Curtius.

¹⁴⁹ E. R. Curtius, *T.S. Eliot als Kritiker*, cit., p. 11.

¹⁵⁰ Ivi, p. 12.

Se nel mondo di lingua tedesca il principale punto di riferimento del pensiero conservatore è costituito dal discorso *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* di Hofmannsthal, in Inghilterra esso è rappresentato dalle opere di Eliot e dalla rivista «The Criterion». Curtius fa notare come Eliot sia passato «dalla poesia alla politica»: infatti il primo volume critico di Eliot è *The Sacred Wood* (1920) descritto dal sottotitolo *Essays on poetry and criticism* e ispirato al pensiero di Remy de Gourmonts,¹⁵¹ mentre l'ultimo, *For Lancelot Andrewes* (1928), è presentato come *Essays on Style and Order* ed è fortemente influenzato da Maurras e dai suoi seguaci. Eliot è convinto che la vita dello spirito dipenda da condizioni esistenziali di tipo politico e ideologico e dal «dominio di “ragione” e “ordine”». ¹⁵² Il punto di vista che Eliot delinea in *Lancelot Andrewes* viene definito da Curtius come «il progetto di una politica spirituale controrivoluzionaria», il cui orientamento è «classicistico nella letteratura, monarchico in politica e anglocattolico in religione». ¹⁵³ Curtius vede in Eliot «uno dei giudici e custodi incorruttibili, che da diverse postazioni lavorano alla medesima opera: la restaurazione dello spirito occidentale». ¹⁵⁴ Eliot da parte sua pubblica sul «Criterion» un giudizio molto positivo del *Deutscher Geist in Gefahr* definendolo come «la migliore spiegazione della posizione “umanistica”» che egli avesse mai letto, perché vede nello scritto di Curtius la difesa di un Umanesimo religioso ostile agli elementi «stranieri». ¹⁵⁵

¹⁵¹ «al quale si rende già abbastanza onore, quando lo si annovera nella famiglia spirituale di Bayle e Diderot» osserva Curtius (ivi, p. 12).

¹⁵² Curtius precisa che la restaurazione dei valori di ragione e ordine è fondamentale nel pensiero di Maurras (ivi, p. 13).

¹⁵³ Curtius spiega che l'anglocattolicesimo per gli inglesi di conio cattolico e di spirito intransigente non si spinge abbastanza in direzione della chiesa romana. I più ragguardevoli fra questi inglesi si convertono alla chiesa cattolica perché la *via media* dell'anglocattolicesimo non soddisfa «il loro bisogno di una assoluta verità di fede». Curtius ritiene che il caso del cardinale John Henry Newman sia un chiaro esempio di questo fenomeno (ivi, p. 14).

¹⁵⁴ Ivi, pp. 12 s. In questo articolo Curtius fa un piccolo appunto a Eliot. Dice che la cosa migliore che la letteratura inglese possa offrire agli europei continentali sono prima di tutto i suoi geni indipendenti, i suoi grandi nonconformisti, proprio quelli che Eliot rifiuta: John Keats e Percy Bysshe Shelley, Charles Dickens, Walter Pater, George Meredith (ivi, p. 15).

¹⁵⁵ Mark Anderson, *La restauration de la décadence: Curtius et T. S. Eliot*, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, cit., pp. 167-181, qui p. 178. Anderson nel 1995 si occupa delle affinità che corrono tra Curtius e Eliot, entrambi impegnati a contrastare l'americanizzazione dell'Europa, la volgarità del materialismo e la fine dei valori aristocratici e religiosi (ivi, pp. 167 s.). Anderson ritiene di scorgere in Curtius i medesimi sentimenti fortemente conservatori e talvolta anche xenofobi e reazionari di Eliot e vede nel *Deutscher Geist in Gefahr* un'espressione di acceso nazionalismo tedesco (ivi, pp. 174-178). Pensa inoltre che Curtius sviluppi l'«idea di Roma» e la propria impostazione estetico-politica attraverso la relazione intellettuale con Eliot, con il quale condividerebbe una incondizionata ammirazione per Maurras, «con tutto il carico aristocratico e antidemocratico che questa comporta» (ivi, pp. 167 sgg., in particolare p. 169).

Curtius si rifà al pensiero conservatore proromantico

Dirk Hoeges, allo scopo di illustrare l'ammirazione di Curtius per Adam Müller, cita una lettera indirizzata nel 1922 a Carl Schmitt, nella quale Curtius descrive quegli aspetti del pensiero di Müller che riconosce come elementi fondamentali e imprescindibili della propria concezione storico-filosofica: visione universale ed europea, volontà ordinatrice, rispetto della tradizione, libertà dell'intelletto, volontà di conoscere il carattere tedesco:

Una critica creativa e universalistica, il lampo di genio tedesco che si inserisce nell'umanità [*Humanität*] e nella tradizione europea.¹⁵⁶ Un omaggio a Goethe di altissimo livello e tuttavia carico di libera indipendenza, che mi ha affascinato. Un tentativo di arrivare a una comprensione di sé della natura tedesca. Penso che questi siano titoli di gloria immortali, e che la Germania sia stata molto ingrata.¹⁵⁷

Hoeges sottolinea che la «triade» di Curtius «Germania-Europa-*Humanität*» è modellata sulla scorta delle riflessioni di Müller, nelle quali Curtius trova un ulteriore concetto decisivo, quello di «totalità».¹⁵⁸

Müller ricorda che nei momenti difficili bisogna rimanere saldamente ancorati allo spirito nazionale tedesco perché in questo modo si contribuisce non solo all'armonia della Germania, ma anche a quella di tutti coloro che si riconoscono nella «comunità culturale» europea:

[...] incitare il sentimento nazionale e rinnovare la coscienza della grandezza nazionale non è mai tanto necessario quanto nei momenti in cui la comunità è sconvolta. Il ricordo di ciò che lo spirito tedesco ha potuto e la prospettiva verso ciò a cui lo spirito tedesco tende, conforterà non solo i tedeschi ma chiunque che sia legato alla grande comunità culturale [*Bildungs-Gemeinschaft*] della nostra parte di mondo.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *ein Einordnen deutschen Geistesblitzes in europäische Humanität und Tradition.*

¹⁵⁷ Lettera di Curtius a Carl Schmitt del 13.1.1922 in R. Nagel [ed.], *Briefe von E. R. Curtius an Carl Schmitt (1921/22)*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 218, 1981, pp. 1-15, qui p. 11; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1994, qui pp. 169, 201 n. 82.

¹⁵⁸ Ivi, p. 170.

¹⁵⁹ A. Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, München, Drei Masken Verlag, 1920, pp. 5 s; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 170 s., 201 n. 85.

In una lettera a Schmitt del 1921 Curtius scrive che secondo il pensiero di Müller lo spirito tedesco esprime la sua dimensione di «totalità» e «universalità» assolvendo al suo compito di «mediazione»:

La costituzionale incertezza dei tedeschi ha spesso qualcosa di irritante [...] ma ancora: accentuata in modo diverso essa è solo il rovescio della totalità e dell'universalità, che Adam Müller ha fissato tra le caratteristiche dello spirito tedesco. A questo scopo il suo concetto della "mediazione".¹⁶⁰

Hoeges osserva che nel concetto di mediazione è contenuta la prospettiva romantica di una generale unione dei contrasti. «La storia è mediazione» è il nucleo della prospettiva storica di Müller, che secondo Hoeges è caratterizzata più da «globalismo retorico» che da «precisione concettuale»: Müller infatti colloca sempre in un rapporto discorsivo punti di vista fra loro contrastanti e pone tutto in mediazione con tutto, ma così facendo il concetto di mediazione risulta tale che vi si può ricorrere in modo puramente soggettivo.

Dal dato di fatto universale della mediazione può essere dedotto un «incarico di mediazione», cioè un'idea di se stessi come di mediatori.¹⁶¹ Colui che agisce in questo senso appare allora, secondo Hoeges, come figura «incaricata della realizzazione del corrispondente ordine universale», come «l'esegeta e l'araldo» che in tempi difficili si fa portatore «del vero pensiero e di tempi migliori nel passato e nel futuro». A parere di Hoeges esattamente in questo modo Curtius percepisce il proprio compito.¹⁶²

Nelle sue lezioni Müller dice di avere con la storia un rapporto concreto e non esclusivamente teorico e vede se stesso come l'anello «attivo» di una catena che lega insieme il passato e il futuro. Tale condizione di «attività» consente anche la padronanza del linguaggio storico e la capacità di considerare la storia con occhi liberi e indipendenti. In questo modo la storia diventa un patrimonio costruttivo in grado di opporsi a qualunque «forza distruttrice»:

Non posso essere un osservatore assoluto, ozioso, che si tira fuori dalle maglie della storia. Per me la storia è importante, e conosco la storia, perché vedo me stesso collegato a essa [...] e perché, dopo così tante direzioni, mi sento reagire al futuro e al passato. Ma siccome osservo la storia attraverso una attività libera, in questo modo capisco la storia, e siccome agisco con occhi aperti e puri, la mia critica può incalzare ogni forza distruttrice

¹⁶⁰ Lettera di Curtius a Carl Schmitt del 13.1.1922 in R. Nagel, [ed.], *Briefe von E. R. Curtius an Carl Schmitt (1921/22)*, cit., p. 7; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 171, 201 n. 86.

¹⁶¹ Ivi, p. 171.

¹⁶² Ivi, pp. 171 s.

con le armi della storia. Solo l'agire chiaro ed evidente è un agire forte; solo l'osservazione attiva è una vera osservazione.¹⁶³

Müller sostiene che cogliere l'aspetto di mediazione nella storia significa afferrare il legame tra l'ordine della natura e la «libertà» dell'agire e del giudizio umano:

Così nella storia che media si uniscono la storia e la critica, la legge della natura e la legge della libertà. La si chiami storia della società o storia delle scienze, storia dei bisogni [...] o storia dell'arte (dove la natura ubbidisce alla libertà dell'uomo): entrambe sono la medesima cosa. Il vero storiografo è profeta e storico nello stesso tempo; figlio ubbidiente del passato perché nel ruolo di padre vuole dominare il futuro. Solo nella tradizione vive la lettera, e la lettera rafforza la tradizione.¹⁶⁴

Hoeges mette in rilievo come l'ultima frase di Müller citata sopra rispecchi un pensiero fondamentale di *Letteratura europea e Medio Evo latino*. Essa rappresenta infatti uno dei punti cardinali che orientano tutto il lavoro di Curtius: «mediante lo strumento della tradizione letteraria, lo spirito europeo rimane consapevole di se stesso attraverso i millenni».¹⁶⁵

In *Die Elemente der Staatskunst* Müller osserva che «come tutte le scienze superiori, così anche le scienze dello stato vogliono essere vissute, non solo riconosciute o imparate» poiché l'ermeneutica binaria di «comprensione e spiegazione» ha il suo punto debole nel fatto di essere un processo puramente razionale. Il Romanticismo e Müller invece elaborano e legittimano l'ermeneutica ternaria fatta propria anche da Curtius, quella cioè di «esperienza-comprensione-spiegazione». La capacità di esercitare questa pratica diventa in Curtius segno caratteristico dello spirito tedesco e degli «*happy few*» che lo incarnano. Conoscere attraverso l'esperienza e la mediazione rappresenta quel processo ermeneutico da cui nasce «l'uomo totale», l'unico capace di abbracciare la conoscenza «del tutto». Hoeges aggiunge che questa impostazione di pensiero può facilmente assorbire le idee di tutte le *Lebensphilosophien*, da Wilhelm Dilthey fino a Henri Bergson e Max Scheler.¹⁶⁶

¹⁶³ Ivi, pp. 172, 201 n. 89; A. Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur* cit., p. 149.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 149 s.; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 172, 201 n. 90.

¹⁶⁵ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. 437; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 172 s., 201 n. 91.

¹⁶⁶ Ivi, p. 173. Hoeges osserva che l'eclittismo filosofico di Curtius è certo dipanabile, ma che il suo utilizzo di tutte le possibili *Lebensphilosophien* è arbitrario. Egli non è vincolato in modo stringente né a Bergson né a Scheler, come invece ritengono Wolf Lepenies o Hans Manfred

Lo scritto di abilitazione di Mannheim del 1925 si intitola *Altkonservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Chiamato a esprimere una valutazione su questo lavoro in qualità di membro della commissione esaminatrice, Curtius si astiene dicendo di non avere avuto abbastanza tempo per leggerlo con attenzione. Uno dei rappresentanti del vecchio conservatorismo tedesco a cui Mannheim dedica una parte consistente del suo studio è Müller. Hoeges rintraccia nel ragionamento di Mannheim su Müller quegli aspetti che aiutano a capire la stretta relazione fra quest'ultimo e Curtius.

Mannheim spiega che *Die Elemente der Staatskunst* di Müller si rivolgono a destinatari appartenenti alla vecchia aristocrazia di corte. Nel farsi interprete di questa società, Müller collega il pensiero romantico a quello della vecchia aristocrazia: «qui confluiscono – osserva Mannheim – due stili di pensiero, tra i quali vi è una stretta parentela, promossi da una situazione di vita esterna, e diventano una cosa sola».¹⁶⁷ L'analisi e la condanna della rivoluzione francese formulate da Edmund Burke vengono fatte proprie da Müller e utilizzate per restituire stabilità alla disorientata idea che il ceto aristocratico aveva di sé. Storia, continuità, tradizione e divenire sono i concetti decisivi che Burke fornisce a Müller. Essi costituiscono la struttura portante dell'«atteggiamento specificamente conservatore» di Müller e a parere di Mannheim si fondono con la tendenza proromantica al panteismo, secondo la quale il Vivente e il Divino pulsano in ogni vena della storia. Questo tipo di coscienza si insinua nella astratta indeterminatezza della razionalità illuminista, la cui tensione non è meno universale, ma è priva della «esperienza» soggettiva e vitale e della partecipazione al tutto, che guardano a orizzonti più lontani di quanto non faccia la razionalità dell'Illuminismo. Mannheim riconosce nel panteismo proromantico l'origine di un pensiero dinamico, che non vuole solo «descrivere, ma anche essere coinvolto» (corsivo di Hoeges). Questo «panteismo

Bock; Hoeges infatti osserva che Bergson e Scheler non si occupano quasi mai di Müller; cfr. W. Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München-Wien, Carl Hanser, 1985, pp. 377 sgg.; H. M. Bock, *Die Politik des Unpolitischen. Zu E. R. Curtius Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik*, in «Lendemains», 59, 1990, pp. 16-61, qui p. 40; Hoeges osserva che Bock vede bene quando annovera la lettura di Müller fra quelle che hanno scosso più in profondità Curtius (D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 201 s. n. 94).

¹⁶⁷ K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Herausgegeben von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 153; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 136 n.35.

storico», che caratterizza il XIX secolo, «trasferisce la culminazione del Vivente nello Storico»¹⁶⁸ e fa della storia uno spazio di vita universale.¹⁶⁹

Secondo Mannheim dunque il pensiero di Müller realizza il connubio fra il panteismo proromantico e la visione controrivoluzionaria della storia elaborata da Burke, dominata dall'idea di «continuità» e ritenuta da Mannheim il nucleo fondamentale del pensiero conservatore. Infatti attraverso il concetto di continuità storica il passato e il presente vengono posti in un rapporto di mediazione: il presente da una parte custodisce e difende il divenuto, dall'altra continua a formarlo e a svilupparlo nel tempo. Il rapporto simpatetico con il passato conduce a un'enfatica idea di sé stessi nel presente. Questa idea riceve una conferma di sé dalla dinamica trans-storica della vita, in cui il presente costituisce una fase del processo universale del divenire, nel quale i tempi arrivano a corrispondersi.

Mannheim ritiene che questo storicismo sia di origine conservatrice e costituisca la base comune tanto dell'idea di continuità di Burke, quanto del tradizionalismo francese e dello storicismo tedesco. Burke contesta il progetto razionale sul mondo portato avanti dalla rivoluzione, un progetto a suo parere superfluo poiché «i Francesi potevano trovare tutti i vantaggi nei loro vecchi ceti». La rottura con il passato, la pretesa di autonomia dell'uomo e la cesura tra il presente rivoluzionario e il passato prerivoluzionario costituiscono il peccato originale della rivoluzione del 1789.¹⁷⁰

Per Mannheim è fondamentale capire quale concreto interesse abbia generato le idee guida («tradizione» e «continuità») di questo pensiero conservatore.¹⁷¹ A suo parere è determinante l'insorgere di una condizione di insicurezza sociale e la perdita di una posizione di dominio:

Se determinati ceti non si fossero sentiti minacciati nella loro esistenza sociale e se non avessero fatto l'esperienza della possibilità del tramonto del loro mondo, non si sarebbe neppure realizzata quella relazione viva, nella quale viene simpateticamente colto il divenire della forma storica.¹⁷²

¹⁶⁸ K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, cit., p. 151; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 136 n. 36.

¹⁶⁹ Ivi, p. 103.

¹⁷⁰ Ivi, p. 104.

¹⁷¹ Ivi, pp. 104 s.

¹⁷² K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, cit., p. 156; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 105, 136 n. 38.

Anche l'individuazione del Medioevo, e del suo lato «cavalleresco», come età dell'oro è un prodotto «della fantasia nobiliare» e nasce per Mannheim dal bisogno di sicurezza dell'aristocrazia: già in Burke, e poi in Müller, la continuità con il Medioevo è unicamente una continuità aristocratica.¹⁷³

Ernst Robert Curtius ed Ernst Troeltsch

Nel quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius illustra in modo esteso la concezione storica di Ernst Troeltsch, il cui aspetto principale risiede nella ininterrotta continuità fra l'antico e il nuovo che inizia nel Medioevo con il costituirsi degli stati nazionali. Questo unico e straordinario groviglio di mondo antico e mondo moderno, questa relazione così piena di legami e contrasti costituisce l'essenza della cultura europea:

“Il nostro mondo europeo, dice Ernst *Troeltsch*, non si fonda sulla ricezione o sul distacco dall'Antichità, ma *fa tutt'uno* con essa in modo continuato e nello stesso tempo consapevole. L'universo europeo è costituito da Antichità e modernità; dal mondo antico che compie l'intero percorso dalla fase primitiva fino all'eccesso di cultura e all'autodissolvimento; e dal mondo nuovo che inizia con i popoli romano-germanici a partire da Carlo Magno e che ugualmente attraversa tutti gli stadi dell'evoluzione. Ma questi mondi, profondamente divisi per senso e storia dello sviluppo, così compenetrati l'uno nell'altro e consapevoli della loro memoria e continuità storica, sono a tal punto uniti, che il mondo moderno, nonostante uno spirito completamente nuovo e originale, è ovunque colmato e condizionato nell'intimo dall'Antichità, dalla sua cultura, tradizione, formazione dello stato e del diritto, lingua, filosofia e arte. Solo questo conferisce al mondo europeo la profondità, la pienezza, l'intrico e il turbamento che gli sono propri, unitamente alla tendenza, già messa in rilievo, al pensiero storico e all'elaborazione storica di sé. Appunto per tale peculiarità, solamente in questo universo mediterraneo-europeo-atlantico risiede forse l'intero pensiero dello sviluppo”.¹⁷⁴

Troeltsch sottolinea come il contatto con il mondo antico non sia solo un processo scientifico e cognitivo, ma anche una vera e propria esperienza della storia e un percorso di conoscenza, anzi di riconoscimento *storico* di se stessi. La consapevolezza del fatto che nell'intreccio fra antico e moderno risieda l'essenza dello spirito europeo, è per Curtius il risultato della ricerca storica e dello storicismo correttamente inteso, ancora più prezioso nel nuovo clima culturale del primo Novecento. L'abbandono di un atteggiamento di superiorità della cultura europea nei confronti delle altre culture, alle

¹⁷³ Ivi, p. 105.

¹⁷⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 110 s.

quali si riconosce un'esistenza autonoma e una piena dignità, permette e chiede agli europei di dedicarsi liberamente e in modo disinteressato a se stessi.¹⁷⁵

Secondo Hoeges l'idea di storia e di europeismo di Troeltsch rappresenta il fondamento di quello che egli definisce l'«Umanesimo enfatico» di Curtius,¹⁷⁶ il quale abbracciando questa idea collega lo spirito tedesco in modo indissolubile allo spirito umanistico; e spirito umanistico vuol dire per Curtius, come Hoeges ripetutamente sottolinea, spirito europeo e universale. Lo spirito umanistico, nella sua equivalenza con quello europeo e universale, esclude ogni nazionalismo che rifiuti l'appartenenza dello spirito tedesco alla storia occidentale. Curtius infatti dice nel *Deutscher Geist in Gefahr* che la prospettiva «nazionale e quella umanistica (= universale [n. d. Hoeges])» devono fondersi «in modo del tutto diverso e più intimo di quanto ci sia riuscito finora».¹⁷⁷

Il *Deutscher Geist in Gefahr* e *Letteratura europea e Medio Evo latino* sono completamente estranei all'«occupazione nazionale del Medioevo» e si schierano «contro la prepotenza del nazionalmedievalismo puristico-nazionalista e contro la selezione pseudostorica di alcune epoche destinate alla superficiale legittimazione di fantasie di identità nazionale».¹⁷⁸ Hoeges sottolinea che Curtius non pensa in termini geografici e spaziali come fa Hans Grimm in *Volk ohne Raum* (1926), ma ne rifiuta categoricamente il territorialismo nazionalista, l'imperialismo e l'avversione per quanto è ritenuto estraneo. Il Medioevo di Curtius non è un Medioevo francese o tedesco ma europeo, e cioè, con tutte le differenze e le necessarie distinzioni, «un Medioevo integrativo»; questa totalità integrale si contrappone al «riduzionismo nazionalistico, all'egemonialismo e all'imperialismo xenofobo».¹⁷⁹

L'idea di Troeltsch secondo cui «la cultura del Medioevo aspetta ancora di essere descritta»¹⁸⁰ diventa per Curtius un impegno scientifico ed etico; in *Letteratura europea e Medio Evo latino* egli fornisce la realizzazione filologica della filosofia della storia di Troeltsch. A parere di Hoeges il nuovo incontro col Medioevo, auspicato da Curtius nel quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* e realizzato in *Letteratura europea e Medio*

¹⁷⁵ Ivi, p. 111.

¹⁷⁶ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 163.

¹⁷⁷ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 30; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 162.

¹⁷⁸ Ivi, p. 162.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 162 s.

¹⁸⁰ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Aalen, Scientia Verlag, 1977, p. 767; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 200 n. 72.

Evo latino, nasce direttamente dai pericoli ai quali lo spirito tedesco è esposto nel 1932 e fra questi vi è l'incalzare del nazionalsocialismo, che per Curtius rappresenta una forma di decadenza dello spirito tedesco.¹⁸¹

3.5

La scelta politica di Thomas Mann

Per il confronto spirituale Curtius invoca uno spazio completamente separato dalla violenza degli scontri fra partiti politici; il fatto che esso manchi rappresenta la conseguenza del completo sovvertimento di ciò che è «giusto»:

La volontà di custodire ordini spirituali è pericolosamente minacciata nella Germania di oggi. Il “capovolgimento e l'oscuramento del giusto”¹⁸² ha raggiunto un grado equivalente alla cecità. Sì, non esiste quasi più un foro nel quale incontrarsi per la discussione pubblica dei nostri problemi culturali. Tra le formazioni di lotta dei partiti, delle associazioni, delle federazioni e dei circoli non c'è più nessuno spazio libero per l'autonomia dello spirito.

Curtius esclude categoricamente che il comunismo possa custodire la tradizione della cultura occidentale e, anche se non a priori né in modo assoluto, ritiene che neppure il socialismo possa assolvere questo compito: «che il comunismo non abbia nessuno spazio per la cura della nostra eredità culturale, è ovvio, mentre per il socialismo questo non dovrebbe valere in sé. Tuttavia qui la situazione non è ancora chiarita, per non dire: disperata e avvilita».¹⁸³ Poco più avanti osserva che nessuno schieramento politico si preoccupa di «curare i beni spirituali nazionali», solo il partito cattolico *Zentrum*, per la «sua particolare posizione ideologica», avrebbe la possibilità di accogliere in sé degli «obiettivi spirituali» e di fatto è l'unica formazione a schierarsi in difesa della scienza e della ricerca così gravemente minacciate. Tuttavia nonostante questa lodevole condotta il *Zentrum* non si esime dal perseguire i propri interessi.¹⁸⁴ Al termine del *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius esclude dalla sua proposta spirituale l'adesione non solo a un qualsiasi

¹⁸¹ Ivi, p. 165.

¹⁸² Sono parole di Goethe, cfr. E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 33.

¹⁸³ Ivi, p. 34.

¹⁸⁴ Ivi, p. 36.

partito ma anche a un qualsiasi programma politico-culturale definito. Egli colloca il suo Umanesimo al di sopra delle rivalità politiche, economiche e anche intellettuali che dividono la Germania, per auspicare invece un rinnovamento spirituale che abbracci in sé tutti i tedeschi in un'unica e armoniosa comunità:

La fede salda e tranquilla nella Germania e nella missione tedesca è una forza d'animo che ci deve unire tutti e proprio per questo non va mescolata a particolari programmi economici o di partito politico. Essa è adesione e fedele promessa al nostro popolo, al suo suolo, alla sua lingua, al suo regno e solo così può unire e formare una comunità. Deve essere spontaneo riconoscimento, non dottrina riflessa, deve trascinare con sé, non dividere. Dobbiamo vivere al suo interno, ma non farne un programma intellettuale.¹⁸⁵

È interessante confrontare la posizione di Curtius sulla crisi politica e culturale della repubblica tedesca con quella di Thomas Mann. In un graduale percorso di «superamento di sé» che si svolge negli anni Venti, Mann si trasforma in un aperto difensore della repubblica e a questo scopo dichiara pubblicamente il proprio sostegno alla socialdemocrazia tedesca. Egli comprende infatti le terribili conseguenze che deriverebbero alla Germania e all'Europa dall'exasperazione della dicotomia tra *Kultur* tedesca e *Zivilisation* occidentale e quale catastrofe significherebbe affidare il potere a Hitler. Philipp Gut descrive il processo attraverso il quale Mann capisce che la salvezza della Germania risiede nella difesa dell'istituzione repubblicana e nell'aperto sostegno della borghesia al partito socialdemocratico.¹⁸⁶

Secondo Mann le contrapposizioni che lacerano la repubblica di Weimar consistono nell'alternativa fra una Germania fedele al tradizionale concetto di *Kultur* e, all'opposto, un processo di correzione che traghetti tale concetto in qualcosa di nuovo.¹⁸⁷ A parere di Mann chi persevera nell'idea tradizionale di *Kultur* combatte contro la forma statale democratica e repubblicana; al contrario può «credere» al futuro della repubblica in Germania solo chi ritenga «possibile e desiderabile la trasformazione dell'idea tedesca di *Kultur* in senso universalmente conciliante e democratico»¹⁸⁸. Mann ritiene che dall'idea tradizionale e impolitica di *Kultur* tedesca scaturiscano tutte quelle riserve che

¹⁸⁵ Ivi, p. 131.

¹⁸⁶ Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2008, pp. 202, 211 sgg.

¹⁸⁷ Th. Mann, *Kultur und Sozialismus*, in Id., *Essays*. Herausgegeben von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Bd. III: *Ein Appell an die Vernunft 1926-1933*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1994, pp. 57-63, qui pp. 57 s.

¹⁸⁸ Ivi, p. 58; Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, cit., p. 210.

si oppongono a una reale e profonda «democratizzazione» della Germania non limitata al solo ambito costituzionale. Ne consegue che è diventato «impossibile condurre una esistenza impolitica puramente culturale; il concetto stesso di *Kultur* diviene un problema centrale che costringe a una “presa di partito”». ¹⁸⁹

La scelta decisiva dunque si pone tra un atteggiamento «conservatore» e uno «in un certo modo liberale». Ciò che Mann qui intende con «liberale» si differenzia dalla corrente di pensiero intesa in senso stretto. Liberali sono tutti quei tedeschi che vogliono adattare alle esigenze del presente il concetto tradizionale di cultura, e da questo punto di vista anche il socialismo può essere annoverato tra quelle forze che «in un certo modo» sono «liberali», e che escludono la sequela del «partito borghese della *Kultur*». ¹⁹⁰

Mann ricorda che il socialismo tedesco è sempre stato percepito dalla *Kultur* come estraneo al *Volk* e come vera e propria diavoleria. A buon diritto, osserva Mann, «poiché il socialismo mira a disgregare l'idea culturale e anti-societaria di comunità e di *Volk* attraverso l'idea della classe sociale». Tuttavia egli ritiene che questo processo di disgregazione si trovi oggi in uno stadio così avanzato da ridurre *Volk* e comunità, appartenenti alla sfera della *Kultur*, a puro Romanticismo, e che dunque la vita, con tutti i suoi significati legati al presente e al futuro, senza alcun dubbio stia dalla parte del socialismo. ¹⁹¹ Il Romanticismo «(im-)politico» è inaccettabile poiché non mostra alcuna via che si possa percorrere e si chiude rispetto alle esigenze del tempo diventando in questo modo antiquato.

In *Kultur und Sozialismus* (1927) e nella *Deutsche Ansprache* (1930) Thomas Mann osserva che il socialismo agisce di fatto come un difensore della vita intellettuale tedesca, un compito invece del tutto fallito dalla «*Kultur* della nazione»: «la classe socialista è estranea allo spirito nella teoria economica, ma amica dello spirito nella pratica, e questo, per come stanno le cose oggi, è l'aspetto decisivo». ¹⁹² Per Mann il vantaggio del socialismo risiede nella mancanza di *Kultur*, oppure, detto altrimenti: l'inadeguatezza della *Kultur* tradizionale tedesca deriva dal fatto che non vi compaia l'idea «societaria-socialista» (*gesellschaftlich-sozialistisch*). Per colmare questa insufficienza Mann propone un'«alleanza e un patto tra l'idea conservatrice di *Kultur* e il

¹⁸⁹ Th. Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., p. 61.

¹⁹⁰ Ivi, p. 57; Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, cit., p. 211.

¹⁹¹ Th. Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., p. 61.

¹⁹² Ivi, p. 62; Th. Mann, *Deutsche Ansprache*, in Id., *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. XI: *Reden und Aufsätze 3*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1990, pp. 879-900, qui pp. 884, 895.

pensiero rivoluzionario di società, tra la Grecia e Mosca»¹⁹³. Nella *Deutsche Ansprache* egli auspica che la borghesia tedesca si schieri al fianco dei socialdemocratici,¹⁹⁴ fautori di una politica «ragionevole» volta alla tutela sociale ed economica della classe lavoratrice, al mantenimento dello stato democratico e alla difesa di una politica estera di pace e di accordo; e aggiunge che «il precipizio non sta a sinistra del centro ma a destra».¹⁹⁵

Mann, allo stesso modo di Curtius, è allarmato dal nazionalismo che prende sempre più piede nella rivista «Die Tat».¹⁹⁶ Le sue osservazioni si concentrano sui gravi riflessi sociali che la nuova linea della «Tat» ha sulla realtà tedesca. Già in una lettera del 1926 Mann esprime a Eugen Diederichs l'auspicio che «Die Tat» si contrapponga al nazionalismo «grezzo e chiassoso» facendosi portatrice di nobili sentimenti nazionali, consapevoli della storia e dello spirito tedesco.¹⁹⁷ Dopo quattro anni, nell'ottobre 1930 (Diederichs è morto da circa un mese), Mann manifesta in modo ancora più deciso il proprio disappunto per la vicinanza della rivista al partito nazionalsocialista spacciata in nome di una presunta svolta interiore. Mann affronta l'argomento in termini molto chiari poiché è allarmato dal fatto che i nazionalsocialisti, in accordo con gli industriali, cerchino di disfarsi una volta per tutte dei sindacati:

Una certa eccessiva “comprensione” per il nazionalsocialismo mi ha colpito in modo inquietante durante l'analisi dei fascicoli. Significa proprio mancanza di senso della realtà

¹⁹³ Th. Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., p. 62; Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, cit., pp. 212, 214. Si veda anche il saggio del 1925 di Mann, *Goethe und Tolstoi*, in Id., *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze I*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1974, pp. 58-173, dove Mann dice che per il socialismo tedesco non vi è «niente di più necessario che trovare un legame con quel *Deutschum* superiore che ha sempre cercato “con l'anima il paese dei greci”. Il socialismo tedesco è oggi dal punto di vista politico il nostro vero partito nazionale; ma non sarà veramente all'altezza del suo compito nazionale, finché [...] Karl Marx non avrà letto Friedrich Hölderlin, un incontro che tra l'altro sembra sul punto di realizzarsi» (ivi, p. 170). Si tratta dunque di spiritualizzare il socialismo materialistico in modo da renderlo accettabile alla tradizione culturale (*kulturell*) tedesca (Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, cit., p. 213).

¹⁹⁴ Th. Mann, *Deutsche Ansprache*, cit., p. 889.

¹⁹⁵ Ivi, pp. 882 s.; Ph. Gut, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, cit., p. 213.

¹⁹⁶ Cfr. anche E. Hanke, G. Hübinger, *Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, cit., pp. 299-334, qui pp. 325, 333 n. 101; E. R. Curtius, *Nationalismus und Kultur*, in «Die Neue Rundschau», 42, 1931, pp. 736-748; D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 147 sgg.

¹⁹⁷ H. D. Kittsteiner, *Romantisches Denken in der entzauberten Welt*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, cit., pp. 486-507, qui p. 502.

vedere una svolta dell'uomo tedesco verso l'interiorità in questa setta di balordi con i loro capi corrotti e mantenuti, che in ogni momento sono pronti a usare il nazionale come un'arma contro il sociale, e cioè a far saltare i sindacati d'accordo con la grande industria. Ma sono convinto che Lei, insieme al lavoro dei suoi amici, possa contribuire con energia a che il nazionale e il sociale si incontrino in un modo più nobile e più puro di come accade nel cosiddetto nazionalsocialismo.¹⁹⁸

3.6

Bilanci

Earl Jeffrey Richards: la posizione nazionale di Curtius è estranea al nazionalismo

Nel saggio dedicato al confronto fra la critica letteraria di Curtius e quella di Auerbach, Richards mette bene in evidenza come Curtius rifiuti l'idea di un carattere nazionale fisso e invariabile, sia prima del 1933 sia dopo il 1945.¹⁹⁹ Leo Spitzer, Curtius ed Erich Auerbach, rigettano qualsiasi collegamento tra la cultura umanistica e il nazionalsocialismo, e definiscono i principi intellettuali della filologia romanza tedesca non solo come liberi, ma anche come immuni dal nazionalismo, anche se è chiaro a tutti e tre che essa ne sia stata vittima.²⁰⁰ Curtius esclude del tutto concetti come *Volksgeist*, *Nationalgeist*, *Nationalcharakter*, *Nationalwesen*, *das Volkstümliche*, *das Völkische*.²⁰¹

Richards spiega che Curtius non intende eliminare la soggettività e l'irrazionalità dall'osservazione della storia e della letteratura, tuttavia non vuole che esse abbiano il sopravvento. Egli cerca infatti per il suo lavoro basi solide, chiare, materiali e per quanto possibile oggettive;²⁰² in questa aspirazione Richards vede la sostanziale estraneità fra Curtius e Martin Heidegger: «la coscienza storica non può escludere l'irrazionale, ma per questo non deve per forza essere sottoposta *all'irrazionale*. Qui si trova a mio parere l'abisso insormontabile tra Curtius e Heidegger».²⁰³

¹⁹⁸ Lettera di Mann dell'ottobre 1930 a Cornelius Bergmann della casa editrice Diederichs, ThULB Jena, Nl. Diederichs; E. Hanke, G. Hübingler, *Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift*, cit., pp. 324, 333 n. 98.

¹⁹⁹ E. J. Richards, *Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?*, cit., p. 45.

²⁰⁰ Ivi, p. 54.

²⁰¹ Ivi, p. 55.

²⁰² Ivi, p. 56.

²⁰³ E. J. Richards, *E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft: Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik*, in *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung*,

Richards sostiene che Curtius sia continuamente teso a conciliare insieme estetica e coscienza storica, e per dimostrarlo senza scivolare nell'anacronismo riporta il giudizio espresso da un contemporaneo, Kurt Tucholsky, che nel 1926 fornisce una valutazione molto positiva del pensiero di Curtius. Nella sua recensione di *Französischer Geist im neuen Europa* infatti Tucholsky apprezza il fatto che Curtius spieghi e interpreti le creazioni letterarie sia per il loro intrinseco valore estetico sia in relazione al contesto storico e materiale da cui hanno origine:

Merita di essere soprattutto lodata l'intelligente e fine mescolanza tra comprensione delle forme e giudizio materiale [...] Curtius è l'unico storico della letteratura a mia conoscenza, che si possa permettere di dire che i primi, i più sublimi scuotimenti del sismografo della storia si percepiscono nello spirito di un paese e non nella sua situazione economica. È un'opinione su cui si può discutere, ma egli può permettersi di sostenerla, poiché accanto ai valori formali non trascura mai il terreno sul quale sono cresciuti.²⁰⁴

Che Curtius abbia sempre cercato di trovare una base oggettiva per la sua critica è in forte contrasto con l'impostazione di Julius Petersen, che piuttosto voleva approfondire l'*Innerlichkeit* dello spirito tedesco. Non è sfuggita a Tucholsky, l'importanza scientifica e soprattutto politica da attribuire a questo sforzo di obiettività:

Curtius è quel tipo di erudito tedesco che sembra quasi scomparso: sa il fatto suo, sa maneggiare il microscopio senza essere miope, e quanto alla sfera politica è sinceramente obiettivo. Non siamo certo viziati: la maggior parte dei professori fa, nascosta in modo maldestro, una cattiva propaganda per altrettanto cattive idee, e in più c'è questo intero ciarpame *völkisch* al livello circa di cattivi oratori popolari.²⁰⁵

Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposion zum hundertsten Geburtstag 1986. Herausgegeben von Walter Berschin und Arnold Rothe, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1989, pp. 249-269, qui p. 267.

²⁰⁴ Ivi, p. 261 e n. 15; K. Tucholsky, *Gesammelte Werke, II: 1925-1928*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1960, pp. 309 s.

²⁰⁵ Ivi, p. 309; E. J. Richards, *E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft: Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik*, cit., p. 261. Al giudizio di Tucholsky si può affiancare quello espresso da Spitzer in un articolo dedicato alla situazione della romanistica del primo dopoguerra: «Curtius non osserva o non osserva esclusivamente i fenomeni per ciò che sono in loro stessi, visti nella prospettiva dell'eternità, ma per il valore vitale che hanno oggi, per le forze che emaneranno da essi domani: per tutto ciò che vale e varrà per l'Europa. [...] Politico, non nazionalista sul modello di M. Wechsler, ma politico cosmopolita dello spirito, regge se si vuole il ministero della difesa dello spirito occidentale e lo regge non in nome di uno stato o di un popolo in particolare, ma in nome della civiltà intera. [...] Egli non giudicherà i fenomeni letterari dal punto di vista né della Francia, né della Germania, ma di tutta la nostra civiltà» (L. Spitzer, *L'état actuel des études romanes en Allemagne*, in «Revue d'Allemagne», 6, 1932, pp. 572-595, qui pp. 581 sgg., 592; S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., pp. 14 s., 86 n. 11).

Pur aprendosi agli spunti forniti dall'intuizione, Curtius non rinuncia mai a spiegare e a giustificare realisticamente e oggettivamente i propri giudizi; in nome di questa sua aspirazione a un aperto confronto con la realtà egli rifiuta qualunque forma di connotazione nazionale della scienza:

Dopo la prima guerra mondiale si sono viste numerose prove di una “nuova scienza”, che si richiamavano alla “visione”, alla “intuizione” o ad altre forme di illuminazione interiore e che dichiaravano guerra al rinomato “positivismo”. Alcuni cercavano di adattare grandi personalità della storia alla dogmatica del circolo di George. [...] La storia diveniva talvolta romanzo, talvolta “Mythos”. Per la maggior parte si trattava di sviamenti, la cui portata possiamo misurare solo oggi: infatti essi hanno aperto la strada a una falsificazione storica di enorme dimensione, che a partire dal 1933 è circolata con effetti funesti. “Non c'è nessuna scienza obiettiva”, così si insegnava allora. [Si diceva che] la scienza è vincolata in modo razziale, *völkisch*, politico. Questa menzogna deve scomparire.²⁰⁶

Curtius nel 1948 dice che i popoli d'Europa non rimangono sempre gli stessi, ma variano nel corso dei secoli. L'idea di un carattere nazionale immutabile è pertanto una struttura artificiosa applicata a posteriori alle creazioni letterarie scaturite in ambito nazionale:

siamo però in generale autorizzati ad attribuire alle nazioni moderne un “carattere” che rimane uguale in tutte le epoche? Un millennio fa non esisteva neppure uno dei popoli dell'Europa di oggi. [...] La fede in un carattere nazionale invariabile implica inoltre un *circulus vitiosus* ed è inaccettabile anche solo per questo motivo. Da cosa conosciamo il carattere di una nazione? Lo intuiamo dalle sue creazioni spirituali. L'“essenza” di una nazione viene dedotta dalla letteratura e trasportata in forme concettuali; i concetti vengono poi ipostatizzati e in questa forma adibiti all'interpretazione della letteratura. Si tira fuori il carattere nazionale da una scatola, nella quale lo si era nascosto prima. In questo modo non si è fatto nessun passo avanti nella conoscenza.²⁰⁷

Per spiegare meglio la posizione di Curtius rispetto al nazionalismo, Richards volge lo sguardo alle sue osservazioni dedicate al volume *Das Reich* di Friedrich Hielscher (1931) nel *Deutscher Geist in Gefahr*. Da una parte Curtius riconosce con entusiasmo a questo scritto un sincero e autentico afflato di amore per la nazione tedesca,

²⁰⁶ E. R. Curtius, *Vorwort zu einem Buche über das lateinische Mittelalter und die europäischen Literaturen*, in «Die Wandlung», 1, 1945-1946, pp. 969-974, qui p. 973; E. J. Richards, *Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?*, cit. p. 56 e n. 48.

²⁰⁷ E. R. Curtius, *Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft*, cit., qui pp. 18 s.; E. J. Richards, *Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?*, cit., p. 56 e n. 49.

dall'altra giudica le idee di Hilscher come «inammissibili». Richards spiega che Hielscher interpreta i progressi della storia europea in una prospettiva puramente germanica e applica i luoghi comuni dell'ideologia nazionalista alle sue ricerche sul carattere etnico dei popoli germanici.²⁰⁸ Richards mette in rilievo che l'unico momento in cui i percorsi dei due studiosi si incontrano è appunto la valutazione, da una parte entusiastica dall'altra nettamente negativa, di *Das Reich*. Curtius mette in guardia contro le costruzioni teoriche di Hielscher «poco degne di essere discusse», rilevando il loro ingannevole fascino spirituale:

In questo libro parla davvero un uomo che conosce l'essenza e l'anima tedesca. Ciò che lì si dice proviene dall'anima e tratta di essa. Questo libro ha musica e amore; è delicato, vero e fervido nonostante tutta la sua violenza; deve irresistibilmente catturare chiunque porti in sé le potenze dell'anima tedesca e anche scuotere e commuovere il lettore che rifiuti le costruzioni teoriche di Hielscher: e queste sono in ogni modo completamente inammissibili.²⁰⁹

Richards aggiunge inoltre che la critica di Curtius si sofferma anche sullo «studio dell'essenza nazionale», un metodo pseudo-scientifico secondo il quale leggi inalterabili determinano il carattere nazionale in modo costante e uniforme nel corso della storia.²¹⁰ Curtius biasima in Hielscher la «logica» che sottende il discorso identitario delle immagini nazionali, cioè la propensione ad assolutizzare certi tratti empirici e a trasformarli in un sistema trascendentale chiuso.²¹¹

Richards ricorda che la più estesa critica al nazionalismo si trova nel libro del 1921, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*. Qui Curtius dice che alla base del nazionalismo vi è una forma di nichilismo, che nega l'influenza dell'Antichità e del cristianesimo sulla vita moderna:

Nella esaltazione della febbre Barrès crede al suo nazionalismo, nella fredda perspicacia dell'analisi egli ammette il suo nichilismo. Il legame strettissimo dei due fenomeni sta nel fatto che il nazionalismo ha le sue radici nel nichilismo. Questo ha prodotto quello, per compensarsi e volgersi in senso positivo. Tale collegamento psicologico vale non solo

²⁰⁸ E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., pp. 268 s.

²⁰⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 45; E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., pp. 269 s.

²¹⁰ Ivi, p. 270.

²¹¹ Ivi, p. 271.

per Barrès, ma anche per l'intera epoca. Il nazionalismo moderno è l'altra faccia del nichilismo moderno dei valori".²¹²

Per Curtius il nazionalismo rappresenta il contrario della ragione: «il nazionalismo sta in triplice opposizione al razionalismo: è *relativista*, è *empirico*, è *emozionale*». ²¹³ Richards spiega che relativismo ed empirismo sono associati nella prospettiva degli storici nazisti, che si concentrano esclusivamente sul presente ed escludono il passato, e aggiunge che la medesima impostazione è condivisa dal nichilismo diffuso negli anni Venti in Germania.²¹⁴ Oswald Spengler, per esempio, in un discorso pronunciato nel 1924 sul dovere politico della gioventù tedesca (*Über die politischen Aufgaben der deutschen Jugend*), raccomanda l'abbandono di quel passato ingombrante costituito dalla cultura e dall'etica. Nel contestare il nazionalismo di Maurice Barrès, Curtius elabora l'idea di una Europa sovranazionale che sarà poi al centro di *Letteratura europea e Medio Evo latino*. È significativo che lì egli metta in epigrafe una citazione di Goethe:

Forse ci si persuaderà presto che non esiste né arte patriottica, né scienza patriottica. L'una e l'altra, come ogni cosa valida, appartengono al mondo intero e possono venire promosse solo attraverso la piena e libera collaborazione di coloro che vivono in una stessa epoca, nel costante rispetto dei retaggi tramandati dal passato.²¹⁵

Richards illustra l'idea di cittadinanza europea rifacendosi al primo capitolo del libro su Barrès, dove Curtius spiega il percorso da seguire per ottenerla: «questo diritto di cittadinanza non si può acquisire se non si è soggiornato per lunghi anni in ciascuna delle province della letteratura europea, e passati molte volte dall'una all'altra. Si diventa europei quando si è diventati *civis romanus*». ²¹⁶ Quasi trent'anni più tardi Curtius ribadisce la propria visione europea e sovranazionale (che non significa a-nazionale) nella prefazione ai *Kritische Essays zur europäischen Literatur* datata Pasqua 1950: «ho

²¹² E. R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, cit., p. 228; E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., p. 272.

²¹³ E. R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, cit., p. 132.

²¹⁴ E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., p. 272.

²¹⁵ Ivi, p. 273; E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 5.

²¹⁶ E. R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, cit., p. 46; E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., p. 273.

sempre difeso i medesimi valori, la coscienza europea e la tradizione occidentale», e conclude: «così l'Europa diveniva ogni giorno per me più vasta e più ricca».²¹⁷

Stefan Gross: Ernst Robert Curtius supera solo in parte gli stereotipi nazionali

Gross si occupa degli stereotipi, dei giudizi e dei pregiudizi legati alla dimensione nazionale presenti in alcuni lavori di Curtius fino al 1933. A suo parere nonostante l'esplicito proposito di superare i pregiudizi nazionali di natura psicologica e di dimostrarne l'infondatezza, Curtius subisce in modo considerevole il loro influsso, che nuoce ripetutamente alla coerenza della sua argomentazione.²¹⁸

Gross spiega che le pubblicazioni di Curtius sulla Francia (a partire da *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, 1919) hanno lo scopo di contribuire al dialogo fra i due paesi e di mettere in luce quanto siano inconsistenti e unilaterali i più diffusi luoghi comuni sulla cultura francese.²¹⁹ Per esempio nel saggio *Entstehung und Wandlungen des Dekadenzproblems in Frankreich* (1921) Curtius intende dimostrare, «con intenzione deideologizzante» secondo la definizione di Gross, che l'idea di una Francia decadente è parziale e inesatta.²²⁰ Oppure in *Die geistige Bewegung in Deutschland und der französische Geist* (1919) rifiuta l'identificazione della Francia con l'Illuminismo diffusa da Heinrich Mann, e la giudica una visione «unilaterale» «e polemicamente ristretta».²²¹ La Francia infatti per Curtius non è solo la patria di Voltaire, come non è solo la patria di Jean Racine, ma lo è anche della mistica e della religione.²²²

Egli intende superare anche la contrapposizione tra *Kultur* tedesca e *Zivilisation* francese²²³ e gli stereotipi relativi alle caratteristiche nazionali, come per esempio quello sulla presunta sensibilità interiore dei tedeschi. Nell'articolo del 1924 su José Ortega y Gasset infatti sostiene: «alcuni dicono che siamo così profondi, da non poterci definire. Riguardo a ciò si può solo replicare quanto segue: chi non si crea nessuna espressione,

²¹⁷ Ivi, p. 257; E. R. Curtius, *Kritische Essays zur Europäischen Literatur*, Bern, A. Francke, 1950, p. 8.

²¹⁸ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 7.

²¹⁹ Ivi, p. 18.

²²⁰ Ivi, p. 24.

²²¹ E. R. Curtius, *Die geistige Bewegung in Deutschland und der französische Geist*, in «Westdeutsche Wochenschrift», 1, 1919, pp. 443-445, qui p. 444.

²²² S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., pp. 24 s.

²²³ Gross ritiene però che Curtius ne sia allo stesso tempo un diffusore (ivi, p. 82).

non esiste realmente. C'è una falsa interiorità che è solo mancanza di forma e realizzazione». ²²⁴

Curtius cerca una base condivisa per il dialogo, senza escludere la «fede» nelle differenze nazionali. ²²⁵ Ritiene che Francia e Germania siano entrambe responsabili per l'affievolirsi del dialogo reciproco e che pertanto entrambe debbano desistere da una tradizione esclusivamente nazionale che genera una mentalità nazionalistica. Curtius intende sottrarsi a un pensiero basato sulle immagini nazionali a favore di strutture ideologiche maggiormente aperte e disponibili a nuove esperienze intellettuali, ²²⁶ come spiega nell'articolo *Français et Allemands peuvent-ils se comprendre?*: «voler comprendere significa voler apprendere, sviluppare dei nuovi organi intellettuali, accettare dei nuovi valori, aprire l'anima a nuovi regni». ²²⁷

Gross commenta le osservazioni di Curtius relative a Carlo Magno contenute in *Die französische Kultur. Eine Einführung* (1930), ²²⁸ in cui egli sostiene che tanto l'interpretazione storica francese quanto quella tedesca devono essere superate sulla base del fatto che nell'anno 800 non esisteva nessuna consapevolezza nazionale e neppure la divisione tra tedeschi e francesi, sviluppatasi gradualmente in seguito. Gross ritiene che Curtius non sia in grado in questo saggio di portare a compimento il suo lavoro di de-ideologizzazione di Carlo Magno, poiché non dichiara in modo esplicito che tanto in Francia quanto in Germania la figura dell'imperatore nasconde dietro alla missione universale obiettivi esclusivamente nazionali. ²²⁹

²²⁴ Ivi, pp. 35, 91 n. 57; E. R. Curtius, *Ortega y Gasset*, in Id., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, A. Francke Verlag, 1954² (edizione ampliata), pp. 249-266, qui p. 258.

²²⁵ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 18.

²²⁶ Ivi, p. 19.

²²⁷ Ivi, pp. 31, 90 n. 47; E. R. Curtius, *Français et Allemands peuvent-ils se comprendre?*, in «Revue de Genève», 5, 1922, pp. 714-725, qui p. 717.

²²⁸ Nel *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius difende il ruolo di Carlo Magno come diffusore della cristianità e della lingua latina, a differenza di Hielscher che lo condanna per la violenta repressione delle resistenze germaniche ai suoi piani di acculturazione forzata (E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 24).

²²⁹ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 52; E. R. Curtius, *Die französische Kultur. Eine Einführung*, cit., p. 56. In un certo senso Curtius è consapevole del fatto che interessi particolari possano assumere l'aspetto di una missione universale. In *Die französische Kultur. Eine Einführung* infatti scrive: «secondo l'opinione del tempo le crociate sono la ripresa di quella missione che Carlo aveva assunto per la Francia e il mondo. Questo è ciò che caratterizza quella prima definizione di sé della coscienza nazionale francese. L'obiettivo nazionale è nello stesso tempo un obiettivo dell'umanità. La Francia lotta per la cristianità» (ivi, p. 9; S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 52).

Gross prende posizione rispetto al giudizio formulato da Peter Jehn,²³⁰ che constata l'incapacità di Curtius di elaborare un discorso razionale. A parere di Gross tale limite non costituisce una chiara prova dell'appartenenza di Curtius alla rivoluzione conservatrice; è proprio la contraddittorietà di Curtius infatti a non consentire una simile univoca attribuzione.²³¹ Gross si chiede se l'orientamento politico di Curtius sia da considerare una variante o una alternativa rispetto a una ideale concezione fascista e rifiuta del tutto la posizione di Michael Nerlich,²³² che giudica conforme al nazionalsocialismo l'affermazione in cui Curtius sostiene che sia indispensabile conciliare il nazionale e il sociale (*Deutscher Geist in Gefahr* p. 37).²³³

Gross ritiene che il giudizio di Curtius su *Das Reich* di Hielscher nel *Deutscher Geist in Gefahr* sia sufficiente a definire l'ambiguità della sua posizione ideologica e afferma che bisognerebbe chiarire fino a che grado può andare il pensiero «differenziante» senza deviare «in un gioco logico-formale irresponsabile e non più accettabile». Egli si chiede se si debba parlare di fronte a un simile giudizio su *Das Reich* «di una visione straordinariamente differenziata o di una visione contraddittoria»; e se la prospettiva di Curtius riveli un atteggiamento fascista o antifascista. Infine si domanda se non si debba forse ritenere come del tutto inammissibile che la valutazione di un testo di storia come *Das Reich* venga redatta attraverso espressioni quali «delicato», «fervido» e pieno di «musica» e «amore», o con l'affermazione secondo la quale *Das Reich* non può che «irresistibilmente catturare chiunque porti in sé le potenze dell'anima tedesca». Gross in ogni caso è certo che con questo linguaggio Curtius di fatto non favorisca nessuna «restaurazione della ragione» e constata una «incapacità o scarsa disponibilità di Curtius a rendere il proprio pensiero comunicabile nel senso almeno di una relativa unitarietà oggettiva».²³⁴

Anche se Curtius «almeno in parte» ha intenzione di combattere gli stereotipi nazionali, Gross ritiene che essi tuttavia lo influenzino al punto da impedirgli di

²³⁰ Ivi, p. 101 n. 174; P. Jehn, *Die Ermächtigung der Gegenrevolution. Zur Entwicklung der kulturideologischen Frankreich-Konzeption bei Ernst Robert Curtius*, in M. Nerlich [ed.], *Kritik der Frankreichforschung 1871-1975*, Karlsruhe, Argument Verlag, 1977, pp. 110-132, qui p. 120.

²³¹ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., p. 81.

²³² Ivi, p. 102 n. 178; M. Nerlich, *Romanistik und Antikommunismus*, in «Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften», 72, 1972, pp. 276-313, qui p. 288.

²³³ S. Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, cit., pp. 83 s.

²³⁴ Ivi, p. 84.

argomentare senza contraddizioni.²³⁵ Il giudizio più equilibrato a parere di Gross è quello di Klaus Fritzsche, secondo il quale il «Romanticismo politico» di Curtius è «per così dire filtrato in modo latino-occidentale e *per questo* piuttosto distanziato rispetto alle cose tedesche».²³⁶

²³⁵ Ivi, p. 85, cfr. p. 25.

²³⁶ Ivi, pp. 83, 102 n. 179; K. Fritzsche, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Das Beispiel des 'Tat'-Kreises*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 57.

Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*

Esistono dei punti di contatto tra la visione del mondo di Curtius e quella di Spengler, consistenti nella reazione al regime democratico e ai suoi risvolti negativi, come la lotta fra partiti, il dominio esercitato dal denaro e il perseguimento di interessi particolari. Spengler e Curtius poi non approvano l'uguaglianza sociale imposta per legge e derivante da un razionalismo dogmatico e avulso dalla realtà. Entrambi inoltre riconoscono nella prima fase del XX secolo un'epoca di crisi dovuta da un lato all'omologazione provocata dall'era industriale e dalla cultura di massa, dall'altro a un inaridimento della *Bildung* umanistica tradizionale, divenuta sempre meno creativa e sempre più lontana dalla vita.

Queste affinità tra la posizione di Curtius e quella elaborata da Spengler nel *Tramonto dell'Occidente* sono tuttavia limitate da profonde differenze tra i due autori. Prima di tutto Spengler decreta la fine senza appello della *Kultur* occidentale, che ha perso ogni spinta creativa e ogni validità di senso e non può essere presa come metro di misura della storia mondiale, non essendo altro che un fenomeno limitato nel tempo e nello spazio come tante altre culture che hanno fatto la loro comparsa nella storia dell'umanità. Completamente diversa è invece la posizione di Curtius, secondo il quale la cultura mediterraneo-occidentale è già passata più di una volta nella storia attraverso fasi di crisi, ma le ha sempre superate con rinnovato vigore. Egli è certo che anche nella crisi presente la cultura occidentale abbia ampie possibilità di rinascita e di tornare a essere il motore vivo, fecondo e creatore della civiltà europea. Anche Curtius assegna alle culture extraeuropee una piena e autonoma validità e giudica in modo positivo l'apertura al mondo orientale; sostiene però che solo attraverso la tradizione occidentale gli europei possano recuperare e affermare se stessi:

Quando un moderno occidentale, in qualunque momento storico, si pone in relazione con il mondo antico, questo processo ha in sé molto di più e molto altro rispetto al semplice

studio (per esempio della cultura dei Maya): e cioè ritorno all'origine, immersione guaritrice e fortificante nelle fonti dalle quali è sgorgata la nostra vita.¹

Un'altra differenza tra i due autori consiste nell'atteggiamento di fronte agli ideali. Per Spengler non esistono ideali o valori eterni, si tratta solo di illusioni alla pari delle utopie razionalistiche e illuministiche inneggianti alla libertà e alla uguaglianza. Spengler abbraccia una sorta di pragmatismo del potere che lo porta a deridere tutte le esortazioni al dialogo fra le nazioni diffuse dopo la tragedia del conflitto mondiale. Egli detesta il cosmopolitismo ed esalta una politica di potenza nazionale. Profondamente diversa la posizione di Curtius, che dedica l'intero proprio lavoro alla conoscenza e comprensione reciproca fra tedeschi e francesi e si fa aperto sostenitore del dialogo fra le due nazioni dopo la fine della guerra. Curtius è fautore di uno stile di vita e di una mentalità europea, sovranazionale e cosmopolita, su cui realizzare un ideale di pace e dialogo fra le nazioni. L'atteggiamento di fronte alla modernità costituisce un'ulteriore distanza tra i due. Spengler rifiuta categoricamente il sistema democratico di Weimar e la società di massa; Curtius invece, nonostante le vigorose riserve, esprime una completa accettazione della nuova realtà, avanzando piuttosto proposte per migliorare il sistema democratico e il livello culturale della nuova massa dei cittadini. Se pertanto l'atteggiamento di Spengler nei confronti della realtà del primo Novecento può senz'altro essere definito pessimista, di certo la stessa cosa non può essere detta per la posizione di Curtius, che invece è di tipo positivo e carica di iniziativa.

Spengler: fine dell'Occidente come fine della centralità europea

La prospettiva occidentale sul mondo è solo uno dei tanti punti di vista adottati dall'umanità del presente e del passato. È un punto di vista che scomparirà assieme alla civiltà europea. Per quale motivo la storia dell'Europa occidentale dovrebbe essere più importante di quella di un'altra regione della terra?² Spengler chiama «sistema tolemaico» la prospettiva per la quale le diverse culture del mondo gravitano tutte attorno

¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 113.

² Joanne Miyang Cho sottolinea che Spengler «mette in ridicolo» la maggioranza degli storici che assegnano una posizione privilegiata alla cultura classica e alla cultura occidentale rispetto alle culture dell'India, di Babilonia, Cina, Egitto, Arabia e Messico (J. M. Cho, *Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG)», 51, 1999, pp. 238-262, qui p. 248).

a quella europea, adottata come punto di riferimento universale. Chiama invece «scoperta copernicana» il punto di vista del suo libro: l'Antichità greco-latina e l'Occidente hanno lo stesso valore di altre epoche e paesi che egli giudica «corrispondenti» per l'importanza assunta nel rispettivo contesto di appartenenza; a ciò si aggiunge il dato di fatto che ci sono regioni extraeuropee la cui storia «nel processo del divenire» ha un peso di gran lunga superiore a quello dell'Europa.³ Le espressioni culturali sono legate al proprio contesto e «non si può scambiare il contesto con l'umanità».⁴ L'Occidente è solo una delle innumerevoli esperienze della storia umana, circoscritta a pochi secoli, e prima o poi scomparirà.⁵ Spengler è convinto che non esistano «verità eterne» e «pensieri immortali» (giudicati un'illusione) in grado di mantenere viva una *Kultur* e sottrarla così alla decadenza e alla morte.⁶ In questa constatazione e nell'abbandono di una visione eurocentrica consiste un aspetto del «tramonto dell'Occidente».

Per Spengler è ora finalmente possibile delineare un quadro della storia che non dipenda più dalla casuale posizione dell'osservatore nel suo presente e dalla sua condizione di «membro interessato» di una cultura in particolare; le tendenze religiose, spirituali, politiche e sociali della sua cultura lo inducono a ordinare la materia storica a partire da una prospettiva limitata nello spazio e nel tempo e a imporre all'accadere una forma arbitraria e puramente superficiale che è a esso estranea. Ciò significa che fino a ora è mancata la «distanza» dall'oggetto. Nello studio della natura invece essa è stata raggiunta da tempo. Il fisico delinea il quadro meccanico-causale della realtà con naturalezza, come se lui non ci fosse. Ma anche «nel mondo delle forme della storia» è possibile adottare la distanza dello sguardo (persino nei confronti del presente) e osservarle senza il falsificante metro di un qualche ideale, senza riferimento a se stessi, senza desiderio né preoccupazione e partecipazione personale, come invece accade nella vita pratica quotidiana. Bisogna realizzare di nuovo una impresa pari a quella di Copernico, cioè liberarsi dell'apparenza in nome dello spazio infinito, come lo spirito occidentale ha fatto da tempo nello studio della natura, quando è passato dal sistema tolemaico a quello oggi unicamente valido; in questo modo lo spirito occidentale ha

³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf, Patmos Verlag / Albatros Verlag, 2007, pp. 20-24.

⁴ Ivi, pp. 33 s.

⁵ Ivi, p. 54.

⁶ Ivi, p. 57.

rifiutato che fosse determinante la casuale posizione dell'osservatore su di un singolo pianeta.⁷

Oswald Spengler: Kultur e Zivilisation

La contrapposizione fra *Kultur* e *Zivilisation* elaborata da Spengler corrisponde in sostanza allo schema adottato dagli esponenti del neonazionalismo e della rivoluzione conservatrice. Nell'era della *Zivilisation* infatti Spengler vede imporsi il modello antropologico della metropoli, che schiaccia quello della campagna e della città di piccole dimensioni. L'abitante della metropoli è sradicato, ha perso ogni contatto con la nazione, è ateo e irreligioso; si tratta di un tipo umano formato dalla *Bildung*, che si nutre di libri, dominato dal cervello, dalla logica e dall'intelligenza; è cosmopolita e non riconosce di appartenere a nessun destino, si sente apostolo della riconciliazione fra i popoli e coltiva ideali, verità e utopie. L'individuo *zivilisiert* non è in grado di esprimersi attraverso atti creativi, ma si limita a recuperare l'eredità del passato e a piegarla alla propria visione del mondo. Alla *Kultur* invece Spengler fa corrispondere l'opposta prospettiva ideologica ed esistenziale: l'uomo della *Kultur* non è intelligente, ma saggio e profondamente religioso;⁸ la sua indole sincera e innocente gli impedisce di padroneggiare gli artifici e le astuzie del linguaggio verbale; la consapevolezza di appartenere a una nazione e a un preciso destino dà senso alla sua esistenza.⁹

⁷ Ivi, pp. 125 s.

⁸ Spengler ritiene che l'ateismo sia l'espressione necessaria di un atteggiamento dell'anima che ha esaurito la sua carica religiosa ed è «divenuto schiavo dell'anorganico». Nella fase della *Zivilisation* l'ateismo appartiene all'uomo *gebildet* delle metropoli, che si appropria meccanicamente di ciò di cui i suoi antenati, i creatori della sua *Kultur*, hanno «organicamente» fatto esperienza (ivi, pp. 525 s.). Spengler fa notare come l'uso linguistico distingua correttamente la «saggezza», legata all'ambiente contadino, dall'«intelligenza», che è legata al contesto metropolitano e ha in sé qualcosa di «senza radici» e «suona atea». Nessuno userebbe il termine intelligenza per Eraclito o Meister Eckart, ma Socrate e Jean-Jacques Rousseau erano sicuramente «intelligenti», non «saggi». Sono gli stoici e i socialisti, cioè le persone «tipicamente irreligiose», a considerare la mancanza di intelligenza qualcosa di spregevole. L'anima di ogni *Kultur* viva è religiosa; alla *Kultur* non è possibile essere irreligiosa, le è solo possibile, come nella Firenze medicea, giocare con il pensiero dell'irreligiosità. L'uomo della metropoli invece è irreligioso per natura. In conseguenza di una dolorosa percezione di vuoto e di povertà interiore egli vorrebbe veramente essere religioso, ma ciò non gli è possibile. Tutta la religiosità della metropoli si basa sull'autoinganno e sull'illusione (ivi, p. 527). Il «liberale conservatore» Curtius si sottrae a questo schematismo che attribuisce la religiosità alla *Kultur* e l'irreligiosità alla *Zivilisation*. Egli infatti sulla scorta del filosofo Vjačeslav Ivanovič Ivanov propone nel capitolo 5 del *Deutscher Geist in Gefahr* un Umanesimo dalla forte connotazione religiosa.

⁹ Diversamente da Spengler, Curtius non intende ragionare in termini di «necessità fatale» e destino («noi tedeschi ci ritiriamo fin troppo facilmente nel destino e nel tragico», [E. R. Curtius,

Il tramonto dell'Occidente corrisponde per Spengler al «problema della *Zivilisation*», che costituisce «l'inevitabile *destino* di una cultura» e il suo stadio di decadenza. Il passaggio dalla *Kultur* alla *Zivilisation* si verifica nell'Antichità nel IV secolo a.C., in Occidente a partire dal XIX secolo.¹⁰ Ogni cultura nasce, cresce, raggiunge una fase di maturità e alla fine si dissolve trasformandosi in *Zivilisation*.¹¹

Spengler ritiene che la formula nietzschiana «diversa interpretazione di tutti i valori» definisca perfettamente il percorso psicologico che porta dalla *Kultur* alla *Zivilisation*, al centro del quale si trova l'Europa del suo tempo.¹² Nella fase della *Zivilisation* la vita smette di esprimersi in forme nuove, l'esperienza umana e spirituale si riduce a una sorta di «epigonismo» capace solo di volgersi ai beni del passato e di leggerli in una chiave diversa da quello che essi hanno effettivamente rappresentato; nell'operare questo slittamento di significato la *Zivilisation* manifesta la sua essenza sterile, astratta e «negativa»:

Il cambiamento di tutti i valori comincia col dare una nuova impronta, una nuova comprensione, un nuovo uso. Esso non crea più, ma semplicemente dà alle cose una nuova interpretazione. In questo sta l'aspetto negativo di tutte le epoche di questo tipo. Esse escludono il vero e proprio atto creativo e adiscono solo a un lascito di grandi realtà.¹³

Lo scetticismo è un'altra caratteristica della *Zivilisation*. Vengono liquidati gli ideali di ieri, le forme religiose, artistiche e statuali formatesi nel corso dei secoli: si tratta dell'ultimo atto della *Kultur*, cioè la sua autonegazione.¹⁴

Spengler delinea una storia dell'umanità in cui dopo una prima fase di nomadismo, i popoli occupano un pezzo di terra e fondano piccole città. Nella città nasce

Deutscher Geist in Gefahr, cit., p. 45]). Jörg Schneider studia la ricezione del testo di Spengler e spiega che la sua idea di destino veniva accolta anche come una giustificazione della sconfitta tedesca del 1918. Molti lettori si convincevano che al destino, e non al collasso militare, fosse dovuta la disfatta e che il medesimo destino avrebbe guidato la Germania verso il superamento della crisi postbellica (J. Schneider, *Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ als Katalysator theologischer Kriseninterpretationen zum Verhältnis von Christentum und Kultur*, in «*Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (ZNThG) / Journal for the History of Modern Theology (JHMTh)* », 10, 2003, pp. 196–223, qui p. 223). Ci si aspettava inoltre che la vittoria degli alleati avrebbe contribuito al loro declino nell'ambito della decadenza generale dell'Occidente (ivi, p. 202).

¹⁰ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., pp. 43 s.

¹¹ Ivi, pp. 29, 143 s.

¹² Ivi, pp. 448 s.

¹³ Ivi, p. 449.

¹⁴ Ivi, pp. 63 s., 456.

la *Kultur*: «la storia universale è la storia dell'uomo di città». La città è il fenomeno originario da cui scaturiscono i popoli, gli stati, la politica e la religione, tutte le arti e tutte le scienze. Durante la fase della *Zivilisation* la città viene sostituita dalla metropoli cosmopolita, in cui lo spirito vaga senza radici attraverso tutte le possibilità «del paesaggio» e del pensiero.¹⁵ La *Zivilisation* con le sue città gigantesche recide il legame con le radici dell'«anima». L'uomo *zivilisiert*, «il nomade intellettuale», è di nuovo «microcosmo», senza patria, «spiritualmente» libero come i cacciatori e i pastori di epoche remote.¹⁶ Sorge una insanabile spaccatura tra metropoli e piccola città, tra la «furbizia» della campagna e della piccola città e l'«intelligenza» della metropoli.¹⁷

Nelle metropoli cosmopolite, accanto a una minoranza «che ha storia e fa esperienza in sé della nazione», la sente in sé rappresentata e la vuole guidare, nasce un secondo gruppo di persone, prive di legami di tempo, «senza storia», «letterarie», «persone dei motivi e delle cause, non del destino», estraniamente interiormente «dal sangue e dall'esistenza», creature esclusivamente «pensanti». Queste persone della metropoli non appartengono più a nessuna nazione, poiché il cosmopolitismo è un puro collegamento di «intelligenze» e odio contro il destino, soprattutto contro «la storia come espressione del destino». La *Kultur* invece è marcatamente «nazionale» e la dimensione nazionale è strettamente legata alla razza fin tanto che «non trova nessuna lingua». *Kultur*, nazione e razza cioè non sono in grado di fare un uso abile e astuto degli strumenti intellettuali e argomentativi dell'espressione verbale e «in tutto ciò che richiede pensiero, [il carattere nazionale] rimane maldestro e indifeso fino alla rovina». «Il cosmopolitismo» invece «è letteratura», è cioè perfettamente padrone dei mezzi logici e razionali della lingua e del pensiero, molto abile quando si tratta di elaborare intellettualmente i propri «motivi», molto debole invece quando si tratta di difenderli «con il sangue», con modalità cioè che non hanno nulla a che vedere con i ragionamenti astratti.¹⁸

Gli individui cosmopoliti dell'era *zivilisiert* si fanno entusiasti sostenitori della pace mondiale e della riconciliazione fra i popoli. «Il pensiero puro impostato su se stesso», tipico della fase *zivilisiert*, è «estraneo alla vita» e perciò «ostile alla storia», «imbelle», «senza razza»: questo avviene nell'Umanesimo e nel classicismo, nei sofisti di Atene, in Buddha e Laotse e in chi disprezza appassionatamente ogni ambizione

¹⁵ Ivi, p. 661.

¹⁶ Ivi, p. 661.

¹⁷ Ivi, p. 670.

¹⁸ Ivi, p. 780.

nazionale. «La volontà di potenza» (la decisione cioè di essere soggetto e non oggetto dello sviluppo storico e del destino di una nazione) viene travolta dalla mentalità *zivilisiert* di persone senza «impulsi originari», affascinate dalla logica, a loro agio nel mondo «delle verità, degli ideali e delle utopie», «uomini di libri», i quali credono di poter sostituire il reale con il logico, la violenza dei dati di fatto con una astratta giustizia, il destino con la ragione.¹⁹

Carl Dahlström nel 1934 sottolinea che Spengler non prevede nessuna possibilità di rinascita e di rinnovamento per la *Kultur* occidentale:²⁰ gli occidentali, infatti, non possono ritornare alla creatività della loro «esistenza culturale» e non hanno neppure il diritto di sperare. Dahlström sottolinea il fatto che Spengler valuti l'ottimismo alla stregua della vigliaccheria e chi crede in una via di uscita alla stregua di sognatori. Agli uomini del futuro non rimane che prendere atto della fine della cultura occidentale e abbandonare le attività artistiche e intellettuali per dedicarsi esclusivamente alla tecnica, ai commerci internazionali e alla politica.²¹

Questa accettazione della fine della cultura porta John Farrenkopf a riconoscere «due Spengler» nel *Tramonto dell'Occidente*: uno, il conservatore legato alla proprietà terriera, nostalgico, romantico e amante della tradizione, lamenta il declino della cultura occidentale; l'altro invece è il risoluto modernista e duro *Realpolitiker*, che abbraccia il declino della *Kultur* e i nuovi compiti portati dalla *Zivilisation* del XX secolo: la tecnologia, l'economia e la politica. Anche Farrenkopf pertanto sostiene che Spengler acconsenta al declino culturale in atto nella Germania moderna. La patria degli eccezionali traguardi nel campo della letteratura, della filosofia e dell'arte è ineluttabilmente consegnata al pragmatismo, al materialismo e alla mancanza di cultura di cui gli Stati Uniti erano chiara dimostrazione. Farrenkopf rileva che la necessità e non la libertà umana sia per Spengler decisiva nel corso della storia e che questo presupposto lo porti a considerare il declino dell'Occidente come un processo inevitabile.²²

Le osservazioni di Dahlström e Farrenkopf permettono di capire quanto lontana sia la posizione di Spengler da quella di Curtius, che nel *Deutscher Geist in Gefahr* sottolinea ripetutamente la concreta possibilità che la cultura europea possa ritornare a

¹⁹ Ivi, p. 781.

²⁰ C. E. W. L. Dahlström, *Spengler's Views of Art*, in «PMLA», 49, 1934, pp. 1182-1198, qui p. 1186.

²¹ Ivi, pp. 1196 s.

²² J. Farrenkopf, *Nietzsche, Spengler, and the Politics of Cultural Despair*, in «Interpretation», 20, 1992-1993, pp. 165-185, qui pp. 173 s.

una fase di vigore creativo. La cultura occidentale rappresenta infatti per Curtius una tradizione la cui validità invece che esaurirsi si rinnova nel corso del tempo e si rafforza anche attraverso il superamento di momenti di crisi.²³ Per questo motivo Curtius rifiuta le posizioni pessimiste e catastrofiste²⁴ e ribadisce che gli individui e le nazioni hanno sempre a disposizione nella tradizione europea gli strumenti per superare la barbarie e la decadenza spirituale.

Ernst Robert Curtius: l'idea europea di Zivilisation

Completamente diversa la concezione di *Zivilisation* nella riflessione di Curtius. Dopo aver descritto l'idea di *Zivilisation* attraverso le parole di Wilhelm von Humboldt, che individua in essa «l'umanizzazione dei popoli nelle loro istituzioni esteriori e nell'atteggiamento interiore che fa riferimento a esse»,²⁵ Curtius si sofferma sul modo in cui i francesi utilizzano il termine *Zivilisation* e spiega che esso indica l'idea francese di cultura. Dopo una parentesi iniziata a partire dal 1789 in cui la *Zivilisation* incarnava un'idea confusa di libertà, ora essa torna a esprimere l'adesione alla tradizione culturale classica, che permette alla Francia di difendersi dal disprezzo e dall'incomprensione di certi ambienti tedeschi: «ma adesso la stessa parola significa ritorno alle origini. Significa eredità antichissima e sacra tradizione. È la fiamma sull'altare del culto degli avi; la pietà romana e la stabilità latina, che protegge la patria contro la moderna barbarie del *furor teutonicus*».²⁶ L'idea francese di cultura (cioè la *Zivilisation*) non prevede solo la moralizzazione (*Sittigung*) della natura grezza, ma anche il miglioramento delle condizioni materiali di vita, compreso quello arrecato dalle nuove applicazioni tecnologiche. Questo aspetto è all'origine del «frintendimento tra l'idea di cultura tedesca e quella francese»; in Germania infatti ci si limita spesso a identificare la *Zivilisation* con gli effetti dell'era industriale sulla vita delle persone ed è per questo, a parere di Curtius, che si ritiene la *Zivilisation* ostile all'«anima», all'«arte» e allo «spirito» (ostile cioè alla *Kultur*). Naturalmente anche in Francia, e ben prima che in Germania, sono stati denunciati «i pericoli della meccanizzazione». Ma l'idea di *Zivilisation* non ha niente a che fare con i risvolti negativi della moderna epoca industriale. L'idea francese

²³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, pp. 124 s.

²⁴ Ivi, pp. 27, 45.

²⁵ E. R. Curtius, *Die französische Kultur. Eine Einführung*, cit., p. 3.

²⁶ Ivi, p. 21.

di *Zivilisation* è «universale», abbraccia l'intera umanità e tutti gli aspetti dell'esistenza, la dimensione nazionale e tutti gli strati del popolo. *Zivilisation* è per i francesi prima di tutto custodia e sviluppo dei beni culturali ricevuti dal passato:

L'idea di *Zivilisation* è l'idea universale per eccellenza. Abbiamo analizzato le diverse dimensioni di questa universalità e il suo legame con la coscienza nazionale, con il concetto di umanità, con l'insieme complessivo del popolo, con la totalità di tutti gli ambiti di vita. Ma questa universalità ha inoltre anche una dimensione nel tempo. La percezione che i francesi hanno della *Zivilisation* è consapevolezza della continuità. *Zivilisation* è progresso e perfezionamento, certo. Ma essa è ancor più custodia e accrescimento di un'eredità.²⁷

Curtius cita il libro del 1926 di Lucien Romier,²⁸ in cui lo scrittore esamina «criticamente» il rapporto di nazione e *Zivilisation*. Romier prende posizione a favore della «solidarietà europea della *Zivilisation*», che a suo parere è durata un millennio e che è crollata solo a causa del «materialismo politico» degli stati nazionali moderni; «la nostra *civilisation*» significa per Romier non la cultura francese ma quella europea. Il suo programma, a parere di Curtius, ha il limite di basarsi su ragionamenti romantico-conservatori e già per questo potrebbe non essere all'altezza della situazione di oggi. Tuttavia la riflessione di Romier è interessante perché «svincola con mano decisa l'idea di *Zivilisation* dal pensiero nazionale».²⁹ Si tratta per Curtius di un'operazione audace nell'ambito della sensibilità francese e non del tutto indolore, vista la tendenza dei francesi a identificare le proprie conquiste intellettuali con il patrimonio spirituale dell'umanità. Curtius giudica il passo di Romier in modo positivo, come un segno del fatto che la Francia cominci a rivedere e a formulare diversamente la sua idea di cultura. La medesima cosa a parere di Curtius avviene anche in Germania. Egli spera che questa consapevolezza abbia l'effetto di sotterrare la controversia tra *Kultur* e *Zivilisation* e di sostenere la comprensione reciproca nelle élite colte di entrambi i paesi.

In questa riflessione è evidente la volontà di Curtius di contribuire al dialogo tra francesi e tedeschi in una fase di gravi tensioni politiche tra i due paesi. Completamente di segno opposto è la posizione di Spengler, ben illustrata nel saggio di Farrenkopf. Spengler infatti rifiuta qualsiasi atteggiamento improntato alla riconciliazione fra nazioni nemiche, disdegna l'impegno verso una politica estera di dialogo,³⁰ «ridicolizza» le

²⁷ Ivi, p. 25.

²⁸ L. Romier, *Nation et civilisation*, Paris, les documentaires, 1926.

²⁹ E. R. Curtius, *Die französische Kultur. Eine Einführung*, cit., p. 26.

³⁰ J. Farrenkopf, *Nietzsche, Spengler, and the Politics of Cultural Despair*, cit., p. 169.

aspirazioni alla pace che si erano diffuse dopo la carneficina della prima guerra mondiale, «deride» il cosmopolitismo e i tentativi di intesa internazionale giudicandoli un sintomo della stanchezza europea e un voler sottrarsi alla lotta per l'esistenza.³¹

La democrazia

Theodor W. Adorno in un articolo del 1950 sottolinea come Spengler sia in grado di scorgere il carattere autoritario assunto dall'Illuminismo durante la fase di affermazione della democrazia e attraverso quale meccanismo essa si trasformi in dittatura. Nelle sue fasi iniziali la democrazia si avvale della violenza per imporre quelle verità e per ottenere quei diritti senza i quali la vita non sembra più degna di essere vissuta; in seguito essa trasforma gli individui in oggetti, li priva della coscienza attraverso i mezzi della comunicazione pubblica centralizzata, li rende vittime di processi non trasparenti. Per Spengler la stessa costituzione tedesca del 1919 contiene, seppur nell'ingenuità della buona fede, una dittatura delle macchine di partito, che hanno trasferito su se stesse tutti i diritti e non rendono seriamente conto a nessuno.³²

I gravi limiti della democrazia consistono per Spengler nel dominio del denaro e nel dispotismo di un sistema che viene spacciato per libertà. Gli inizi di un regime democratico sono caratterizzati da un forte afflato spirituale. Molto presto tuttavia emerge il dato di fatto che ci si può servire dei diritti costituzionali solo se si ha molto denaro a disposizione.³³ Il suffragio universale non contiene nessun vero diritto, neppure quello della scelta tra partiti, poiché le strutture di potere dei sistemi democratici dominano attraverso il denaro tutti i mezzi spirituali del discorso e della scrittura e in questo modo manovrano a piacere l'opinione del singolo. Nell'epoca presente la massa è in forma di elettorato quello che essa prima era stata come insieme di sudditi. La libertà è soltanto negativa e consiste nel rifiuto della tradizione, della dinastia e dell'oligarchia; il potere passa da queste vecchie istituzioni a nuovi poteri, a capi-partito, dittatori, affaristi,

³¹ Ivi, p. 177.

³² Th. W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang*, in «Der Monat», 20, 1950, pp. 115-128, qui pp. 116-120. Cho spiega che l'aspetto principale del nazionalismo di Spengler consiste nel rifiuto della democrazia e dell'Europa occidentale. Spengler ritiene che il sistema parlamentare rappresenti un nonsenso e un inganno nel contesto della tradizione politica tedesca. Il suo pensiero antidemocratico si approfondisce nel momento in cui lo vede confermato dagli eventi tumultuosi della repubblica di Weimar (J. M. Cho, *Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch*, cit., p. 250).

³³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 1131.

pretendenti, profeti e rispetto a loro la massa rimane ancora una volta un «oggetto incondizionato».³⁴ Quanto più le articolazioni dei ceti e delle professioni vengono annientate dal punto di vista politico, tanto più senza forma e impotente diviene la massa degli elettori, del tutto consegnata alle direzioni dei partiti, che le impongono il loro volere con ogni mezzo di costrizione spirituale. I partiti lottano fra loro con metodi dei quali la massa non vede né capisce niente, e aizzano l'opinione pubblica gli uni contro gli altri.³⁵

La stampa tiene l'attenzione di interi popoli e continenti sotto il martellamento di slogan, punti di vista, scenari e sentimenti, giorno per giorno, anno per anno.³⁶ Il denaro determina l'intensità di questo processo. Nessuno è in grado di mantenere una distanza interiore che gli permetta di rendersi conto di quanto inaudita sia questa situazione. La volontà di potenza, travestita da democrazia, è riuscita in questo modo a lusingare il sentimento di libertà «degli oggetti» per mezzo di un totale asservimento.³⁷

Per Spengler «la democrazia ha completamente estromesso il libro dalla vita spirituale delle masse popolari attraverso il giornale». Il mondo dei libri con la sua ricchezza di punti di vista, che costringeva il pensiero alla critica, è rimasto un bene a disposizione solo di cerchie ristrette. Il popolo legge solo un «unico giornale, il “suo” giornale», che penetra in milioni di esemplari in tutte le case. Che cos'è la verità? Per la massa è ciò che continuamente legge e ascolta. Quello che la stampa vuole è vero. Gli argomenti della stampa sono inconfutabili fin tanto che è presente denaro per ripeterli ininterrottamente.³⁸ All'idealista della prima fase democratica tutto questo appariva come un «Illuminismo senza secondi fini». Durante i suoi ingenui inizi la stampa veniva danneggiata dai divieti della censura, con i quali i rappresentanti della tradizione difendevano se stessi, e la borghesia intanto gridava che la libertà dello spirito era in pericolo. Adesso finalmente il «senso borghese liberale» è «orgoglioso» della eliminazione della censura ma sullo sfondo e non visti si combattono i nuovi poteri che acquistano gli organi di stampa.³⁹ Il lettore non sa niente di ciò che si intende fare per suo mezzo, e non lo deve sapere, e non deve nemmeno sapere quale tipo di ruolo egli ricopra. «Non vi è satira più terribile della libertà di pensiero. Un tempo non era lecito pensare liberamente; adesso è lecito, ma non lo si può più fare». A ciascuno è permesso dire quello

³⁴ Ivi, pp. 1131 s.

³⁵ Ivi, p. 1133.

³⁶ Ivi, p. 1137.

³⁷ Ivi, pp. 1137 s.

³⁸ Ivi, pp. 1138 s.

³⁹ Ivi, pp. 1139 s.

che vuole; ma la stampa è libera di prenderne atto o no. Essa può condannare a morte ogni verità, nel momento in cui non si fa carico di comunicarla al mondo. Si tratta di una tremenda censura del silenzio, che è tanto più onnipotente per il fatto che la massa di schiavi-lettori di giornali non nota la sua presenza.⁴⁰

Curtius condivide con Spengler il giudizio negativo sulla democrazia e sulla corruzione dei partiti e ritiene che nei tredici anni del dopoguerra la politica si sia risolta in un completo fallimento: della democrazia («la democrazia ha deluso»),⁴¹ del sistema parlamentare, della riforma dello stato, delle relazioni franco-tedesche, degli indennizzi e del disarmo, dell'economia pianificata. Egli vede il risultato delle nuove esperienze culturali e politiche come «un campo di macerie», il cui unico effetto è la «recessione».⁴² Considera i politici del suo tempo un vero e proprio «ciarpame», persone dedite solo ai congressi e alle lotte di potere, assolutamente indifferenti alla cultura, interessate solo all'economia. Osserva poi che la borghesia rinuncia a una compatta rappresentanza politica e abbandona le sue «posizioni culturali».⁴³ Nessuno dei maggiori partiti ha un vero e proprio programma per la *Bildung* e a questo si aggiunge che la gioventù si lascia manipolare dalla stampa delle associazioni e dei partiti politici.⁴⁴ Il nuovo quadro politico e la consapevole demolizione della *Bildung* implicano anche l'abbassamento del livello culturale nel campo dell'istruzione.⁴⁵ Sebbene la democrazia comporti il litigio parlamentare, la presenza attiva dei partiti estremi e la corruzione, Curtius tuttavia è consapevole che non sia più possibile abolirla, e se anche lo fosse egli non vorrebbe in nessun caso che ciò avvenisse. Riconosce che il sistema democratico sia di fatto diventato una necessità, ma sostiene che esso vada drasticamente corretto e che vadano eliminati tutti gli effetti collaterali negativi. Reputa inoltre che si debba «tecnicizzare la democrazia», privandola dei suoi contenuti ideologici e dello scontro politico-sociale che le è connaturato.

Curtius pensa che il principio democratico di uguaglianza non esista nella realtà e che sia contrario all'ordine della ragione; lo vede come un'imposizione autoritaria che limita le possibilità espressive dell'individuo e che è fonte di caos e anarchia. Democrazia significa infatti porre sullo stesso piano tutte le manifestazioni dell'intelletto, senza

⁴⁰ Ivi, pp. 1140 sgg.

⁴¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 37.

⁴² Ivi, p. 9.

⁴³ Ivi, p. 18.

⁴⁴ Ivi, pp. 19 s.

⁴⁵ Ivi, pp. 20, 56 s.

ordinarle in base a un rigoroso esame della ragione che stabilisca una gerarchia di valore fra le idee.⁴⁶

La borghesia

Farrenkopf sottolinea che per Spengler l'Occidente ha raggiunto il suo apice grazie alle monarchie dinastiche d'Europa e alla solidità del ceto aristocratico e di quello contadino; a questo punto entrano nell'evoluzione storica i ceti urbani della borghesia e delle masse, che agiscono in modo distruttivo e livellante sui regimi delle monarchie.⁴⁷

La borghesia è per Spengler il «nonceto» (*der Nichtstand*), che porta avanti un programma e degli obiettivi non «sentiti» bensì «definiti» e propugna il rifiuto di tutto ciò che non si lasci afferrare dall'intelletto. «C'è pertanto fundamentalmente solo un partito, quello della borghesia, il partito liberale» che si identifica con il «popolo»; i suoi oppositori, i veri ceti, «*Junker* e preti», sono visti come nemici e traditori del «popolo». L'opinione del partito-borghesia è la «voce del popolo», che viene inculcata con tutti gli strumenti a disposizione dei partiti politici, soprattutto attraverso i comizi e la stampa. Gli «*Urceti*» (*Urstände*) sono la nobiltà e i sacerdoti, mentre l'«*Urpartito*» (*Urpartei*) è quello del denaro e dello spirito, il partito liberale, quello della metropoli. Qui sta il fondamento dei concetti antitetici di aristocrazia e democrazia, valido per «*tutte le Kulturen*».⁴⁸

Aristocratico è il disprezzo nei confronti dello spirito delle città, democratico il disprezzo nei confronti del contadino e l'odio verso la campagna. Sussiste una profonda contrapposizione fra politica dei ceti (aristocrazia) e politica dei partiti (democrazia), tra «razza» (idea aristocratica) da una parte e «spirito» (idea democratica) dall'altra. Aristocratica è la *Kultur* «compiuta», democratica è l'incipiente *Zivilisation* delle metropoli. Le costituzioni moderne negano i ceti e si basano esclusivamente sui partiti.⁴⁹

In queste riflessioni Spengler associa la borghesia al pensiero politico liberale e al processo di democratizzazione, fornendone un giudizio negativo. Curtius invece vede nel ceto borghese il portatore della *Bildung* umanistica e del pensiero liberale (inteso come tutela della libertà dell'individuo) e si rammarica che ora la borghesia abbia perso la sua

⁴⁶ E. R. Curtius, *Restauration der Vernunft*, cit., p. 859.

⁴⁷ J. Farrenkopf, *Nietzsche, Spengler, and the Politics of Cultural Despair*, cit., p. 179.

⁴⁸ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 1122.

⁴⁹ Ivi, pp. 1122 s.

forza.⁵⁰ Spengler ribadisce l'importanza delle élite ma le contrappone alla democrazia e pensa che ogni nazione venga rappresentata davanti alla storia da una minoranza in grado di agire.⁵¹ Curtius invece sostiene la formazione di élite proprio per rendere più accettabile e meno distruttiva la democrazia.⁵²

Spengler ritiene inoltre che, nonostante il suo legame con il sistema liberale e poi democratico, la borghesia sia un ceto definito da caratteristiche ben determinate e ancora orbitante nell'ambito della *Kultur*. La *Zivilisation* annienta questa realtà attraverso l'imposizione del quarto ceto, la massa, che rifiuta la *Kultur* e le sue forme. La massa delle grandi città rappresenta «l'assoluto senza forma», che perseguita con odio le differenze di rango, la proprietà e il sapere regolato; è il «nuovo nomadismo delle metropoli», fluttuante, disintegrato, incapace di riconoscere il proprio passato e senza un futuro, «il niente radicale», espressione della storia «che trapassa nel Senzastoria».⁵³

Questa netta svalutazione manifestata da Spengler è invece assente in Curtius, che pur condannando il degrado culturale della società di massa, conserva sempre un atteggiamento propositivo, suggerendo per esempio corsi di formazione che trasmettano a lavoratori e disoccupati i valori della *Bildung* umanistica in un modo adeguato e interessante («un servizio di diffusione della *Bildung* ai disoccupati [...] *crociata per una Bildung tedesca del popolo*»)⁵⁴

Curtius: la vitalità dell'Occidente

Alla fine dell'articolo *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui* del 1920 Curtius esprime il suo giudizio sul *Tramonto dell'Occidente* di Spengler:

L'inclinazione verso l'Oriente e l'idea della bancarotta europea sono state largamente diffuse dal libro di Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, (*La décadence de l'Occident*) 1918, che ha goduto alla sua uscita di un successo brillante e forse troppo grande. Si tratta di una filosofia della storia, una filosofia scettica che si afferma con un certo orgoglio come la sola interpretazione possibile degli avvenimenti dell'ora presente; libro tanto inconsistente nelle sue basi filosofiche, quanto suggestivo per la sua fine analisi delle epoche storiche e notevole per la prodigiosa ricchezza della materia trattata.

⁵⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 16.

⁵¹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 764.

⁵² E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 76 s.

⁵³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 1004.

⁵⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 17.

Anche Spengler attribuisce all'elemento russo un ruolo decisivo nell'avvenire della civiltà.⁵⁵

Benché il volume spengleriano possa apparire affascinante per la vastità dello sguardo sull'intera storia mondiale e per la suggestiva individuazione di corrispondenze fra epoche e popoli diversi, Curtius lo giudica del tutto privo di struttura filosofica, presuntuoso per l'univocità del giudizio sul presente e addirittura «scettico», aggettivo con cui egli normalmente qualifica l'atteggiamento nichilista di chi nega la realtà incontrovertibile dell'appartenenza degli europei a una storia comune e a un comune patrimonio estetico, culturale ed etico. Curtius sostiene che il libro di Spengler diffonda «l'inclinazione verso l'Oriente e l'idea della bancarotta europea»: proprio di questo si occupa l'articolo del 1920, cioè della diffusione in Germania della cultura orientale (soprattutto indiana e cinese), delle tendenze filorusse (cioè filo-dostoevskijane) e dell'idea del declino dell'Occidente.

Anche se Curtius conclude il suo articolo sostenendo che solo il futuro chiarirà se l'Occidente sia davvero investito da un irreversibile declino, è evidente che a suo parere ciò non sia verosimile.⁵⁶ I beni culturali che si sono formati a partire dall'Antichità classica rimangono il principale punto di riferimento degli europei. In Germania, osserva Curtius, si diffonde l'idea che il profilo spirituale dell'Occidente, fatto di razionalismo e idee liberali e illuministe, sia ormai vecchio e incapace di generare nuova vita; i detrattori dell'Europa si volgono con entusiasmo all'Asia oppure alle opere di Fëdor Dostoevskij. Curtius guarda con preoccupazione a questo fenomeno. Egli non intende certo sostenere in modo incondizionato tutte le manifestazioni e gli sviluppi del razionalismo. È frequente infatti nei suoi scritti una severa (e spesso energica) riserva nei confronti dell'Illuminismo.⁵⁷ Ritiene inaccettabile la rigidità, l'univocità, la presunzione e l'astrattezza (cioè la lontananza dai dati di fatto della realtà) con cui il razionalismo illuminato reputa di poter interpretare e trasformare il mondo. Spesso il rifiuto

⁵⁵ E. R. Curtius, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, in «La Revue de Genève», 1, 1920, pp. 890-895, qui pp. 894 s.

⁵⁶ Alla fine del suo articolo Curtius si chiede se l'apertura degli europei verso l'Oriente e la Russia sia il segnale «di una abdicazione prossima dello spirito occidentale», oppure «una malattia che deve essere combattuta con l'aiuto di una disciplina di ferro», oppure ancora un «contatto fecondante dell'Occidente e dell'Oriente, da cui noi oseremmo sperare un ringiovanimento dell'anima europea». Curtius conclude dicendo che solo il futuro potrà dare risposte e che per quanto riguarda il presente egli si attiene alle parole di Goethe: «Dio regna sull'Oriente / Dio regna sull'Occidente. Terre del Nord, terre del Sud / sono al sicuro nelle sue mani» (ivi, p. 895).

⁵⁷ Ivi, p. 893.

dell'Illuminismo sostenuto dai denigratori dell'Occidente incontra le posizioni critiche di Curtius.⁵⁸ Tuttavia in questo modo egli non intende affatto rifiutare l'eredità dell'Illuminismo e del liberalismo, che annovera fra le tappe fondamentali del cammino dello spirito europeo e che pertanto non vorrebbe vedere travolti dall'entusiasmo per la prospettiva contenuta nelle opere di Dostoevskij. Curtius semplicemente ritiene indispensabile (e possibile) che il razionalismo non schiacci la dimensione religiosa, mistica e vitale che fa parte della cultura europea sin dalle sue origini.

Fra coloro che scorgono nella cultura russa una sorgente di rinnovamento spirituale per il futuro vi è appunto Spengler. Egli vede una netta contrapposizione tra Lev Tolstoj e Dostoevskij. Tolstoj è la Russia passata, Dostoevskij la Russia a venire.⁵⁹ Tolstoj è un intellettuale profondamente cittadino, occidentale e talmente intriso dei valori dell'Illuminismo liberale da scorgere in Gesù solo una figura di ordine etico-sociale. Allo stesso modo dell'Occidente *zivilisiert*, «che può solo distribuire, ma non rinunciare» ed è privo di forza metafisica, Tolstoj ha sminuito il protocristianesimo al rango di movimento social-rivoluzionario. Dostoevskij, invece, «che era povero, ma in certi momenti quasi un santo», non ha mai pensato a miglioramenti sociali. Essi infatti sono un dato esteriore e accidentale estraneo all'«anima», che invece costituisce l'effettivo oggetto della sua narrazione.⁶⁰

Curtius constata che la gioventù rivoluzionaria è incline a dichiarare il fallimento intellettuale, politico e morale del mondo occidentale (e purtroppo il trattato di Versailles e l'insuccesso del programma wilsoniano sembrano andare in questa direzione). Alcuni spiriti radicali sono perfino arrivati a rifiutare il tentativo di riorganizzazione democratica della Germania perché basato «sugli ideali già consumati della civiltà occidentale».

⁵⁸ Gli entusiasti della Russia pensano che la Germania debba allontanarsi dalla cultura fossilizzata dei suoi vicini dell'Ovest e che la Francia non sia più da tempo la paladina dello spirito né sia più in grado di guardare al futuro. In generale Curtius osserva che non si crede più nello spirito francese, prigioniero di «un razionalismo inflessibile», che si rivela tanto «angusto e dottrinario» in Henri Barbusse quanto negli ideologi liberali del XVIII secolo. Le idee dell'89 hanno perso credito così come la loro successiva evoluzione di cui la Francia si serve per condurre la sua propaganda ufficiale. Queste posizioni sono molto affini alla condanna di Spengler dell'Illuminismo. Egli dice che la rivoluzione francese consiste solo in idee astratte e in un successo del razionalismo (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, cit., p. 778). Razionalismo significa «fede» e ottimismo senza limiti solo nei risultati della comprensione critica e dell'«intelletto» (ivi, pp. 934 s., 942). Si tratta di una fiducia incondizionata nell'onnipotenza della ragione; i grandi concetti generali di libertà, diritto, umanità, progresso sono considerati sacri, il razionalismo diventa la vera «religione degli istruiti» (ivi, p. 1128).

⁵⁹ Ivi, p. 792.

⁶⁰ Ivi, p. 823; cfr. E. R. Curtius, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, cit., pp. 893 s.

Questo atteggiamento di rigetto dell'Occidente ha pertanto indotto molti a rivolgersi con grande passione verso Est.⁶¹ La Russia, «l'Oriente dell'Europa», si è gloriata di poter elevare un nuovo ordine umano col sangue e col terrore. In un entusiasmo un po' anarchico, spesso mescolato ad aspirazioni religiose, non pochi giovani tedeschi istruiti fanno appello all'ideale bolscevico. Anche a coloro che sono estranei all'attività politica, «l'anima "vasta e umana"» della nazione russa appare come la fonte del rinnovamento della Germania e dell'Europa. La gioventù tedesca abbandona Goethe e Friedrich Nietzsche e trova il suo «grande eroe letterario» in Dostoevskij. Curtius fa presente come anche Hermann Hesse constati con inquietudine la conversione letteraria dei giovani tedeschi: egli vede la poesia del suo tempo imitare Dostoevskij con risultati peraltro «infantili» e teme che l'ideale dei Karamazov («vecchio ideale asiatico intriso d'occultismo») divenga poco a poco il faro intellettuale d'Europa tendendo a «inghiottire lo spirito occidentale». Hesse chiama questo processo «la rovina dell'Occidente» e scorge in esso l'abbandono di solidi valori morali a vantaggio di una mentalità che «ammette tutto e concepisce tutto il possibile: nuova, pericolosa, terribile sovranità».⁶²

Nell'articolo del 1920 Curtius prosegue il suo ragionamento affermando che la cultura europea sia in grado di dialogare con le culture degli altri continenti e persino con quella russa.⁶³ Da questo confronto franco e aperto lo spirito europeo e lo spirito tedesco

⁶¹ Ivi, p. 893.

⁶² Ivi, p. 894; H. Hesse, *Die Brüder Karamasoff oder der Untergang Europas*, «Neue Rundschau», 31, 1920, pp. 376–388. Nicholas Stargardt spiega con quanta intensità fosse avvertita dai *Bildungsbürger* tedeschi la contrapposizione fra Europa e Oriente. La Germania era vista come l'unico campione dell'Occidente europeo contro l'Asia, come il difensore della cultura dell'individuo contro la rozza energia delle masse. Questi *Bildungsbürger* avevano letto in profondità i classici russi, specialmente Dostoevskij, e ne avevano tratto un'idea «semplice e collettiva» dell'anima e della psicologia nazionale russa. Negli autori tedeschi invece essi trovavano l'idea di una individualità eticamente ed esteticamente definita (N. Stargardt, *The Troubled Patriot: German Innerlichkeit in World War II*, in «German History», 28, 2010, pp. 326–342, qui p. 336).

⁶³ Nel 1934 Curtius illustrerà in che modo anche Dostoevskij possa essere apprezzato attraverso una visione umanistica (e pertanto occidentale). All'«Umanesimo cristiano» di Ivanov infatti «è dato riconoscere anche ciò che ne appare più lontano e straniero quale rinnovamento dell'antico: in Dostoevskij la tragedia antica, in Nikolaj Gogol' il coro di Aristofane». L'Umanesimo cristiano di Ivanov non è una costruzione basata sull'ordine e sulla ragione (come invece nel caso di Erasmo o dei gesuiti o del concilio di Trento), «bensì Anamnesis e cioè ricupero e risveglio di un sapere originario intorno alle iniziazioni e ai misteri dei padri» (E. R. Curtius, *Venceslao Ivanov*, in «Il Convegno», 15 (12), 1934, pp. 270 s., qui pp. 270 s.). Curtius vede in Ivanov quella dimensione di «iniziazione» a cui l'Umanesimo degli ultimi secoli ha rinunciato condannandosi in questo modo al tramonto. Iniziazione significa per Curtius contatto con la dimensione metafisica, mistica, misteriosa e misterica della vita e dell'universo. Nietzsche e Stefan George hanno tentato di ridare vita a una dimensione pagana di iniziazione e mistero, ma hanno ottenuto solo risultati artificiali, fallaci e inautentici; mentre «Ivanov ha ritrovate e riconosciute le iniziazioni autentiche

possono solo trarre giovamento. A partire dall'inizio del XX secolo Curtius constata una progressiva apertura dell'Europa alle altre culture. È per lui evidente che l'Europa abbia cessato di regnare sullo sviluppo della civiltà (*civilisation*) e di essere il teatro decisivo della storia universale.⁶⁴ I primi dubbi sul valore preminente della cultura europea hanno ricevuto una terribile conferma «nella recente catastrofe, frutto di questa cultura tanto vantata: la guerra universale».⁶⁵ Con la guerra russo-giapponese penetrano «nella storia» in modo consistente elementi culturali provenienti dall'Asia. L'Oriente (India e Cina soprattutto) escono dal loro «sonno millenario» e sono attraversate da un profondo fermento intellettuale e politico. Curtius dice di rifarsi alle considerazioni storiche e filosofiche di Max Scheler, che già durante la guerra esprime il desiderio che l'Europa «cessi alla fine di prendere il proprio pensiero come pensiero universale». Scheler ritiene che si tratti di un processo già in atto in grado di fornire nuove prospettive spirituali all'umanità: «essa si avvicina, l'ora più misteriosa che cela nel suo seno l'avvenire dell'umanità, l'ora in cui l'Europa e l'Asia affronteranno una discussione sui principi che costituiscono i fondamenti della loro vita religiosa e metafisica».⁶⁶

Il giudizio di Curtius di fronte a questa apertura dell'Europa al mondo è fondamentalmente positivo, a patto però che gli europei non rinuncino al loro profilo culturale e alla loro tradizione. Non è possibile infatti negare se stessi, cioè la storia e la tradizione che gli europei hanno condiviso e condividono insieme. A Curtius preme che siano salvaguardate quelle che di fatto sono le basi spirituali comuni dell'Europa occidentale, e possono essere tali solo quei beni che nel corso dei secoli si sono presentati come sufficientemente vasti e pervasivi da abbracciare in sé tutta la molteplicità e varietà

e ha sopravestito con esse l'Umanesimo. Il suo Umanesimo è gnostico o sofiotico». L'Umanesimo cristiano di Ivanov entra in contatto con gli aspetti nascosti e non manifesti del cosmo, accessibili solo a coloro che intraprendono il percorso di iniziazione. Attraverso i secoli «una strada sotterranea e infrastorica» mantiene vivo il collegamento tra «Umanesimo e Cristianesimo, la Bibbia e l'orfismo». Questa strada però è caduta in oblio perché il Cristianesimo ha rinunciato alla tradizione «intima» e all'«*intellectus spiritualis*» in nome di una «tradizione esteriore» (ivi, p. 271).

⁶⁴ E. R. Curtius, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, cit., p. 890.

⁶⁵ Anche in Francia alcuni pensatori constatano la crisi dello spirito europeo. Curtius rimanda all'«importante» articolo di Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, in «Nouvelle Revue Française», 6, 1919, pp. 321-337 (E. R. Curtius, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, cit., p. 893 n. 2).

⁶⁶ M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1916, p. 363; Curtius raccomanda di vedere nello stesso volume anche il capitolo su «Christianisme oriental et le Christianisme occidental» (E. R. Curtius, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, cit., p. 891 n. 1).

della cultura europea, e cioè il Cristianesimo e la tradizione culturale che ha la sua origine nell'Antichità classica. Non ha senso pensare di alimentare il rinnovamento dell'Europa attraverso tradizioni spirituali più limitate e circoscritte, come vorrebbe fare Martin Buber proponendo la mistica chassidica quale propulsore di un nuovo spirito europeo. Simili orientamenti intellettuali infatti non potrebbero mai rappresentare un linguaggio comune per un universo così articolato e differenziato come quello occidentale.⁶⁷

⁶⁷ Buber cerca nella mistica chassidica gli elementi di un rinnovamento dell'ebraismo. Curtius però ritiene che egli ne sopravvaluti esageratamente l'importanza, nel momento in cui arriva a individuare nel chassidismo il cammino che dovrebbe condurre a una rinascita completa dello spirito occidentale (ivi, p. 891). Anche se fosse corretto sostenere, come alcuni fanno, che un'affinità profonda collega la dottrina chassidica alla metafisica di Henri Bergson, ciò non costituisce affatto per Curtius una giustificazione sufficiente e convincente «della missione della razza ebraica nei confronti dell'Europa moderna». Curtius ribadisce che non l'ebraismo, ma il Cristianesimo è e rimane la religione dell'Occidente, «e se l'Europa si trova alla vigilia di una rinascita religiosa, non è nella sfera stretta di una setta ebraica oggi dimenticata che questo movimento attingerà la sua forza, ma alle fonti abbondanti della tradizione cristiana». Curtius ritiene che voler subordinare il Cristianesimo all'idea ebraica sia una «pretesa» dettata da «un nazionalismo eccessivo». Ricorda che per Scheler il contatto tra la metafisica religiosa dell'Asia e quella dell'Europa può operarsi solo sul terreno della chiesa cattolica, che «per la sua origine e per il suo stesso principio» costituisce un «ponte naturale» (come Scheler dimostra «in modo convincente») tra la spiritualità religiosa dei due continenti (ivi, pp. 891 s.).

Il carteggio tra Ernst Robert Curtius e Friedrich Gundolf

«Auspichiamo che la nobiltà di sangue e di spirito dell'Ebraismo di lingua tedesca si riconosca nella cultura tedesca aristocratica. Ciò non dovrebbe essere impossibile e Gundolf ne offre un grande esempio».¹ Con queste parole Curtius propone l'ebreo Friedrich Gundolf, docente di germanistica a Heidelberg, come figura antitetica agli *abgefallene Juden*.² Gundolf è tra le figure più vicine a Stefan George, una delle voci ufficiali del suo circolo, di cui il giovane Curtius vorrebbe fare parte.³

¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 85.

² Con questa espressione Curtius indica gli ebrei che hanno abbandonato ogni forma di fede nei valori plurisecolari o trascendenti, come l'Ebraismo, il Cristianesimo, l'Umanesimo e il *Deutschtum*. La studiosa Ann Goldberg sottolinea che Gundolf rappresenta un esempio di riuscita assimilazione attraverso la *Bildung* (A. Goldberg, *The Black Jew with the Blond Heart: Friedrich Gundolf, Elisabeth Salomon, and Conservative Bohemianism in Weimar Germany*, in «The Journal of Modern History», 79, 2007, pp. 306-334, qui p. 322).

³ René Wellek colloca il profilo culturale di Gundolf completamente nell'alveo del discepolato di George (R. Wellek, *The Literary Criticism of Friedrich Gundolf*, in «Contemporary Literature», 9, 1968, pp. 394-405, qui p. 404). Osserva che George instaura nel suo circolo un regime profondamente antidemocratico e ritiene che il poeta vada visto nel contesto dell'estetismo tardo ottocentesco (il medesimo dei gesti aristocratici di Mallarmé) e dell'esaltazione nietzschiana del superuomo. In questa prospettiva il poeta George si pone contro la grettezza culturale dell'epoca guglielmina, contro il dominio del naturalismo e lo scadimento della poesia a ornamento irrilevante e consolazione sentimentale (R. Wellek, *The Literary Criticism of Friedrich Gundolf*, cit., p. 395). Goldberg ritiene che il profondo legame nei confronti di George costringa l'ebreo Gundolf ad affrontare la situazione acutamente contraddittoria di appartenere a un circolo elitario di destra soffuso di antisemitismo (benché molti suoi membri fossero di origine ebraica) (A. Goldberg, *The Black Jew with the Blond Heart: Friedrich Gundolf, Elisabeth Salomon, and Conservative Bohemianism in Weimar Germany*, cit., p. 311). Curtius apre il *Deutscher Geist in Gefahr* con una citazione di Friedrich Hölderlin (*Patmos* vv. 3 s.), il poeta che gli adepti di George ritengono il più vicino allo spirito della loro Guida. Joseph Suglia spiega che essi interpretano Hölderlin in termini marcatamente nazionalistici e in lui scorgono l'esaltazione letteraria dell'idea del sacrificio compiuto per la propria nazione. Egli è inoltre l'araldo di una Germania a venire che riesce a disfarsi del processo di occidentalizzazione (J. Suglia, *On the Nationalist Reconstruction of Hölderlin in the George Circle*, in «German Life and Letters», 55, 2002, pp. 387-397, qui pp. 387, 397) ed è il poeta più rappresentativo della nazione tedesca perché ne evoca l'essenza segreta, che consiste nel rifiuto di mostrare se stessa a coloro che le sono estranei (i «non-tedeschi») (J. Suglia, *On the Nationalist Reconstruction of Hölderlin in the George Circle*, cit., p. 389). Gundolf in particolare, nel suo libro su George (F. Gundolf, *George*, Berlin, Georg Bondi Verlag, 1920), vede in Hölderlin un annunciatore della futura grandezza poetica del Maestro (J. Suglia, *On the Nationalist Reconstruction of Hölderlin in the George Circle*, cit., pp. 391 s.).

In particolare i tratti principali della sua biografia ne fanno il contraltare del sociologo Karl Mannheim. Gundolf rappresenta un modello di piena adesione al *Deutschtum* e appartiene alla ristretta cerchia dei migliori spiriti della cultura tedesca. È nato a Darmstadt ed è dunque originario di quella particolare zona occidentale della Germania dove maggiore era stata la diffusione della cultura romana. Provengono da questa regione così aperta all'Europa latina, oltre allo stesso Curtius, anche George, Rabano Mauro e Goethe, gli ultimi due ricordati nella postfazione del *Deutscher Geist in Gefahr* come testimoni dello spirito creatore universale. In una lettera scritta a Hans Naumann tra il 1924 e il 1929 Curtius dice che «la regione “sul Reno, sul Meno e sul Neckar” è davvero unita nel segno di Goethe e deve rimanerle».⁴

Gundolf inoltre si inserisce per origine familiare nel selezionato ambiente dell'intellettualità accademica tedesca (suo padre infatti è docente di matematica). Mannheim invece è un ebreo dell'Europa dell'Est (benché nato e cresciuto come suddito asburgico),⁵ un forestiero e un esule, che riesce a conseguire dapprima una posizione di rilievo nell'università di Heidelberg e a ottenere poi nel 1929 a Francoforte la cattedra di sociologia che era stata di Franz Oppenheimer.⁶

Curtius racconta di avere incontrato Gundolf nel 1906,⁷ dal 1924 al 1929 Curtius, Gundolf e Mannheim sono colleghi all'università di Heidelberg. Golo Mann ricorda che in quegli anni vi erano anche a Heidelberg studenti dalle posizioni fortemente antisemite e che i gruppi nazionalsocialisti imponevano talvolta alle facoltà l'allontanamento di professori a loro non graditi.⁸ Dirk Hoeges riporta che nel 1930 Curtius e Mannheim sono entrambi registrati nel libro degli ospiti di Gundolf.⁹ Il 12 luglio 1931 Gundolf muore.

Lo scambio epistolare con Gundolf può contribuire alla comprensione delle ragioni che portano Curtius a sceglierlo come modello esemplare di ebreo tedesco.

⁴ Teilnachlass Hans Naumann, Universität Bonn, Kapsel 2 Signatur: NL Naumann: 1:2, lettera del 12 giugno (senza data, ma 1924-1929).

⁵ Curtius contrappone il «signorile ebraismo occidentale» all'«oppresso ebraismo orientale» (E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 84).

⁶ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 62.

⁷ E. R. Curtius, *Incontro con Stefan George*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 201-218, qui p. 201.

⁸ G. Mann, *Memorie e pensieri. Una giovinezza in Germania*, Bologna, il Mulino, 1988, qui p. 285-289.

⁹ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 23.

Il carteggio tra Ernst Robert Curtius e Friedrich Gundolf

La corrispondenza tra Curtius e Gundolf inizia nel 1908. Curtius considera Gundolf, solo di sei anni più anziano, come una guida esperta e matura. La corrispondenza tra i due è abbastanza regolare fino al marzo 1917, dopo di che le lettere diventano rarissime.¹⁰ Gundolf invia in regalo a Curtius i propri volumi: nel 1923 il *Kleist*,¹¹ nel 1927 il *Paracelso*,¹² nel 1930 le poesie¹³ e nel 1924 sostiene la chiamata a Heidelberg di Curtius.¹⁴ Dall'inizio alla fine della relazione epistolare, pur consapevole delle differenze tra di loro, Curtius rinnova la stima, la devozione e la riconoscenza per questa figura che ha avuto un'importanza decisiva e insostituibile nei suoi anni giovanili.¹⁵

Spirito immortale, sentimento religioso, dimensione divina, leggi eterne e sovrapersonali, presenza del bello e del grande nella storia: queste idee che Gundolf manifesta al giovane Curtius fanno del germanista il modello perfetto di ebreo tedesco. Curtius infatti ritrova tali valori nella riflessione del filosofo russo Vjačeslav Ivanovič Ivanov e li riconosce come soluzione della crisi tedesca.

La scoperta di Roma e lo spirito immortale

Nel 1912 Curtius si reca per la prima volta a Roma. Le vestigia dell'antica capitale ribaltano il suo ordine di valori culturali. Nelle lettere che scrive da Roma si strugge al pensiero che la magnificenza dell'antica città sia perduta per sempre. A partire da questo momento il suo percorso di conoscenza non può che essere votato alla tutela del patrimonio che Roma antica ha lasciato ai posteri: «c'è ancora *una sola* possibilità per continuare a vivere: amare ardentemente questo mondo morto e dare notizia della sua

¹⁰ Già a partire dal 1909 Curtius accenna, senza illustrarle né ora né in seguito, a divergenze, anche politiche, ma non vuole che esse compromettano il legame profondo e riverente che lo lega a Gundolf (F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*. Herausgegeben von L. Helbing und C. V. Bock, Amsterdam, Castrum Peregrini Presse, 1963, qui pp. 133 [lettera del 18.05.1909], 226 [lettera del 19.01.1913], 254 [lettera del 1.03.1916]). Constata che il tempo li ha cambiati (ivi, p. 242 [lettera del 12.01.1916]). Nonostante le vicissitudini personali e il rarefarsi della relazione epistolare permane il legame di stima (ivi, p. 281 [lettera di Gundolf del 12.11.1922]).

¹¹ Ivi, pp. 281 s. (lettera di Curtius del 18.11.1923).

¹² Ivi, p. 284 (lettera di Curtius del 15.10.1927).

¹³ Ivi, p. 284 (lettera di Curtius del 9.1.1930).

¹⁴ L. Ritter Santini, *Notizia biografica*, in E. R. Curtius, *Letteratura della letteratura*, cit., pp. 407-410, qui p. 408.

¹⁵ F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., pp. 222 (lettera del 29.09.1912), 242 s. (lettera del 12. 01. 1916).

gloria. Questo mi ha insegnato Roma». ¹⁶ Decisiva, per la valutazione della personalità culturale di Gundolf, è la risposta che invia a Curtius e che rappresenta una sorta di professione di identità culturale. Gundolf dice che Roma antica è il centro di tutta la *Bildung* d'Europa e che fin da piccolo essa è stata per lui all'origine del suo metro di giudizio e dei suoi sogni:

Comprendo bene che cosa debba significare per Lei la contemplazione del centro di tutta la viva *Bildung* d'Europa, ma ciò nonostante credo che se a Roma ci fossi io questo ribaltamento non potrebbe assumere la forma che ha per Lei. [...] io, mai così eccitato dalla dimensione nordica, fin da bambino mi sono sentito vicinissimo al mondo dei Cesari e ne ho fatto la sede delle mie valutazioni e dei miei sogni.

Egli illustra poi a Curtius la sua concezione di eternità e spirito immortale. Per Gundolf il trascorrere della storia è l'unica forma di eternità accessibile agli uomini, contemplato nell'attimo compiuto e diventato così forma. Si attinge all'eternità di ciò che è compiuto e divenuto forma, come il mondo antico ormai scomparso, solo amandolo ardentemente. Il nostro amore per l'Antichità è il modo in cui si realizza in noi l'eternità di quei secoli:

Io vivo il passare della storia che là [a Roma] così grandiosamente colpisce i sensi, quel *tragico* che così La scuote, come il senso effettivo dell'accadere, come la forma di *eternità* solamente permessa agli *uomini*, la sola accessibile. Non c'è nessuna eternità se non l'istante vivamente pieno, divenuto forma, e questo tragico delle rovine è così poco triste, come il fatto che anche noi dobbiamo morire [...]. E se noi amiamo ardentemente questo mondo tramontato, caro, non è questa la nostra forma della sua eternità [?]. ¹⁷

Che l'«amore ardente», già evocato da Curtius, sia centrale nella risposta di Gundolf, è chiaro anche dalla conclusione della lettera. Gundolf sta traducendo *Troilo e Cressida* di Shakespeare e trascrive per l'amico alcuni versi in cui Troilo si immagina il sublime piacere che gli verrà al momento dell'incontro con l'amata, un piacere ineffabile, elevatissimo, ben superiore alla sua rozza sensibilità di uomo. ¹⁸

Esiste uno spirito immortale, un assoluto, che si manifesta nelle forme compiute, come quella di Roma antica. Percepriamo chiaramente l'esistenza di questo spirito immortale proprio attraverso il sentimento del *tragico*. Tragico che non deriva dal constatare la fine irrecuperabile del mondo antico (come invece succede al giovane Curtius), ma nel riconoscere la nostra inadeguatezza di fronte all'eternità dell'attimo e

¹⁶ Ivi, pp. 208 s. (lettera di Curtius da Roma del 27.03.1912).

¹⁷ Ivi, p. 210 (lettera dell'aprile 1912).

¹⁸ Ivi, p. 211 (lettera dell'aprile 1912).

della forma compiuta. Tuttavia è proprio attraverso la percezione di questa nostra insufficienza di fronte all'eternità che entriamo in contatto con lo spirito immortale. Pertanto lo sconvolgimento avvertito da Curtius è, agli occhi di Gundolf, un'esperienza positiva, è il presente che lo scuote, che fa sì che un assoluto eterno (in questo caso la forma compiuta di Roma) entri in un relativo (l'esperienza di Curtius al cospetto delle rovine) e lo «faccia saltare in aria»:

Che oggi una miserabile stirpe di formiche viva su questo mondo gigantesco non rappresenta affatto un'interruzione nello spirito immortale: esso non sarebbe immortale se non ne facessimo esperienza, e non ci è lecito, proprio al cospetto del compiuto, misurare il presagio di questa grandezza con i nostri desideri e la nostra debolezza: se avvertiamo il tragico, ciò accade perché esso è dovuto alla nostra caducità, non a quella di Roma: siamo limitati; si tratta cioè di un tragico che noi coloriamo storicamente, ma è lo stesso che sopravviene quando un relativo è riempito da un assoluto ed è fatto saltare in aria: il dialogo di Faust con lo spirito della terra. Ma noi, uomini grandi o piccoli, nella misura in cui siamo solo *spirituali*, cioè pieni di Dio, diventiamo sicuri della presenza del divino non altrimenti che attraverso questa lotta della nostra parte stretta, mortale, informe con l'intero e il compiuto della rivelazione: Roma, la primavera, l'Eros – sono solo forme diverse di un'esistenza eterna e i nostri organi non sono forti abbastanza per accoglierla o per trattenerla interamente. Ma ciò che Lei adesso interpreta come il tragico di un irrecuperabile è solo l'antico tragico dell'irraggiungibile, che anche quegli stessi antichi giganti avvertivano, almeno all'apice della loro cultura: Eschilo e Platone, Alessandro, Scipione, Cesare e Marco Aurelio: οἶοι νῦν βροτοί εισί, eterno sospiro il quale attribuisce al tempo ciò che appartiene allo spazio spirituale e morale. Pertanto Lei non lamenta la caduta, ma si rallegra che il presente La scuota. E dallo "spostamento d'accento" io mi aspetto salvezza per Lei e per noi, come da una fortificante catarsi.¹⁹

Già i più grandi fra gli antichi si erano avvicinati all'irraggiungibile attraverso il sentimento del tragico. La nostra dimensione di eternità si fa palese nel momento in cui il presente ci colpisce permettendoci di avvertire la nostra inadeguatezza e Gundolf considera questa scossa del presente uno strumento di salvezza per gli uomini.

Nel 1913 Gundolf compie a sua volta un viaggio in Italia. A Roma egli si rende conto che il grande e il bello non sono solo un'astrazione dello spirito, ma anche realtà concrete: «ma che il *grande* e il *bello*, come potenze assolute, non siano solo concetti, ideali, principi, obiettivi, stati d'animo, ma appunto realtà corporee, io lo avverto in questo luogo e mi rallegro anche di avvertirlo nel Suo stesso modo ...».²⁰

Nella elezione di Gundolf a opposto degli *abgefallene Juden* è certo determinante il suo invito a non fare dei limiti umani la misura della conoscenza.²¹ Gundolf ribadisce la presenza sempre attuale di un eterno assoluto, di uno spirito immortale, di cui Roma

¹⁹ Ivi, pp. 210 s. (lettera dell'aprile 1912).

²⁰ Ivi, p. 229 (lettera di Gundolf da Roma del 10.11.1913).

²¹ Cfr. ivi, pp. 210 s. (lettera dell'aprile 1912).

antica è una delle manifestazioni. Proprio perché gli uomini, attraverso il senso della propria limitatezza, avvertono questo spirito immortale, non è loro lecito assumere la caducità e la non-forma dell'esistenza mortale a misura dell'universo, della cui eternità hanno pure esperienza. È chiaro che questo atteggiamento è ben lontano da quello di Mannheim e degli intellettuali a lui affini, che, per dirla in estrema sintesi, non si appellano certo a leggi eterne, ma pongono in discussione qualunque dato acquisito e delle volubili circostanze dell'esistenza fanno l'unico orizzonte della propria ricerca scientifica. Nel 1911 Gundolf conclude il suo articolo *Wesen und Beziehung* affermando che gli uomini si suddividono fra chi crede e crede nell'assoluto, e chi non crede e concepisce il mondo in termini di relatività: «L'unico tema della storia è, dopo Goethe, la lotta tra credere e non credere: essa è oggi entrata in una nuova fase come lotta tra l'assoluto e il relativo».²²

Gundolf indica a Curtius la *Storia della Riforma* di Leopold von Ranke come modello esemplare di storiografia e analisi della società. Ranke sa inquadrare la ricerca scientifica nella prospettiva dello spirito immortale, è superiore a tutti gli altri studiosi di ambienti culturali, società e stato e riesce a individuare, attraverso la riflessione scientifica, quelle leggi eterne, e quindi divine, seguendo le quali si svolge la storia del genere umano. Gundolf definisce questo atteggiamento scientifico di Ranke «religioso» (a sua volta Curtius nel quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* proporrà l'«Umanesimo religioso»):

È il tipo di storia della cultura più spirituale e più universale che io conosca. Breysig e Lamprecht sono scialbi empirici e carrettieri accanto a questa sovrana penetrazione delle forze fondamentali che generano lo stato, la cultura, la società, la personalità, le quali appunto – e proprio in questo è il vantaggio “scientifico” di Ranke – sono di origine e natura divina. Dal momento che appunto Dio è anche una realtà, un fatto scientifico, Ranke dispone di un terreno saldo dove [invece] tutti gli storici di *milieu* e relazioni hanno un buco o una menzogna! Di quale superiore sicurezza egli può disporre, semplicemente grazie a questo fondamentale sentimento religioso!²³

Altrettanto determinante nell'elezione di Gundolf a modello è la sua scelta dell'«amore ardente» come strumento di conoscenza e di adesione allo spirito immortale. È chiaro che appellarsi all'amore ardente significa fare proprio un atteggiamento dalla

²² F. Gundolf, *Wesen und Beziehung*, in Id., *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte*. Herausgegeben von V. A. Schmitz und F. Martini, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1980, pp. 150-175, qui p. 175.

²³ F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., p. 196 (lettera del 8 maggio 1911).

forte componente irrazionale e anche mistica. L'idea dell'amore ardente è ribadita nel quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* come unica forma di accesso possibile all'Umanesimo nel XX secolo. È sbagliato pensare di alimentare l'Umanesimo attraverso argomentazioni fondate sull'utilità o la convenienza. L'Umanesimo può tornare a essere sorgente di vita solo attraverso l'ardore e l'entusiasmo di chi lo ama in sé e per sé, senza bisogno di giustificarsi o di convincere gli altri. Dalla tensione dell'eros scaturisce il processo di conoscenza, che a sua volta si fa nutrimento dell'amore. Curtius ritiene che eros e conoscenza si alimentino a vicenda e siano inscindibili.²⁴ L'Umanesimo vissuto in questa adesione amorosa è l'unica via a disposizione degli uomini per realizzare quello che Brunetto Latini aveva saputo insegnare al suo discepolo Dante, e cioè «come l'uomo s'eterna».²⁵

Le idee che Gundolf gli aveva trasmesso venti anni prima mantengono per Curtius validità esemplare. Egli le ritrova nel pensiero del filosofo russo Vjačeslav Ivanovič Ivanov e le propone come soluzione alla crisi tedesca.

Ivanov trova nella fede in un assoluto, in dio, la via della libertà interiore. Egli ritiene che l'assoluto sia superiore alla cultura, nel senso che non deriva da essa, non è un suo prodotto, ma la sovrasta, ne è al di sopra. La cultura affrontata senza questa fede nel divino diventa solo un mondo ripiegato in sé stesso e per questo costrittivo e sterile. La modernità ha escluso dio dal proprio orizzonte rinchiudendosi nel perimetro dell'esistenza materiale degli uomini. In una simile condizione di limitatezza non vi può essere libertà interiore ma solo assoggettamento alla cultura:

“È la fede nell'assoluto (e l'assoluto non è cultura) a determinare la nostra libertà interiore (che è la vera vita) o il nostro assoggettamento interiore attraverso la cultura, la quale in linea di principio è ormai da lungo tempo senza Dio per il fatto di avere chiuso l'uomo in se stesso (come Kant ha definitivamente proclamato) [...]. Al contrario vivere in Dio significa non vivere più solamente nella cultura umana (che è relativa), ma proiettarsi oltre nella libertà con una parte della propria natura”.²⁶

Tuttavia la conclusione di Ivanov, e con lui di Curtius, non implica un rifiuto della cultura, ma al contrario una sua elevazione a veicolo con il quale avvicinarsi all'amore e all'assoluto: «Per me invece essa è una scala verso l'eros e una gerarchia della venerazione».²⁷ La cultura degli uomini, inevitabilmente relativa, ci trasmette in eredità

²⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 106 sgg., 116.

²⁵ Ivi, p. 109.

²⁶ Ivi, pp. 117 s.

²⁷ Ivi, p. 116.

tutte le benedizioni ottenute per noi dai nostri padri. Compito degli uomini pertanto è quello di amare i beni spirituali ricevuti dalle generazioni passate per arrivare, attraverso di essi e attraverso l'«unico spirito umano», all'esperienza dell'assoluto che trascende la nostra umanità e la nostra storia:

“[La cultura] ha in sé invece qualcosa di veramente santificato: è la memoria non solo della forma terrena ed esteriore dei padri, ma anche delle benedizioni da loro ottenute. Una memoria viva, eterna, che non muore in quelli che diventano partecipi di queste benedizioni! Poiché furono date dai padri ai loro più lontani discendenti, e non svanirà neanche uno iota dei segni, un tempo nuovi, impressi nelle tavole dell'*unico* spirito umano”.²⁸

Legge sovraperpersonale, fede, devozione, radicamento

Il legame con Gundolf e la lettura dei suoi scritti contribuiscono a un atteggiamento spirituale che Curtius maturerà nel corso del tempo e applicherà nel *Deutscher Geist in Gefahr* all'idea di *Deutschtum* e di Umanesimo. Esso ha la sua radice nell'atmosfera del cenacolo di George, riflessa negli scritti di Gundolf *Gefolgschaft und Jüngertum* e *Das Bild Georges*.²⁹ Il giovane Curtius ripete spesso a Gundolf che l'incontro con il Maestro rappresenta per lui una grande fonte di ispirazione e l'inizio di una vita nuova³⁰ e gli svela quanto sia fondamentale «la figura del dominatore e il miracolo del servire». ³¹

Cardine di questo atteggiamento spirituale è la fede, il credere cioè alla grandezza dello spirito immortale, alle leggi sovraperpersonali che accompagnano il corso della storia e a un ideale di elevatezza morale.³² Curtius, ventitreenne, si riconosce nelle idee illustrate nel saggio *Gefolgschaft und Jüngertum*, vi scopre una condotta dello spirito fatta di silenzio, fedeltà e «santi valori sovraperpersonali» di fronte ai quali porsi in un atteggiamento di riverenza («io mi inchino»):

²⁸ Ivi, p. 118.

²⁹ F. Gundolf, *Gefolgschaft und Jüngertum*, in «Blätter für die Kunst», vol. 8, 1908/1909, pp. 106-112; F. Gundolf, *Das Bild Georges*, in «Jahrbuch für die geistige Bewegung», vol. 1, 1910, pp. 19-42.

³⁰ F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., pp. 237 s. (lettera del 21.11.1914).

³¹ Ivi, p. 159 (lettera del 8.04.1910).

³² Ivi, pp. 151 (lettera di Curtius del 17.03.1910), 222 (lettera di Curtius del 29.09.1912), 248 (lettera di Curtius del 1.02. 1916).

“Castità rigorosa, silenzio, fedeltà, virilità e tutte le forze che vengono dal rinunciare e dal servire”, l’atmosfera di queste parole è quella in cui io cerco di vivere, e poiché Lei trova queste parole, io riconosco nel loro splendore che Lei individua in sé gli stessi grandi e santi valori sovraperpersonali davanti ai quali io mi inchino.³³

La fede rende «santa» la vita, implica devozione e riverenza di fronte allo spirito e ai «santi» valori della *Bildung* tedesca, permette l’accesso a un «terreno sicuro» in cui radicarsi, conferisce solidità al percorso dell’esistenza:

Ciò che non ho trovato nella realtà che mi circonda, Lei me l’ha posto davanti agli occhi: la profonda devozione di un uomo che segue fedele e riverente il suo genio, non confuso e non contaminato dal rumore della strada e dalle grida del giorno. Nella lacerata e debole *Bildung* tedesca del nostro tempo ho trovato per la prima volta un uomo che custodisce la santa eredità con puro senso di venerazione e nello stesso tempo mostra la via verso il futuro. In tal modo mi è indicata l’unica posizione sul campo di battaglia della nostra esistenza spirituale dove posso e so rimanere. Nella nebulosa mancanza di forma di un mondo anarchico, attraverso di Lei mi sono mostrate linee precise, cammino ora su un terreno sicuro e vedo montagne e pianure – condizioni fondamentali di una virile, fruttuosa attività.³⁴

Al profilo spirituale di Gundolf si contrappone quello manifestato da Victor Hugo nel suo libro su William Shakespeare. Curtius dice che Victor Hugo non conosce il senso della devozione, del rango e della gerarchia nell’ambito delle eccellenze artistiche e intellettuali. Goethe invece nutre una grande devozione e riverenza per quella dimensione che chiama il divino: «di fatto Hugo non conosce devozione, come Wagner; e in questo modo anche il più grande perde la giusta valutazione dell’essenza delle cose ed esce dal ciclo delle silenziose leggi eterne».³⁵

Nel *Deutscher Geist* Curtius fa suo il concetto di fede enunciato da Ivanov nelle lettere al filosofo Mikhail Gershenzon: fede è rinuncia al «peccato originale della cultura» e adesione a una dimensione assoluta e trascendente. La cultura infatti è l’espressione degli aspetti materiali, caduchi e volubili della esistenza. La vera libertà spirituale pertanto può reggersi solo attraverso la fede in valori assoluti e trascendenti:³⁶

³³ Ivi, p. 133 (lettera del 18.05.1909), cfr. anche p. 248 (lettera di Curtius del 1.02.1916).

³⁴ Ivi, p. 137 (lettera di Curtius del 2.10.1909); grazie a Gundolf, Curtius ha trovato «il solido terreno in cui porre le sue radici» (ivi, p. 159 [lettera di Curtius del 8.04.1910]); per l’appartenenza a «una patria spirituale» e a «una comunità» cfr. ivi, p. 180 (lettera di Curtius del novembre 1910).

³⁵ Ivi, p. 273 (lettera del 12.01.1917); sulla riverenza nei confronti della tradizione culturale, vista come strumento per non abbassare il livello delle scuole tedesche cfr. E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 20.

³⁶ Ivi, pp. 111 sgg.

Per questo motivo anche l'Umanesimo è custodito male se lo si riduce solo a una ideologia della cultura. Essa non potrà mai conferirgli forza stimolante. Vi è un senso profondo nel fatto che l'apologeta russo dell'Umanesimo, che abbiamo ascoltato, conduca il suo ragionamento fino ai misteri e alla rivelazione divina; vi è la fede che l'uomo senza dèi o senza Dio non possa essere uomo in senso pieno e che le cose celesti e quelle terrene formino un legame inscindibile.³⁷

Ne consegue, a parere di Curtius, che l'unica forma possibile di Umanesimo vivo e creativo è quella dell'«Umanesimo religioso», con il quale egli intende l'adesione ai valori della tradizione culturale europea intesi come veicolo di accesso all'assoluto trascendente. Anche se l'anelito religioso non è in sé e per sé vincolato al Cristianesimo e si è manifestato storicamente in forme molto diverse, tuttavia ricopre un'importanza particolare la tensione fra il modello umano dell'Antichità e lo spirito del Cristianesimo neotestamentario. Umanisti come Ambrogio, Agostino, Girolamo hanno reso possibile la nascita della nuova umanità romano-germanica-cristiana, che costituisce il nucleo della nostra cultura europea. A parere di Curtius è sbagliato che il razionalismo scettico e materialistico cerchi di soffocare la tensione tra umano e divino, che invece andrebbe costantemente alimentata adottando un atteggiamento di fede e riconoscendo definitivamente i valori divini e trascendenti che accompagnano la storia degli uomini, così come accadeva nella tarda antichità romana, nel Medioevo e anche nel Rinascimento (sia nelle sue manifestazioni venate di paganesimo sia in quelle più materialistiche che non hanno però mai escluso il contatto con la spiritualità della chiesa). Dalla medesima fede in Dio o negli dèi era animato il «politeista» e «panteista» Goethe e solo nel XIX secolo si sono avute certe forme di Umanesimo materialista prive di fede nell'assoluto e di esperienza religiosa:

Il legame tra Umanesimo e fede religiosa si è manifestato storicamente in cento forme diverse. Lo troviamo in Girolamo e in Agostino, in Abelardo e in Erasmo, in Montaigne e in Francesco di Sales, in Fénelon e in Goethe; infine nella sua ultima delicata manifestazione, in Walter Pater. Nel Rinascimento sono certo esistite varietà liberali e scettiche dell'Umanesimo, ma hanno sempre trovato l'aggancio con la chiesa e le forze religiose. Solo nel XIX secolo appare in alcuni momenti un Umanesimo consapevolmente agnostico o materialistico. Ma sono i prodotti dello sfacelo. È l'Umanesimo della decadenza. Anche il paganesimo del Rinascimento, anche il neopaganesimo di Goethe restano ancora *all'interno* della tensione, che da Agostino e Girolamo forma la sintesi culturale antica e cristiana, romano-germanica dell'europeismo. Questa tensione risale al nuovo testamento, alla filosofia paolina della storia, che se conosce la fede cristiana come “stoltezza per i pagani”, accoglie tuttavia il concetto greco di umanità per innalzarlo alla

³⁷ Ivi, p. 120.

sfera del divino. È una tensione che può risolversi in intimissima fusione, ma anche trasformarsi in dolorosa ostilità. Qualcosa non funziona dove essa non è più percepita.³⁸

Curtius trova nel *Goethe* di Gundolf un'ampia riflessione sull'incontro fra pensiero greco e Cristianesimo e in essa riconosce lo scioglimento della tensione che fino ad allora aveva investito la sua vita «privata» e scientifica.³⁹ La convergenza di Antichità e Cristianesimo rappresenta una grande legge eterna dell'universo, un «mistero orfico», una dimensione mistica che tuttavia non rimane confinata all'astrattezza delle idee, ma si cala nel mondo razionale dell'esperienza umana e si trasforma in anelito verso l'armonia:

Di fronte a questo capitolo⁴⁰ nessuno fra i Suoi lettori è forse più preparato di me e più carico di nostalgia. Ciò di cui Lei parla, la tensione fra entrambi i principi dominanti della nostra tradizione religiosa, è la medesima che incalza il mio essere “privato” “da quando io mi ricordo di una mia propria vita”.⁴¹ E ciò che Lei qui afferma, che la greicità e la cristianità non si escludono spiritualmente, rappresenta – non in quanto constatazione teorica ma in quanto intima comprensione di se stessi e del mondo – il suolo sul quale io devo erigere la mia vita. Se si fa davvero esperienza di questo convergere di rivelazione “greca” e “cristiana”, si tocca molto da vicino un grande mistero orfico. Da questa esperienza derivano benedizione e grande pace. Calata verso il basso, nello strato della vera umanità e dell'attività umana della ragione, questa esperienza mistica si dispiega come ricerca dell'armonia; poeticamente come lode innodica del cosmo (Linceo).⁴²

Curtius definisce l'incontro della cultura classica con lo spirito cristiano nel capitolo 5 del *Deutscher Geist in Gefahr* facendo ricorso all'idea di «mistero» e alla riflessione di Ivanov. Questi ritiene che la cultura, tramandata attraverso la memoria, rappresenti un percorso di «iniziazione» alle «benedizioni» ottenute per noi da chi ci ha preceduto nella storia.⁴³ Il termine iniziazione è utilizzato da Ivanov in senso religioso, come fase di preparazione e ingresso in una dimensione sacra, trascendente la realtà e pertanto anche misterica, a cui si lega inoltre il concetto di iniziativa, ripreso dalla sfera giuridica per indicare l'avvio di una nuova intrapresa. L'iniziazione ai misteri dello spirito immortale, realizzata attraverso l'esperienza della cultura tramandataci dai padri, fornisce agli uomini la forza propulsiva per la creazione di nuovi orizzonti umani e spirituali.⁴⁴

³⁸ Ivi, pp. 120 s., cfr. anche p. 125.

³⁹ F. Gundolf, *Goethe*, Berlin, Georg Bondi Verlag, 1916.

⁴⁰ Curtius intende il capitolo “Die grossen Balladen”, pp. 504-513.

⁴¹ Citazione da S. George, *Der Stern des Bundes*, Berlin, Georg Bondi Verlag, 1914, p. 19.

⁴² F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., pp. 261 s. (lettera del 2.10.1916).

⁴³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 118 s.

⁴⁴ Ivi, pp. 118 sgg.

Iniziazione e iniziativa – la parola dei culti misterici e quella del diritto pubblico – risalgono alla medesima radice latina, che significa inizio e ingresso. L'umanista e mistico russo, di cui seguiamo il pensiero, è pertanto ben autorizzato a ricordarsi di questa origine comune e a dedurre che la tradizione umanistica, nella quale ci troviamo, deve essere non solo un monumento della memoria, ma anche la norma di un nuovo inizio e di un nuovo preludio.⁴⁵

Alla «volontà e fede umanistica»⁴⁶ Curtius affianca la «duplice fede» nello spirito universale e nella Germania, che è presentata all'inizio del *Deutscher Geist in Gefahr* come il fulcro e il presupposto di tutto il volume.⁴⁷ «La fede salda e tranquilla nella Germania e nella missione tedesca» significa per Curtius «adesione e fedele promessa al nostro popolo, al suo suolo, alla sua lingua, al suo regno», proiettata tuttavia nell'orizzonte dell'unico spirito universale, che è la sola forza capace di fecondare le esistenze mortali e di alimentarne la vita spirituale.⁴⁸

Giudizi letterari

Curtius e Gundolf discutono spesso di letteratura nelle loro lettere. Può essere interessante isolare il parere di Gundolf su Goethe e su Honoré de Balzac.

Nel quarto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* dedicato alla sociologia, Curtius indica in Balzac un grande studioso, in grado di investigare e rappresentare la società con la passione dell'amore e gli strumenti della poesia.⁴⁹ Affine a questo giudizio è quello espresso da Gundolf, per il quale il vero protagonista nei romanzi di Balzac è l'ambiente borghese e i veri attori non sono gli individui, ma le cose che li attorniano e che ne determinano le azioni e i pensieri:

Dove egli è creativo è nella rappresentazione dell'ambiente, dell'apparato moderno – in breve dell'elemento atmosferico o meccanico che contribuisce a fare l'uomo moderno – piuttosto che nella rappresentazione degli uomini stessi: ciò deriva dal fatto che in Balzac l'uomo è una creatura totalmente passiva, riproduttiva, condizionata, sospinta, aizzata, allevata... (l'opposto rispetto a Shakespeare), in breve egli delinea un mondo. *Egli* delinea il mondo in cui le cose valgono più degli *uomini*, possono, vivono, fanno di più degli uomini, in breve, l'epos del mondo *moderno*, dove gli uomini sono creature delle cose (cose nel senso più ampio, apparati, ma anche idee isolate, lo stato, la nazione).⁵⁰

⁴⁵ Ivi, p. 123.

⁴⁶ Ivi, pp. 128 s.

⁴⁷ Ivi, p. 10.

⁴⁸ Ivi, p. 131.

⁴⁹ Ivi, p. 83.

⁵⁰ F. Gundolf, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, cit., p. 220 (lettera del luglio 1912).

Al giovane Curtius non piacciono l'estrema asciuttezza e l'oggettività presenti nell'epistolario di Goethe e Friedrich Schiller e in numerose altre pagine di Goethe. Non gli piace l'idea di un'arte legata a un oggetto, a uno schema e a limiti ben determinati⁵¹ e neppure il gusto per la registrazione austera e diretta delle cose utilizzata da Goethe nel *Viaggio in Svizzera*.⁵² Gundolf invece apprezza l'atteggiamento organizzativo e pragmatico del Goethe di quell'epoca, inquadrandolo proprio nei limiti e nelle ingenuità del razionalismo del suo tempo. In questo modo di scrivere e di vivere scorge un pudore e un contegno preziosi, unici nella letteratura tedesca, e l'esplicita volontà pedagogica di Goethe e Schiller rivolta ai propri contemporanei. Ma la via da essi indicata, cioè la nuda realtà degli oggetti e l'individuazione dei limiti della fattibilità artistica, a parere di Gundolf non ha sortito effetti nella letteratura loro contemporanea e posteriore:

Non condivido affatto la Sua animosità contro i documenti dell'epoca di Goethe e Schiller. Rispetto al vago esercizio della poesia sentimentale o spirituale del tempo, quel serio, anche se talora forzato, porre limiti e stabilire doveri e misure (non importa quanto condizionato temporalmente) ha un alto valore *pedagogico*, se pure non generalmente valido: Goethe e Schiller sapevano da sé quanto il loro sforzo doveva essere relativo e ciò che sempre mi incanta nelle loro lettere è quello spirito di oggettività casta e austera come non si è più ripetuto nella nostra letteratura. Consideri che cosa significhi vivere solo di oggetti, se li si può umanizzare così. La medesima cosa vale per gli appunti svizzeri di Goethe.⁵³

La diffidenza verso una sensibilità artistica così severa ed essenziale torna nel *Deutscher Geist in Gefahr*. Curtius infatti sostiene che l'estetica classicistica abbia trascurato in modo eccessivo gli aspetti più impetuosi e istintivi dell'esistenza. Proprio a causa di questa rinuncia essi sono poi esplosi nel corso del XIX secolo in una preoccupante ondata di irrazionalismo.⁵⁴

⁵¹ Ivi, p. 188 (lettera della primavera 1911).

⁵² Ivi, pp. 191 s. (lettera della primavera 1911).

⁵³ Ivi, pp. 192 s. (lettera della primavera 1911), cfr. anche pp. 189 s. (lettera della primavera 1911).

⁵⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 13 s.

Hans Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*

Nel 1932 Naumann, germanista e collega di Curtius all'università di Bonn, pubblica il volume *Deutsche Nation in Gefahr* come risposta al *Deutscher Geist in Gefahr*. L'accesa reazione di Naumann allo scritto di Curtius si rivela tanto più significativa se si tiene presente che egli è un convinto sostenitore del partito nazionalsocialista, di cui entra a far parte ufficialmente il 1 maggio 1933. Le idee che egli oppone al *Deutscher Geist in Gefahr* dimostrano la grande ostilità che il partito nutre nei confronti di questa opera e del suo autore. Wolfgang Jacobeit e Leonore Scholze-Irrlitz sottolineano il fatto che in *Deutsche Nation in Gefahr* Naumann veda nel sistema statale fascista il promotore della rinascita delle virtù germaniche custodite nel popolo tedesco; egli si augura che Hitler e il partito nazista possano dare nuovo vigore all'idea di obbedienza e unire il pensiero nazionale e sociale abbandonando le strade sbagliate del passato e indicando una via per la salvezza della nazione.¹ Nel 1932 Naumann sottoscrive sul «Völkischer Beobachter» insieme ad altri professori un appello (*Tübinger Aufruf*) in cui si invita la borghesia colta a votare per il partito nazista in nome del risanamento della vita pubblica e della salvezza del carattere nazionale tedesco. Naumann rimane uno zelante e convinto nazionalsocialista anche negli anni successivi, quando cade in disgrazia per aver polemizzato contro la revoca del dottorato a Thomas Mann e la rimozione di Karl Barth dalla cattedra di teologia a Bonn e per la sua teoria del *gesunkenes Kulturgut* che verrà osteggiata con decisione dagli organi di controllo del regime.²

Il 10 maggio 1933 Naumann tiene un discorso in occasione del rogo di libri organizzato a Bonn, nel quale invita gli studenti ad affrancarsi da «un dominio straniero [...] da un'occupazione dello spirito tedesco». Egli denuncia il fatto che negli ultimi due decenni le biblioteche pubbliche siano state inondate da opere di «razza straniera» e di «paesi stranieri» che corrompono la *Weltanschauung* e il costume tedeschi e che costituiscono la continuazione della guerra contro la Germania con «mezzi più raffinati e

¹ W. Jacobeit, L. Scholze-Irrlitz, *Volkskundliche Kulturwissenschaft*, in *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus*. Herausgegeben von J. Elvert, J. Nielsen-Sikora, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 337-58, qui pp. 348 s.

² Ivi, p. 349.

infami e in punti ancora più vulnerabili».³ Naumann rifiuta la figura del «letterato» ed esalta «il poeta» «responsabile», che si fa «coscienza viva del nostro stato, della nostra nazione, del nostro popolo, del *Reich* tedesco, nel nostro nuovo sacro *Reich*»⁴ e conclude il suo intervento sostenendo che «l'arte tedesca» sia estranea al «freddo intelletto» del «letterato della *Zivilisation*», poiché «viene da motivi più irrazionali».⁵

La posizione culturale di Naumann è del tutto allineata alla rivoluzione conservatrice. Vi trovano infatti spazio l'esaltazione del carattere nazionale tedesco e soprattutto germanico, il rifiuto di ogni dimensione internazionale, l'accesa contrapposizione verso la Francia, la distanza rispetto alla cultura classico-mediterranea, il rifiuto della democrazia e delle manifestazioni della modernità, come le metropoli, il capitalismo, la massa proletaria, il lavoro nelle grandi industrie, il lavoro della donna. Naumann vede nell'Illuminismo (e nel conseguente liberalismo) il responsabile della catastrofe che ha distrutto il perfetto equilibrio della Germania delle piccole città, dei villaggi contadini, dei boschi e delle montagne. Ai Lumi si contrappone il Romanticismo, da cui hanno origine due fasi di rinascita della nazione: la prima, «romantico-tedesca» (*romantisch-deutsch*), si verifica all'inizio del XIX secolo, mentre la seconda, «nazionale-germanica» (*völkisch-germanisch*), è quella portata avanti nel Novecento dal partito nazionalsocialista e da tutti coloro che nel mondo contadino ritrovano gli antichi tratti germanici e li diffondono al resto della nazione.

L'atteggiamento *nazionale* di Naumann sembra dunque essere opposto a quello del *Deutscher Geist in Gefahr* e del suo autore. Curtius infatti giudica di vitale importanza non separare mai la Germania dalla storia e dal destino europeo a cui essa appartiene da quasi due millenni. Nonostante le numerose e consistenti riserve che egli esprime (e ribadisce di voler sentirsi libero di esprimere) rispetto all'Illuminismo, alla cultura e alla politica francese del presente, alla democrazia e alle manifestazioni della modernità postbellica, Curtius ritiene che per il bene di tutti i tedeschi sia indispensabile mantenere sempre aperto il dialogo e il confronto con la realtà del proprio tempo e con le altre nazioni dell'Europa occidentale.

³ H. Naumann, E. Lüthgen, *Kampf wider den undeutschen Geist*, Bonn, Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur, 1933, qui p. 4.

⁴ Ivi, p. 6.

⁵ Ivi, p. 7.

Naumann ricostruisce nel suo volume la storia della «nazione» tedesca. Il popolo originario era costituito dai Germani (indicati con i termini *Germanen*, *Germanentum*, *Germanien*), una gente molto unita e animata da eroismo ed elevate doti morali. Essa abbracciava in sé anche una componente primitiva (aggettivo da intendersi in senso pienamente positivo, Naumann lo ripete spesso) legata ai ritmi della natura e a una percezione magica della vita. Con l'occupazione romana si diffondono la cultura antica e poi il Cristianesimo. Il mondo propriamente «tedesco» (*deutsch*, *Deuschtum*, *Deutschland*) nasce dall'inclusione nel mondo germanico della cultura greco-romana e della religione cristiana.⁶ In questo processo di inclusione quasi tutte le doti dei Germani vanno perse. Tuttavia in forma di «macerie» sopravvivono dei resti di quel «popolo perduto da cui abbiamo origine» e in questo senso continua a esistere una «Germania eterna».

Naumann dice, per esempio, che non è solo una qualità tedesca, ma era già un atteggiamento tipicamente germanico, fare una cosa solo «in virtù di se stessa», riportare una idea al suo nucleo centrale, cercare l'essenza ultima delle cose e la loro grandezza estrema, spogliandole di tutti quegli accessori che esse accumulano nella loro vita.⁷ La prova che questo atteggiamento derivi direttamente dai germani risiede nel fatto che i tedeschi nobilitano e approfondiscono tutte le «materie prime» provenienti dalle sfere culturali a loro estranee. I tedeschi infatti fanno propri con grande serietà il principio cristiano, la cultura di corte (con espressioni liriche ed epiche talvolta superiori agli originali francesi), la mistica, il gotico, l'Illuminismo, il darwinismo, il socialismo, il naturalismo e infine lo sport, tutte cose queste che i tedeschi abbracciano «con un'energia religiosa e liturgica».

L'eroismo dei germani si trasferisce «nel nuovo Reich» sul lavoro quotidiano svolto con diligenza quasi esagerata e insensata. Questa diligenza nel lavoro infastidisce il resto del mondo, come l'eroismo dei germani due millenni prima era risultato intollerabile per i romani. Si ripete dunque il medesimo stile di vita chiaramente «basato

⁶ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, Stuttgart, I. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1932, pp. 6 sgg.

⁷ Ivi, p. 8.

sulla legge»: «Pensare fino in fondo, perseguire qualcosa fino in fondo è la nostra legge. L'Allemagne travaille trop!».⁸

L'atteggiamento di obbedienza tipicamente germanico non è scomparso ma è sublimato dai tedeschi nella sfera metafisica. L'eroe germanico si fa carico del proprio destino e del proprio onore e questa responsabilità verso se stessi implica la fatica, l'*arebeit*, a volte anche la morte tragica. Egli non fa affidamento sui miracoli perché risponde a un modello maschile impostato in maniera talmente «pedagogica» da non poter concepire la possibilità di un soccorso straordinario proveniente dall'esterno.⁹ Questi tratti costituiscono l'escatologia innata del carattere nazionale (*Volkstum*) tedesco e sono testimoniati dai miti, dalle leggende e perfino dall'attualità politica del presente.¹⁰ Anche a livello statale e sociale sono attivi resti tipicamente germanici. È germanica la concezione dello stato come somma e articolazione di stirpi e neppure l'impero romano e lo stato democratico parlamentare sono riusciti a cancellare questi antichissimi tratti federalistici.¹¹

Per Naumann la scienza tedesca manca purtroppo di sottolineare che le componenti culturali straniere rappresentate dalla classicità greco-romana e dal Cristianesimo non sono rimaste immutate una volta venute a contatto col mondo germanico, ma hanno subito una «trasformazione sacra», una specie di «transustanziazione». La scienza si limita sempre a indicare gli elementi forestieri senza invece mettere in luce la sacra trasformazione a cui essi sono andati incontro una volta entrati in contatto con la «legge di pensiero» germanica e con lo stile di vita a essa legato.¹²

⁸ Ivi, pp. 9 s. Sono presenti ancora fra i tedeschi ulteriori tracce del modo di vivere germanico. Naumann le scorge nella concezione del matrimonio, che ancora oggi è caratterizzato dal cameratismo tra uomo e donna, nell'ambito del quale la moglie ha il ruolo di vera e propria compagna di vita, e non di femmina a disposizione dei desideri maschili come nel mondo latino e orientale (ivi, p. 10); nel modo di concepire la guerra solo come attacco e mai come difesa, l'unico che i tedeschi hanno di combattere da Tacito fino al presente se non vogliono perdere; in alcuni «miti che rimangono come sogni ostinati», come l'idea che da qualche parte dorma nascosto un uomo fatato da risvegliare, l'eroe e il salvatore del popolo; o come l'idea che via sia qualcuno che arruola un esercito di guerrieri scelti in vista di un giorno che verrà (ivi, p. 11).

⁹ La riformulazione del mito classico di Meleagro nel mito germanico di Nornagest è un chiaro esempio di questo processo. Meleagro non sa cosa lo aspetti, la sua esistenza è nelle mani della madre Althaia e delle cieche forze del destino. Nornagest invece conosce la sorte che gli è assegnata, vuole esserne padrone e decide autonomamente di sé e della propria vita e morte (ivi, pp. 14-17).

¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹ Ivi, p. 13.

¹² Ivi, p. 14.

Naumann aveva già elaborato la definizione di *Deutschtum* e *Germanentum* nel saggio *Ritterliche Standeskultur um 1200*, da dove Curtius la riprende per citarla nel *Deutscher Geist in Gefahr*. Curtius si augura che un nuovo incontro con il Medioevo e con l'Umanesimo permetta di collegare in modo profondo l'idea umanistica e l'idea nazionale e di applicare in futuro al carattere tedesco del XX secolo «le belle frasi» che Naumann dedica alla cultura del ceto cavalleresco del 1200:

Così hanno concorso Antichità, germanesimo e Cristianesimo a costruire l'idea cortese e ad aprire la strada all'epoca della specifica cultura cortese. Solo ora appare che da germanico più cristiano più classicistico sia risultato davvero 'tedesco' in una indissolubile fusione, che getta il suo riflesso su tutti i secoli seguenti.¹³

Curtius intende queste parole di Naumann come il riconoscimento dell'appartenenza della cultura tedesca alla tradizione mediterranea e occidentale, e come conferma del proprio punto di vista che rifiuta qualsiasi forma di autosufficienza e isolamento culturale della Germania («solo di propria sostanza lo spirito tedesco non può vivere»).¹⁴ Tuttavia in *Deutsche Nation in Gefahr* la prospettiva di Naumann è profondamente diversa. Egli individua la salvezza della nazione tedesca nel recupero della «sostanza» culturale germanica, che reputa «la più venerabile», mentre l'apporto classico e cristiano, se pur importante, rimane ai suoi occhi un elemento estraneo all'autentica essenza nazionale.¹⁵

I tedeschi non sono cives romani

Per Naumann un aspetto fondamentale sia dello stato germanico sia di quello tedesco fino al XIX secolo è l'articolazione basata sui ceti. Questa articolazione è fondata sul «gradualismo» che vede la nobiltà come strato superiore e i contadini come strato inferiore. Nel basso Medioevo si aggiunge il ceto della borghesia; il suo inserimento avviene in modo armonico senza che si verificino crepe nella struttura della nazione. Naumann dice che questo gradualismo è lo specchio terreno di quello metafisico con cui sono ordinate le creature rispetto a Dio.¹⁶ È quindi naturale che in questo tipo di

¹³ H. Naumann, *Ritterliche Standeskultur um 1200*, in H. Naumann, G. Müller, *Höfische Kultur*, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1929, pp. 1-77, qui p. 29; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 31 s.

¹⁴ Ivi, p. 50.

¹⁵ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., p. 14.

¹⁶ Ivi, p. 18.

articolazione i ceti non possano godere degli stessi diritti politici. Naumann ammette che una moderata distribuzione dei diritti politici avrebbe rappresentato una soluzione più equilibrata, ma essa non si è realizzata, come le lotte tra artigiani, nobili, principi, cavalieri e contadini dimostrano. Il significato di quelle contese non va però esagerato, esse infatti non sono paragonabili agli scontri fra i partiti e le classi sociali del presente weimariano, poiché i ceti di allora non si volevano né distruggere né negare, ma intendevano ripristinare un loro diritto politico danneggiato oppure farsi largo quando le barriere politiche si presentavano un poco più permeabili.¹⁷ Questa rigida articolazione comporta una marcata distanza tra nobiltà, contadini e borghesia (ciascuno di essi infatti è portatore di un diverso ideale di popolo), ma è tuttavia fonte di una ineguagliabile ricchezza e profondità all'interno del popolo tedesco.¹⁸ Ogni ceto ha una coscienza orgogliosa di sé e sa di aver bisogno dell'altro; in questo modo le grandi contrapposizioni vengono appianate «organicamente».¹⁹

Non è così in Francia, dove una grande comunità di vita e di civiltà è l'obiettivo e l'espressione del concetto di *citoyen*; lì ha infatti esercitato una decisiva influenza il modello statale del *civis romanus*, in cui il popolo si presenta come una compagine uniforme, composta da individui, i *cives*, dotati di pari diritti e posti tutti formalmente sullo stesso piano di fronte all'autorità e alla legge. Il popolo di impostazione romana è pertanto omogeneo e compatto, senza profonde spaccature nel modo in cui i cittadini concepiscono il loro ruolo nella compagine statale. I Galli si sono adeguati al modello romano e hanno abbracciato la lingua latina, divenendo in tal modo francesi. Naumann si chiede tuttavia quanta ricchezza e varietà abbia perso in questo processo l'originario popolo della Francia con la rinuncia all'articolazione in ceti e con l'assunzione del «livellamento» romano.

In Germania le cose sono andate diversamente. Gli abitanti autoctoni hanno solo in parte fatto propria la cultura romana e mantenuto l'originaria e rigida articolazione in ceti²⁰ non divenendo così *cives romani*: «noi abbiamo continuato e portato la carica di cesare e l'imperium romanum per oltre un millennio, ma non siamo diventati *cives romani*».²¹

¹⁷ Ivi, p. 19.

¹⁸ Ivi, pp. 19 s.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Ivi, pp. 19 s.

²¹ Ivi, pp. 20 s.

Qui Naumann riprende alla lettera, ma per dire esattamente il contrario, le parole che Curtius pone in conclusione del suo contributo su Jorge Manrique. Nel 1931 Curtius sente la necessità di ribadire, un articolo di carattere strettamente filologico, l'appartenenza della Germania all'Europa romana. Ai tedeschi non è lecito dimenticare di essere stati i continuatori per mille anni dell'impero dei cesari, che ha rappresentato inoltre una vera e propria «patria» spirituale per i più grandi pensatori del continente, ed è molto significativo che l'ultima espressione letteraria dell'«idea imperiale di Roma» sia il *Faust* di Goethe:

Riflettere su questo simposio di cesari permetterà all'uomo tedesco di ricordarsi che la sua nazione ha portato per mille anni l'idea imperiale di Roma, che questa idea è stata la patria di Jorge Manrique, quella di Dante e quella di Goethe e che essa ha lasciato la sua ultima impronta classica in un poema tedesco, nel *Faust*, dove leggiamo: “la più alta virtù circonda come un'aureola la testa dell'imperatore...”²²

A Naumann inoltre non era forse sfuggito che dieci anni prima, nel libro su Maurice Barrès, Curtius aveva scritto che essere europei significa dedicare tempo ed energie alla conoscenza profonda delle diverse letterature d'Europa e cioè diventare cittadini di uno spazio vasto e multiforme come l'impero romano: «questo diritto di cittadinanza non si può acquisire se non si è soggiornato per lunghi anni in ciascuna delle province della letteratura europea, e passati molte volte dall'una all'altra. Uno diventa europeo quando diventa *civis romanus*».²³

I ceti tedeschi

Naumann fornisce una descrizione idealizzata della nobiltà tedesca. Dice che assieme ai contadini essa incarna la componente germanica nel modo più puro. La nobiltà amministra le proprietà terriere non per profitto capitalistico ma come vasta base di sostentamento della *familia*; presta servizio armato in guerra a difesa della nazione e la rappresenta attraverso l'attività diplomatica. A una tale nobiltà terriera, e non alla falsa

²² E. R. Curtius, *Jorge Manrique und der Kaisergedanke*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie», 52, 1932, pp. 129-151, qui p. 151.

²³ E. R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn, Cohen, 1921, p. 46; cfr. anche E. J. Richards, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, cit., p. 273.

borghesia delle metropoli moderne o al proletariato, è collegata la autentica sostanza del popolo.²⁴

Naumann delinea il ritratto della borghesia basandosi sui personaggi dei romanzi di Wilhelm Raabe (giudicato l'ultimo rappresentante dell'autentica borghesia tedesca), poiché ritiene che tali figure siano altamente rappresentative.²⁵ Egli applica cioè quel procedimento che Curtius più tardi, nel 1948, riterrà del tutto infondato, negando che esista un carattere nazionale invariabile. I popoli cambiano col passare del tempo e così pure le loro caratteristiche. L'individuazione di presunti caratteri nazionali non è altro che l'artificioso riconoscimento nella letteratura di tratti che sono stati preventivamente e forzatamente estrapolati dal suo interno:

Siamo però in generale autorizzati, ad attribuire alle nazioni moderne un carattere che rimane uguale in tutte le epoche? Un millennio fa non esisteva neppure uno dei popoli dell'Europa di oggi. [...] La fede in un carattere nazionale invariabile implica inoltre un *circulus vitiosus* ed è già per questo motivo inaccettabile. Da cosa conosciamo il carattere di una nazione? Lo intuiamo dalle sue creazioni spirituali. L'essenza di una nazione viene dedotta dalla letteratura e trasferita in forme concettuali. Poi i concetti vengono ipostatizzati e in questa forma utilizzati per l'interpretazione della letteratura. Si tira fuori il carattere nazionale da una scatola, nella quale lo si era nascosto prima. In questo modo non si è fatto nessun passo avanti nella conoscenza.²⁶

Naumann assume un tono vagamente ironico nel descrivere la borghesia tedesca e la dipinge con tratti macchiettistici come un ceto in qualche modo non altrettanto nobile quanto l'aristocrazia e i contadini. Alla borghesia Naumann riconosce la tipica scrupolosità e ostinazione tedesca, la propensione alla meditazione interiore, una lenta costanza, una particolare serietà e profondità del sentimento, il senso di responsabilità e la coscienziosità nel lavoro.²⁷ Naumann rievoca nostalgicamente la borghesia delle piccole città tedesche del XIV e del XV secolo, basata sulla solidità della tradizione

²⁴ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., pp. 21 s. Fra le ulteriori caratteristiche che fanno capo alla nobiltà tedesca vi sono il feudalesimo, la dittatura, la disciplina dell'obbedienza e del comando, il servizio senza salario. La nobiltà ingloba in sé la cavalleria e con essa si identifica, e quando la cavalleria tramonta la nobiltà ne conserva i tratti e continua a rispecchiarne, con attitudine conservatrice, il *Deutschtum* medievale del 1200. Fino all'età moderna questa nobiltà è l'origine del grande principato, di tutte le manifestazioni della creatività e dello spirito e dei loro migliori rappresentanti, come per esempio Wolfram von Eschenbach, Heinrich von Kleist, Fürst Blücher, Fürst Bismarck.

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ E. R. Curtius, *Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft*, cit., pp. 18 s.; cfr. E. J. Richards, *Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?*, cit., p. 56.

²⁷ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, pp. 22 s.

familiare, sulle corporazioni, sulle gilde, sulle osterie, sui buoni rapporti di vicinato, quando non c'erano ancora i mostri della massa e del capitale, quando non c'era il movimento della gioventù, quando non c'era il femminismo e le donne invece che lavorare rimanevano in casa ad accudire i figli. Questo era per Naumann il vero ceto medio tedesco, quello di epoca prebismarckiana, delle piccole città e dei bottegai; in questo contesto le spinte liberali provenienti dall'Illuminismo e dalla Francia venivano arginate dal sentimento nazionale, dallo spirito romantico e dalla religione, e si consolidava così una borghesia «nazionale e liberale insieme [...] un poco illuminata, e tuttavia rimasta nella morale cristiana».²⁸

Un'altra caratteristica della borghesia tedesca è una certa avversione all'assolutismo e allo stato di polizia, che è comunque fortemente mitigata dalla spinta «eterna» a imitare la condotta di vita delle corti e della nobiltà e dalla nostalgia sempre viva per la subordinazione e per l'affidamento delle decisioni a un superiore o a una commissione, fossero anche solo gli amici dell'osteria (con intento scherzoso e insieme riduttivo Naumann osserva che il gruppo germanico maschile e l'obbedienza germanica di un tempo sono qui in una certa misura spostati dalle stirpi tedesche alle osterie).²⁹

L'orgoglio per l'idea di progresso rivendicata nei confronti degli altri due ceti va di pari passo alla volontà di fare propri lo spirito dell'aristocrazia e la *Bildung*, quest'ultima rivista «in senso umanistico» poiché, «come tutti sanno», nel Rinascimento la borghesia aveva separato la ricezione dell'Antichità dalla lettura che ne dava la Chiesa. Non vi è alcun dubbio, continua Naumann citando alla lettera le parole del primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*, che ciò che è chiamato in senso proprio *deutsche Bildung* sia la «forma spirituale della borghesia tedesca» e la sua creazione. Queste parole di Curtius si inseriscono in un discorso in cui egli sostiene che la *Bildung* tedesca sia totalmente legata all'esistenza della borghesia, la quale però in Germania è sempre stata un ceto molto debole, privo di quel riconoscimento e di quell'importanza che le sono attribuite nelle altre nazioni europee. La borghesia tedesca inoltre non ha avuto la possibilità di assumere sostanza culturale e spirituale dall'aristocrazia, che, a parere di Curtius, in Germania si limitava ad adeguarsi al modello francese. A differenza di Naumann però Curtius riconosce nella *Bildung* della borghesia un patrimonio

²⁸ Ivi, pp. 23 s.

²⁹ Ivi, pp. 24 s.

insostituibile di importanza vitale per l'intera nazione tedesca e ritiene che il venir meno della *Bildung* borghese rappresenti un grave pericolo:

La *Bildung* è stata la forma spirituale dell'esistenza della borghesia tedesca. Ma la borghesia nella Germania moderna non ha mai goduto di forza e considerazione come nei paesi occidentali. La borghesia tedesca non ha potuto neppure fare propria l'eredità della cultura aristocratica come in Inghilterra o l'eredità di una cultura di corte come in Francia, poiché l'aristocrazia e i principi tedeschi derivavano il loro stile di vita da Luigi XIV o da Voltaire. Il regno della *Bildung* non va oltre il regno della borghesia tedesca oppure, più correttamente, il regno del popolo articolato in ceti. Quando la borghesia si dissolve, con essa scompare per lo meno una insostituibile sostanza del patrimonio tedesco della *Bildung*. Se questo processo [l'esistenza della *Bildung* borghese] viene fermato o annullato, allora bisogna per prima cosa *conoscerlo* in tutta la sua pericolosità.³⁰

Le parole di Naumann lasciano chiaramente capire che egli giudica la borghesia come un ceto non completamente tedesco, non del tutto allineato alla dimensione nazionale, che presenta tratti singolari ed è influenzato dalle nazioni straniere. Tuttavia queste caratteristiche si riducono per Naumann ad aspetti superficiali; in fondo la vera borghesia è docile e innocua, considera più importante ritrovarsi all'osteria la sera che prendere sul serio l'idea di progresso, e non è in grado di mettere in crisi la solidità della nazione:

Ma il *Deutschtum* di questo mondo onesto di persone originali appare quieto, dimesso e umile; si tratta di persone per le quali la libertà interiore è la cosa più importante, e la libertà esteriore lo è molto meno; si tratta di gente pacifica, di tedeschi di famiglia [...] col pergolato in giardino, di persone miti, per le quali il buon senso e l'indole tranquilla contano più della volontà. Al sano realismo borghese [...] era collegato un altrettanto sano idealismo.³¹

³⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 16.

³¹ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., p. 24. Quanto ai contadini Naumann li considera portatori della componente primitiva e della concezione magica del mondo. Ripete che primitivo è da intendersi in senso positivo, come uno stile di vita storicamente molto antico, meno personale e intellettuale, più legato alla comunità e alle sacre forze della vita e al sano vigore della terra (ivi, p. 25). Il ceto dei contadini, pur avendo una concezione di sé in quanto popolo tedesco del tutto propria e particolare, si sente tuttavia strettamente legato all'aristocrazia, di cui imita lo stile in numerosi aspetti della vita quotidiana (vestiario, canti, balli) (ivi, p. 27). Per Naumann i due aspetti principali del carattere nazionale (*Volkstum*) contadino sono la forza primordiale materna e senza tempo della primitività e lo stile di vita e la cultura della nobiltà fatti propri con un atteggiamento di fiducia. Quando la creatività ingenua e inconsapevole del mondo contadino accoglie nelle strutture primitive della propria comunità la cultura nobiliare in declino, si verifica la sacra trasformazione e transustanziazione di un ceto nell'altro, attraverso la quale si esplica anche a livello contadino la perfetta armonia del popolo tedesco. Naumann prende le distanze da chi idealizza il mondo rurale come unica espressione autentica di popolo tedesco. A suo parere infatti esso è solo la manifestazione di uno dei tre ceti tedeschi: «ma ciascuno dei tre nostri ceti aveva una sua profonda immediatezza rispetto alla nazione» (ivi, p. 28).

Nel capitolo intitolato *Il caos* Naumann descrive gli effetti deleteri esercitati dall'Illuminismo sulla nazione tedesca. Esso si è diffuso in Germania «come una malattia» e a partire da allora, in particolare dal XIX secolo, sono esplosi il capitalismo e il proletariato, il marxismo e la *Weltanschauung* economica, la sovrappopolazione, la consapevolezza politica di massa e l'età delle macchine, «una vera schiera di cavalieri apocalittici». A partire da allora si è arrivati lentamente alla disintegrazione e infine alla catastrofe della armoniosa struttura culturale dei ceti tedeschi.³²

Si dovrà scrivere un libro sul danno che l'Illuminismo ha provocato in Germania in ambito religioso e sociale, sulle vittime che ha mietuto la dea nuda che viene dal XVIII secolo. In questo modo le strutture del popolo tedesco sono state sfasciate e frantumate, come sfasciati e frantumati sono i ceti. La multiformità è adesso spostata nel singolo, che non è in grado di reggerla.³³

L'aristocrazia è morta a causa di queste forze nemiche e la costituzione weimariana non ha fatto altro che sancirne la fine. Naumann riporta le parole di Zarathustra: «per questo, o miei fratelli, è necessaria una nuova nobiltà, che sia avversaria di tutta la plebe e di tutto il dispotismo e scriva su nuove tavole ancora una volta la parola: nobile». Sulla scorta di questa citazione egli dice che la nazione tedesca non può prosperare senza una nuova élite, perché «più la massa si estende tanto più necessaria è la nobiltà». Il materiale per la costruzione della nuova élite è già disponibile, ma è «nascosto». Bisogna cercarlo e riunirlo, difendendolo dalla massa plebea che lo vuole annientare, dal momento che solo l'élite è in grado di dare senso alla storia tedesca.³⁴

Anche se Naumann concorda con Curtius sul fatto che la Germania del XX secolo abbia urgente bisogno di essere guidata da una élite morale e culturale, tuttavia sussiste una profonda differenza tra i due intellettuali. Naumann pensa a una élite che si contrapponga a una massa avvertita come ostile e nemica; Curtius invece ritiene che il compito dell'élite sia quello di guidare e sostenere la società di massa della nuova Germania democratica:

Ma una cosa va detta con ogni fermezza: quanto più la nazione *diventa massa*, tanto più le sono necessarie delle *élite*. Si può approvare la *Bildung* di massa a condizione che sia

³² Ivi, p. 29.

³³ Ivi, p. 34.

³⁴ Ivi, p. 29.

accompagnata da uno sforzo *altrettanto intenso* per la *Bildung* delle élite. [...] Per nessuna forma di stato le *élite* sono più indispensabili che per la democrazia.³⁵

La borghesia in pericolo

La polemica con il *Deutscher Geist in Gefahr* diventa più stringente quando Naumann descrive gli effetti dell'Illuminismo sulla borghesia, che egli vede estremamente minacciata e forse già del tutto liquidata: «il suo spirito e la sua *Bildung* sono in grandissimo pericolo».³⁶ Naumann prende ancora una volta le distanze dalla borghesia tedesca e in particolare dalla *Bildung* classica di cui essa è portatrice, che non può in nessun caso diventare patrimonio dell'intera nazione. Infatti la borghesia ha fatto suoi elementi non-tedeschi e si è allineata alle posizioni dell'Illuminismo e del liberalismo:

Non si poteva certo pretendere che l'ideale di *Bildung* borghese con la sua base sottile divenisse possesso di tutti i ceti dell'intera nazione, poiché conteneva troppi beni stranieri. Non l'onda nazionalista [*völkisch*] ha messo la *Bildung* tedesca in pericolo, ma il suo affratellamento troppo stretto con l'Illuminismo, il liberalismo e le altre potenze straniere.³⁷

Secondo Naumann pertanto Curtius ha torto quando indica il nazionalismo come uno degli elementi antitetici alla *Bildung* tedesca e quando dà per scontato che la *Bildung* della borghesia appartenga all'intera nazione. Naumann infatti ritiene che la *Bildung* umanistica sia espressione solo della borghesia, ma nello stesso tempo, con una pretestuosa manovra argomentativa volta allo scopo di confutare la posizione di Curtius, separa la *Bildung* dal ceto borghese e afferma che non è la *Bildung* in sé a essere in pericolo, ma solo il ceto della borghesia, che ha intenzionalmente intrapreso una strada pericolosa e messo a repentaglio la propria *Bildung*; dunque Curtius sbaglia quando sostiene che *Bildung* e spirito tedeschi sarebbero gravemente minacciati, perché il pericolo riguarda esclusivamente il ceto borghese:

Quella *Bildung* borghese non sarebbe esposta in sé a nessun pericolo. Pertanto le lamentele sulla demolizione³⁸ della *Bildung* devono con coerenza liquefarsi in lamentele sul tramonto della borghesia portatrice della *Bildung*. Non lo spirito tedesco nel suo

³⁵ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 76 s.

³⁶ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., pp. 29 s.

³⁷ Ivi, p. 30.

³⁸ *Abbau*, lo stesso termine usato da Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr*.

complesso, ma innanzi tutto solo lo spirito della borghesia è in pericolo per il fatto che la borghesia stessa è in pericolo.³⁹

Per Naumann dunque lo spirito della *Bildung* borghese non va identificato con lo spirito tedesco in generale. A questo punto però, con un'ulteriore forzatura, egli afferma che il pericolo che affligge la borghesia può estendersi all'intera nazione e costituire una gravissima minaccia:

Nel momento in cui però anche il popolo, lo spirito, lo stile di vita degli altri ceti sono rovinati e minacciati, è la nazione stessa a essere in pericolo. Se muore la nazione allora anche lo stato, per quanto saldo, diventa un involucro senza anima, un pianeta ghiacciato, poiché anche lo stato non vive di solo pane. L'economia non è un primato.⁴⁰

Rivoluzione conservatrice

L'ultimo capitolo del volume di Naumann si intitola *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* («ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che dà salvezza»), la citazione di Friedrich Hölderlin che Curtius pone all'inizio del *Deutscher Geist in*

³⁹ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., p. 30.

⁴⁰ Ivi, p. 30. Naumann si occupa poi del proletariato costituito dagli operai salariati, un prodotto del capitalismo, «della macchina» e della metropoli. Risulta impossibile fare di esso un ceto tedesco sano e consapevole. I tre veri ceti non hanno al momento gli uomini e le forze per accorparsi in sé questa massa, come invece era successo con la borghesia, che si è inserita nella struttura della nazione grazie alle premure dei principi e alla forza sana degli altri due ceti. La Germania per decenni ha trascurato il proletariato, che adesso determina il presente e il futuro del popolo in modo nefasto, perché non si tratta solo di uno strato subordinato, ma di una massa senza alcun legame col passato, con la terra, con la patria, con la stirpe, con il villaggio e con la famiglia e senza alcuna appartenenza agli antichi vincoli di comunità e ai sacri ideali; per questo motivo esso è privo di qualsiasi difesa e in balia delle peggiori tempeste. Il proletariato non può diventare né «popolo tedesco» né «conservatore» se una forte autorità non lo costringe all'interno della compagine nazionale (*Deutsche Nation* p. 31). Anche il ceto dei contadini subisce drammatici mutamenti e assume i tratti del proletariato dell'industria e della metropoli. In questo modo entra in crisi la cultura del villaggio. A parere di Naumann non ci troviamo di fronte a una fase di sviluppo, ma a una rottura che si verifica a partire dalla metà del XIX secolo ed è causata dall'assunzione di uno stile di vita straniero che agisce in modo distruttivo. Con il graduale annientamento del popolo contadino cambia anche l'idea di ceto inferiore della nazione, che viene sostituito da un ceto inferiore internazionale-proletario. La dimensione sacra del ceto contadino con la sua primitività conservatrice viene così meno all'interno della struttura della nazione (*Deutsche Nation* p. 32). Naumann manifesta il suo disprezzo per i casermoni in affitto, per i capitalisti dell'industria e le loro ville che hanno sostituito le mura delle piccole città tedesche, per le metropoli internazionali alienate, che hanno soffocato la magia in grado di tenere desta la vita. Il gradualismo dei ceti è distrutto, sono distrutti la «regalità», le tradizioni e i legami. Naumann rimpiange i boschi, i piccoli villaggi e le montagne (*Deutsche Nation* pp. 33 s.). All'origine del caos e della catastrofe vi è l'Illuminismo, che ha frantumato la nazione tedesca e ha privato gli uomini dell'appartenenza alla comunità; il risultato è l'isolamento dell'individuo in se stesso e la sua alienazione (*Deutsche Nation* p. 34).

Gefahr.⁴¹ Qui Naumann riprende il passaggio più famoso del discorso *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* (1927), in cui Hugo von Hofmannsthal descrive il poderoso movimento spirituale di reazione alla spinta individualistica dell'Umanesimo, del Rinascimento e della Riforma, che si innesca quasi contemporaneamente al loro sorgere. Se il pensiero del XV secolo gravita intorno al dispiegamento della libertà e delle capacità individuali, la «rivoluzione conservatrice» di Hofmannsthal recupera l'appartenenza degli uomini a una sfera di comunità, attraverso il riconoscimento di valori e legami oggettivi (religione, cultura, morale). Questi vincoli, nella visione di Hofmannsthal, si pongono al di sopra delle pulsioni individuali e le contengono all'interno di un perimetro di condivisione comune, di limitazione dell'istinto individuale di onnipotenza e di riconoscimento dei valori superiori.⁴²

La reazione descritta da Hofmannsthal viene interpretata in tutt'altro modo da Naumann, che la identifica con le due fasi della rinascita nazionale originata dal Romanticismo: la prima romantico-tedesca, la seconda nazionale-germanica.⁴³ Egli tuttavia limita questa rinascita al recupero delle antiche tradizioni germaniche effettuato da studiosi otto-novecenteschi, dal movimento giovanile, dal partito nazionalsocialista e da altri movimenti nazionalisti e di destra.⁴⁴ A chi, come Curtius, vuole di proposito inserire la Germania in una prospettiva internazionale, Naumann contrappone coloro che attraverso un «concetto romantico» di nazione elevano il popolo dall'inconsapevolezza, in cui è sopito nelle masse, allo stato di consapevolezza. Si tratta di un processo di inclusione che avviene nella seconda fase del risveglio nazionale e che lo rende particolarmente efficace.⁴⁵

Naumann ritiene che l'atmosfera spirituale del Romanticismo abbia originato un processo culturale senza precedenti. Gli autentici valori popolari e nazionali, ancora vivi fra i contadini, sono passati agli strati superiori e istruiti del popolo. Il lavoro degli studiosi e degli eruditi infatti ha raccolto il patrimonio spirituale ancora presente nel mondo rurale e gli ha dato un nuovo impulso di vita nella letteratura tedesca:

⁴¹ F. Hölderlin, *Patmos*, cit., pp. 314 s., vv. 3 s.

⁴² H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 130-145, qui pp. 144 s.

⁴³ L'Illuminismo ha portato a una «rivoluzione da sinistra», il Romanticismo a una «rivoluzione da destra». Entrambi hanno fatto della vaga idea di popolo e nazione una realtà storica, anche se in senso diverso. Se però l'Illuminismo ha spazzato via le strutture del *Volkstum*, il Romanticismo forse è ancora in grado di ristabilirle e completarle: non a caso l'Illuminismo è venuto «da fuori», il Romanticismo «da dentro» (H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., p. 37).

⁴⁴ Ivi, p. 35.

⁴⁵ Ivi, pp. 36 s.

Ma nello stesso tempo insieme all'Illuminismo e alla dissoluzione proletaria del cetto inferiore è iniziato un contromovimento di tipo nazionale [*volkstümlich-völkisch*], che si è diffuso nel cetto superiore. Attraverso Möser e Herder, attraverso la felice potenza del Romanticismo, attraverso i Grimm e Uhland e innumerevoli altri si è realizzata nella struttura della nazione quasi una inversione dell'abituale processo che normalmente regola la comunicazione culturale tra strato superiore e strato inferiore. Interi aspetti della cultura nazionale [*Volksgüter*] sono passati dal cetto inferiore ai ceti superiori, un fenomeno mai visto prima. Il patrimonio poetico e spirituale della nazione, antico o ritenuto antico, è arrivato nelle mani di poeti e studiosi della poesia, di ricercatori e collezionisti, custodi e curatori, che l'epoca Biedermeier ha sostenuto e unito in associazioni, conferendo a esso una vita nuova, particolare e importante, come la storia dello spirito non aveva ancora visto. Solo a partire da questo momento il patrimonio poetico e spirituale della nazione ha cominciato a esistere nella letteratura tedesca.⁴⁶

Questo passaggio dei valori nazionali dal cetto contadino a quello superiore coinvolge «solo ciò che è prezioso e bello, buono, semplice, interiore, amabile, ripieno di senso mitico» e tiene volutamente lontano «tutto ciò che è distruttivo e distrutto». In questo modo esso ricopre, senza averlo voluto né sospettato, «una funzione e un'importanza incredibilmente politica». Naumann ritiene che «proprio nella unilateralità» di questo processo si trovi il suo fascino e la sua grandiosa ed efficace forza politica.⁴⁷

Nelle vaste e molteplici forme del movimento giovanile, che per primo dà un nuovo impeto ai canti e ai balli popolari, fluisce l'onda romantico-nazionale (*romantisch-volkstümlich*). Inizialmente questo risveglio riguarda il *Deutschtum*, mentre la seconda fase che ha luogo nel Novecento coinvolge il *Germanentum*. Si tratta di un risveglio che cerca la salvezza nella componente nazionale-germanica recuperata attraverso il mondo contadino. Alla modernità Naumann contrappone i tratti germanici, «la Germania eterna» che sopravvive attraverso i secoli e che trova una nuova rinascita anche nell'affidarsi a un *Führer*, nelle formazioni paramilitari e nell'elezione della razza nordica a vera razza germanica:

Con un risoluto rifiuto del capitalismo e del liberalismo, del sovraindividualismo e della testardaggine borghese, della metropoli, dei grandi magazzini, del parlamento, dei partiti e dell'internazionalismo di ogni tipo, con l'altrettanto risoluta attivazione dell'idea di *Führer* e dell'obbedienza a lui dovuta, dell'idea di élite come nuova nobiltà, con l'energia della volontà e dell'azione, con la canonizzazione della razza nordica, con l'elevazione

⁴⁶ Ivi, p. 34.

⁴⁷ Ivi, pp. 34 s.

del sangue e dello spirito [*Geist*] sopra l'intelletto [*Verstand*]⁴⁸ il sentimento e la *Bildung*: con tutto ciò questo movimento si prefigge, consapevolmente o meno, l'obiettivo di ripristinare, a partire dal livello germanico, la costruzione di un carattere nazionale [*Volkstum*] tedesco. È sorprendente come l'obbedienza germanica ai nostri giorni sia di nuovo possibile attraverso l'istituzione di eserciti privati. Di sicuro emerge anche qui una Germania [*Germanien*] eterna.⁴⁹

Il rinnovato impulso germanico risulta evidente dal successo ottenuto nell'eliminazione dei vocaboli stranieri, nella diffusione di un nuovo insegnamento di cultura tedesca orientato in senso germanico, nelle manifestazioni della fantasia popolare (*völkisch*) nella letteratura, nell'arte e nello stile di vita. Per Naumann non è corretto valutare queste manifestazioni nazionali-germaniche solo in base al loro valore scientifico. Esse sono portatrici infatti anche di una valenza e di un significato che la scienza (e la scienza positivista in particolare) non può afferrare: «la provvidenza o l'istinto della nazione le giudica secondo il loro valore e quel “qualcosa di innominabile”, nel quale anche la nostra scienza tedesca trova la sua ultimissima causa prima».⁵⁰ Le manifestazioni nazionali-germaniche infatti appartengono alla sfera del mito, che, al pari della filosofia, è in grado di dare senso alla vita e all'universo:

Certo, esse [le manifestazioni nazionali-germaniche] appartengono a un altro ordine e a partire da lì acquistano il loro senso, cioè a partire dal mito che esse creano, in base al quale la nazione vive la sua vita. Come le idee filosofiche agiscono dando una forma, così accade anche con le idee mitiche.

Profondamente diversa è la posizione di Curtius, che innanzi tutto rifiuta l'«unilateralità» nei processi culturali riguardanti la nazione. Nel *Deutscher Geist in Gefahr* sostiene che tutte le componenti della società tedesca, anche gli operai e i disoccupati, debbano essere coinvolte nel piano di rinascita e di consolidamento spirituale. Naumann invece ripete con insistenza che la disintegrazione dei ceti, provocata dall'Illuminismo, ha sviluppato nella nazione contrasti gravissimi, conciliabili solo

⁴⁸ Qui Naumann si differenzia rispetto agli altri autori della rivoluzione conservatrice poiché usa il termine *Verstand* per indicare l'intelletto occidentale e liberale e non il termine *Geist*. Gli autori della rivoluzione conservatrice infatti non mancano di manifestare il proprio disprezzo per il *Geist* intellettualistico e artificiale della *Zivilisation* occidentale, contrapposto alla vitalità e all'autenticità della *Kultur* nazionale tedesca. Naumann evidentemente vuole recuperare il concetto di *Geist* e riconoscerlo come un tratto tipico del *Germanentum*, sottraendolo in questo modo agli intellettuali come Curtius (ivi, p. 35).

⁴⁹ Ivi, p. 35.

⁵⁰ Ivi, pp. 35 s.

facendo appello a un unico modello culturale, quello germanico recuperato in modo «radicale» e «a partire dagli istinti dell'organismo».⁵¹

In secondo luogo Curtius ritiene inaccettabile che i nazionalisti tedeschi diffondano le loro idee facendo ricorso al mito. Si tratta di un'operazione resa ancora più grave dal fatto che questo mito della nazione è un puro artificio strumentalmente imposto alle coscienze. Il solo modo invece per recuperare un autentico atteggiamento nazionale è quello di valorizzare la tradizione europea che costituisce l'effettiva essenza della Germania. Purtroppo però il nazionalismo tedesco vuole disfarsi proprio della cultura classica e in questo modo di fatto ignorare oltre un millennio di storia tedesca:

Purtroppo però in Germania sembra che la dimensione nazionale non possa mai essere ovvia. Chi si dice nazionale dovrebbe accettare veramente la totalità della nazione e del suo retaggio. Ma qui si spalanca già una contraddizione. I nostri giovani nazionalisti vogliono il “mito della nuova nazione”, anche se questo significa sacrificare tutto ciò che in mille anni ne ha formato la base, la consistenza, la coscienza e l'eredità. Un tale atteggiamento è assai più rivoluzionario che nazionale.⁵²

Questo i nostri rivoluzionisti devono tenerlo a mente, proprio quando corteggiano il *popolo* tedesco. Un nuovo mito non può portare oggi nessun vantaggio, in particolare se invece di scaturire spontaneamente nasce dalla riflessione tattica secondo la quale *si deve avere un mito*.⁵³

Se Naumann guarda con entusiasmo al nazionalsocialismo e lo vede come veicolo del nuovo risveglio nazionale, Curtius invece non ne tollera il rifiuto della tradizione occidentale e l'astratta aspirazione a trasformare il popolo in puro «movimento». Egli ritiene che il «nuovo mito nazionale» distrugga tutto ciò che invece ha dato consistenza storica alla Germania e pensa che esso non porti nulla di valido per la rinascita spirituale dell'intero popolo tedesco:

Del “mito della nuova nazione” non apprendiamo infatti niente di più se non “che il popolo, dopo che le ultime organizzazioni saranno crollate, sarà solo movimento e niente se non questo”. [...] [È] un astratto concettuale, che solo la dialettica più temeraria può equiparare alla sintesi di ‘nazionale’ e ‘sociale’, di ‘destra’ e ‘sinistra’ e spacciare per ‘mito’. La progressiva ‘distruzione’ di tutti i dati di fatto deve necessariamente finire nella rappresentazione sfocata di una X che ruota su se stessa. [...] Il nuovo mito nazionale porta, che lo sappia o no, un tratto nichilistico sul volto. Infatti prima che tutto sia diventato puro movimento, deve essere distrutto ancora moltissimo: “tradizioni, programmi, *Weltanschauungen* e legami, finzioni e riserve, tutto sarà inabissato nel

⁵¹ Ivi, p. 36.

⁵² E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 37.

⁵³ Ivi, p. 39.

vortice dello sviluppo”. [...] Chi dovesse pensare che la risoluta volontà di annientamento di tutte le tradizioni, *Weltanschauungen* e legami potrebbe fermarsi davanti ai beni della nostra cultura spirituale, rimarrebbe pesantemente deluso. Una tale riserva non viene fatta e non può neppure essere fatta. Senza legame esperienziale con il passato non ci può essere nessuna sensibilità culturale. Il nuovo nazionalismo però non vuole solo sbarazzarsi di quel XIX secolo oggi molto denigrato, bensì di tutta la tradizione storica in generale. Esso è rivoluzionario e deve essere anticulturale. Parla raramente di cose culturali e quando ciò accade lo fa con una ingenua distorsione.⁵⁴

Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr* sostiene che sia «ovvio», naturale e inevitabile fondere insieme dimensione nazionale e sociale. Naumann concede che questa proposta sia in grado di risollevarle le sorti della *Bildung* borghese a patto che la componente nazionale prevalga sulle altre: scrive infatti che un atteggiamento «conservatore, non reazionario; sociale, non socialista; soprattutto nazionale», se messo in pratica, può indicare la strada per la creazione di una nuova borghesia e in questo modo preservare gran parte della sua *Bildung*: «allora il caos sarebbe passato, il sacro ordine ripristinato e la nazione tedesca salvata».⁵⁵ Tuttavia Naumann non fornisce ulteriori spiegazioni su come vada inteso l'atteggiamento «sociale», mentre Curtius invece illustra chiaramente che esso indica un equo soddisfacimento delle esigenze materiali, spirituali e politiche dei cittadini:

Stato nazionale, democrazia e riforma sociale erano i tre obiettivi guida politici del XIX secolo. Il secondo di questi tre è raggiunto e ha deluso. Avevamo ottenuto l'unificazione nazionale nello stato sovrano e ora è di nuovo perduta. Il giusto ordine sociale è stato oggetto di lotte appassionante, senza però alcuna prospettiva di imminente realizzazione. Con la sconfitta bellica e la dissoluzione dell'agiatazza sono salite a livelli inauditi l'emergenza nazionale e sociale. La doppia pressione si è fusa in una unica enorme morsa, che grava su ciascuno con il peso della disperazione. Questa è la nuova situazione. Chi prende su di sé la responsabilità del futuro tedesco deve coniugare insieme con volontà ferrea il nazionale e il sociale. Noi non *possiamo* volere assolutamente nient'altro. In questo siamo d'accordo con la «Tab», e quale Tedesco non lo sarebbe? È ovvio come tutto ciò che è necessario.⁵⁶

⁵⁴ Ivi, pp. 39 s.

⁵⁵ H. Naumann, *Deutsche Nation in Gefahr*, cit., p. 36.

⁵⁶ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 37.

Il modello di Hugo von Hofmannsthal

La figura di Hofmannsthal accompagna l'intera vita di Curtius. Le sue prime opere poetiche sono una «parte della [...] biografia» di tutti coloro che vivono i propri anni di formazione a cavallo dei due secoli.¹ Nella lettera di condoglianze alla figlia, scritta il giorno dopo la morte di Hofmannsthal, Curtius racconta quanto importanti fossero stati nella sua giovinezza i versi del poeta austriaco e come egli sia poi diventato un saldo punto di riferimento per tutti coloro che cercavano nella cultura europea il mezzo per la ricostruzione dell'umanità lacerata dalla tragedia del conflitto:

La Germania e l'intero mondo dello spirito sono in lutto con Lei. È come se una intera epoca sprofondasse e il giorno si oscurasse. Suo padre era il poeta della nostra giovinezza. Dopo la guerra e la confusione generale egli divenne rifugio e custode della nostra preziosa eredità spirituale. Il fatto che lui ci fosse e agisse, era come il tranquillo luccicare di una stella, dava speranza e garanzia [...].²

Nel *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius sostiene che Hofmannsthal sia stata l'ultima persona capace di concepire la *Bildung* come il patrimonio in grado di unire la nazione tedesca al di là di tutte le divisioni e le spaccature³ e in questi termini lo ricorda in una lettera indirizzata al genero dello scrittore:

L'ultimo gesto di Hofmannsthal per il nostro mondo sarebbe stata una ricostituzione in toto della nostra Bildung. I grandi del XIX secolo hanno distrutto ciò che lega e separato tutto con la violenza. Hofmannsthal stava ricostituendo l'en kai pan, completamente da

¹ Ch. König, *Hofmannsthal. Ein moderner Dichter unter den Philologen*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2001, qui p. 396.

² Ivi, p. 396 n. 45: lettera inedita di Curtius a Christiane Zimmer del 16 luglio 1929, Nachlass Zimmer, Deutsches Literaturarchiv Marbach.

³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 19. La tutela del patrimonio culturale e linguistico di ogni singola nazione è vista da Hofmannsthal come il presupposto per la pacifica e armoniosa convivenza degli europei. Paul Gottfried spiega che il progetto di Hofmannsthal era estraneo al nazionalismo dei coevi movimenti di destra e si opponeva a qualsiasi forma di ostilità fra i diversi stati del continente (P. Gottfried, *Hugo von Hofmannsthal and the Interwar European Right*, in «Modern Age», 49, 2007, pp. 508-519, qui pp. 511-515).

solo – e in quale isolamento! Se questo un giorno accadrà [...] comincerà una nuova epoca carica dei suoi effetti.⁴

La Francia come modello

Nel discorso del 1927, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, Hofmannsthal sulla scorta di Karl Vossler⁵ si sofferma sulla sostanza della cultura francese, la più vicina in termini geografici e storici alla nazione tedesca. La Francia possiede quella che per Hofmannsthal è una vera cultura ed una vera letteratura, condivisa e accettata da tutti gli strati del popolo, una coscienza comune che vincola i cittadini fra loro e che non si strappa per le tensioni, le scosse e le rivoluzioni che attraversano la Francia, anzi, in un certo senso genera il conflitto all'interno della nazione ma allo stesso tempo lo contiene, lo rielabora e lo matura. I cittadini rispettano questo loro spazio culturale comune e ciascuno limita se stesso per non lacerarne la coesione. Il popolo francese si risolve tutto nella sfera del sociale, con la quale Hofmannsthal intende il concepirsi sempre in relazione con gli altri. Le iniziative dei singoli, anche dei più isolati, dialogano con il resto della comunità, a essa si rivolgono, da essa si attendono una risposta.⁶ Anche la lingua francese conosce una sua forma media condivisa da tutti i cittadini, ordinata, elegante, capace di esprimere in modo chiaro e semplice i pensieri. Si tratta di una lingua della socialità, che privilegia la comunicazione fra le persone e tutti quegli echi che fanno parte del tessuto culturale condiviso.⁷

Hofmannsthal ritiene che un istinto profondissimo induca invece i tedeschi a rifiutare la dimensione nazionale e sociale e a non riconoscere nessuna continuità spirituale né con i contemporanei né con le generazioni precedenti. Viene così smarrita l'efficacia delle opere del passato e «tutto il concetto di tradizione spirituale pare ammesso solo con grandi riserve».⁸ Anche la lingua tedesca non conosce un livello medio

⁴ Ch. König, *Hofmannsthal. Ein moderner Dichter unter den Philologen*, cit., p. 397 n. 48: lettera inedita di Curtius a Heinrich Zimmer da Bonn senza data, Nachlass Zimmer, Deutsches Literaturarchiv Marbach.

⁵ H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 130-145, qui p. 133.

⁶ Ivi, pp. 131-133.

⁷ Ivi, p. 132; H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, cit., pp. 146-151, qui pp. 146 s.

⁸ H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., pp. 134 s.

a disposizione di tutto il popolo, è infatti «un conglomerato di lingue individuali», «una lingua d'uso», ma non «una lingua di società».⁹

Curtius osserva che la cultura tedesca, molto meno comunicabile di quella francese, non ha trovato il sostegno di uno stato unitario o di un forte ceto sociale che la rappresentasse ed è passata subito nelle mani degli studiosi e delle accademie per essere esaminata ed interpretata, senza trasformarsi mai in patrimonio vivo della nazione.¹⁰ Invece «in Francia anche l'operaio o l'artigiano può partecipare dell'onore nazionale, nel momento in cui si percepisce come *citoyen*, cioè non solo cittadino ma anche compagno nella comunità civile della nazione».¹¹ Per Curtius ciò dipende dal fatto che i tedeschi trasformano tutto l'esistente «in un oggetto della scienza» credendo in questo modo di possederlo. Nel corso del XIX e XX secolo la cultura tedesca anziché vivere e moltiplicarsi si è fossilizzata nello storicismo accademico e in uno sterile epigonismo, senza nessun contatto con l'evoluzione della realtà e le sue manifestazioni (per esempio il socialismo e la tecnica) né con i «primari valori esistenziali».¹² Hofmannsthal fa una simile riflessione a proposito della lingua tedesca, che a suo parere ospita in sé troppi concetti filosofici sottili e complessi. Solo un'intelligenza lucida e sorvegliata può cogliere e custodire il loro significato preciso, molto più spesso però essi vengono abbandonati oppure sono motivo di pedanteria o affettazione.¹³

Per Curtius è grave che gli intellettuali nazionalisti si avvalgano di artifici legati alla sfera mitica, ignorando la sostanza morale e spirituale del popolo tedesco e nell'ambito di questa riflessione constatata: «dove siamo toccati dal segreto della forza nazionale? Dove percepiamo l'anima del popolo».¹⁴ Hofmannsthal elabora un pensiero molto simile: «ma allora, dove trovare la nazione? Soltanto nei grandi monumenti della lingua e nei dialetti popolari».¹⁵ Egli osserva che in nessuna pubblicazione di qualsiasi livello è possibile rintracciare nella lingua il popolo, la forma del popolo e l'idea che il popolo ha di sé e del proprio posto nel mondo. La nazione sopravvive, a parere di Hofmannsthal, ai poli estremi del dialetto e dei capolavori della letteratura: entrambi mostrano l'elemento naturale della lingua¹⁶ e «la forza originaria di cui noi partecipiamo»,

⁹ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 147.

¹⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 12.

¹¹ Ivi, p. 15.

¹² Ivi, p. 13.

¹³ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 147.

¹⁴ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 44.

¹⁵ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 148.

¹⁶ Ivi, p. 148.

cioè l'anima e la storia del popolo. La lingua infatti è quel serbatoio della memoria collettiva che nessuno può distruggere, è il veicolo del destino «atemporale» degli uomini e del prevalere della comunità del popolo sugli individui.¹⁷

Hofmannsthal dice che in Francia cultura, letteratura e «vita politica della nazione» sono strettamente intrecciate.¹⁸ I grandi scrittori del passato accompagnano l'esistenza di ogni cittadino, «Molière e Lafontaine, Voltaire e Montesquieu parlano ancora oggi per tutti, tutti parlano per bocca loro».¹⁹ Al mondo tedesco invece manca la continuità tra il singolo e il resto del popolo, come pure nella trasmissione della cultura, al punto che lo stesso Goethe non rappresenta un patrimonio definitivamente condiviso da tutta la nazione.²⁰ Anche per Curtius il rapporto con Goethe è un importante indicatore dello stato culturale e spirituale della Germania, dove purtroppo sopravvive solo una grossolana semplificazione della figura di Faust a simboleggiare l'irrequieto istinto di libertà che si dice caratterizzerebbe l'essenza dell'uomo tedesco. Per Curtius tutto ciò è quanto di più lontano da Goethe si possa immaginare.²¹ Egli evidenzia poi che gli entusiasti rappresentanti di una concezione romantica, medievaleggiante e nordica del carattere nazionale tedesco vedono in Goethe un grosso ostacolo perché si ispira alla millenaria cultura dell'Europa meridionale, che gli permette di bilanciare i lati oscuri e irrazionali della sensibilità tedesca.²²

Dispersi e isolati

Due sono gli atteggiamenti intellettuali negativi a parere di Hofmannsthal. Il primo è quello del filisteo colto, delineato da Nietzsche nelle *Considerazioni inattuali*. Hofmannsthal ritiene che questa mentalità abbia pervaso la maggior parte della nazione. Il filisteo colto afferma con arroganza la superiorità culturale dei tedeschi, riconosce nella nazione un ordine spirituale completo, definitivo e autosufficiente, non più suscettibile di nuove tensioni.²³ Il secondo atteggiamento negativo è quello del 1770-1780 e del

¹⁷ Ivi, p. 150.

¹⁸ H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 133.

¹⁹ Ivi, p. 134.

²⁰ Ivi, pp. 134 s.; sulla sostanza dello spirito di Goethe cfr. H. von Hofmannsthal, *Sguardo sulla situazione spirituale dell'Europa*, in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 41-45, qui pp. 44 s.

²¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 33.

²² Ivi, pp. 30 s.

²³ H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 136.

Romanticismo, che ha ancora largo seguito nel XX secolo. Si tratta di un atteggiamento caratterizzato da irresponsabilità, aspirazione a una libertà senza vincoli, titanismo.²⁴ A questi due atteggiamenti Hofmannsthal contrappone, nel suo tempo, l'«anarchia produttiva» degli «uomini che cercano» (figure anche queste delineate nelle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche).²⁵ Questi «ricercatori» sono animati da prospettive molto diverse fra loro.²⁶ In comune hanno una tensione problematica e un'ansia di conoscenza che li porta a criticare le idee dominanti, a osservare il passato sulla base di lunghi intervalli temporali e ad aspirare a una dimensione eterna.²⁷ Il loro stile ha una sostanza diversa da quella del 1770 e del Romanticismo perché essi hanno un atteggiamento fermo, costante e responsabile.²⁸ Non vanno in cerca della libertà, ma di legami vincolanti, indispensabili affinché l'uomo recuperi l'unità interiore e il popolo una cultura che metta in relazione gli individui fra loro.²⁹ Questi ricercatori però sono al momento degli isolati, dei dispersi, dei vagabondi senza dimora e degli sconosciuti che si affannano in segreto.³⁰ A queste figure accenna anche Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr*, quando sostiene che ai tedeschi manca l'amore, lo spirito di comunità e la fede etica o religiosa che sono le uniche forze in grado di contrastare l'odio verso la cultura e che purtroppo nemmeno la tragedia della guerra ha potuto innescare. Queste risorse interiori resistono però nell'animo di persone ignote, nascoste e disperse e di sicuro non nelle attività ufficiali della cultura, dell'arte e della vita politica tedesca.³¹

La percezione del tempo

Hofmannsthal delinea la progressiva degenerazione dello spirito tedesco a partire dalla fine del XVIII secolo. A quell'epoca il popolo, già diviso nella religione, comincia a considerare i legami morali e spirituali come un ostacolo alla nuova mentalità individualistica. A tale incrinatura segue la contrapposizione fra le scienze dello spirito e le scienze naturali. Queste ultime inoltre abbandonano un'articolata espressione verbale per consegnarsi a un linguaggio matematico che pochi comprendono. La manipolazione

²⁴ Ivi, pp. 141 s.

²⁵ Ivi, pp. 135-137.

²⁶ Ivi, pp. 137-140.

²⁷ Ivi, pp. 135-137.

²⁸ Ivi, pp. 141-144.

²⁹ Ivi, pp. 142-145.

³⁰ Ivi, pp. 135-137, 141, 144.

³¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 26.

delle masse infine, realizzata attraverso «nuovi articoli di fede», lacera le classi sociali.³² Il culmine di questa decadenza spirituale è raggiunto con l'imporsi di una nuova idea che distrugge tutto quanto le si oppone: «l'esclusiva validità del presente». Essa è il frutto del totale asservimento ai sensi a cui hanno condotto le esperienze del XIX secolo; appiattirsi sul presente, negare la continuità con il passato e col futuro significa infatti respingere la dimensione spirituale, che per Hofmannsthal consiste nella «sopravvivenza dei morti in noi».³³ L'idolatria del presente contrasta con la sostanza immutabile della lingua, vivo prodotto delle epoche passate.³⁴ Hofmannsthal parte nel suo ragionamento sulla percezione del tempo dalle riflessioni filosofiche di Søren Kierkegaard sul presente e l'eterno.

Curtius affronta il medesimo argomento appoggiandosi all'analisi elaborata da Carl Gustav Jung nel saggio *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*. L'assolutizzazione del presente costituisce per Curtius una nevrosi e un disturbo nella percezione del tempo; significa rifiuto del passato e del futuro, incapacità psicologica degli individui, e della coscienza generale, di adattarsi ai mutamenti che il trascorrere dell'età chiede alla nostra vita. Curtius ritiene che il tempo non sia solo percezione di ciò che scorre, ma anche il «contenitore della durata».³⁵ Entrambi, Hofmannsthal e Curtius, si avvalgono dell'immagine del vortice per indicare l'imporsi del presente nella coscienza individuale e collettiva. Per Hofmannsthal l'idolo del presente si impone come l'onda trasversale sul vortice che lacera le classi sociali,³⁶ per Curtius il senso del tempo è inghiottito dal «vortice dello sviluppo»³⁷

³² Allo stesso modo Curtius constata che nella sua epoca la *Bildung* è stata sostituita da «idee imposte con la forza della suggestione» (E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 16).

³³ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 149.

³⁴ Ivi, p. 150; H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 131.

³⁵ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 41.

³⁶ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 149.

³⁷ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 41. Curtius prende l'espressione «vortice dello sviluppo» dai programmi rivoluzionari nazionalisti di destra: «tradizioni, programmi, *Weltanschauungen* e legami, finzioni e riserve, tutto sarà inabissato nel vortice dello sviluppo», (ivi, p. 40). Hofmannsthal vede nell'immagine del vortice un moto rotatorio sempre più violento che risucchia tutto al suo interno (H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 141).

La rivoluzione conservatrice di Hofmannsthal non va intesa nel senso di uno sconvolgimento improvviso, di veloce e radicale cambiamento. Si tratta invece di un processo storico di lunghissima durata che si innesca come reazione interiore agli sconvolgimenti del XVI secolo,³⁸ e che egli definisce rivoluzionario per la grandiosa qualità del suo portato consistente nella nascita di una «nuova realtà tedesca».³⁹ Con questa espressione Hofmannsthal intende il graduale evolversi dei tedeschi da «nazione di isolati»⁴⁰ in una comunità a cui i singoli riconoscono di appartenere in nome dello spirito comune: «la vera vita delle nazioni consiste nell'incessante sforzo di tutti i membri per raggiungersi».⁴¹ La nuova nazione si estende nel tempo e nello spazio: i gesti dei singoli infatti trovano sempre eco negli altri e le figure del passato restano e dialogano con i viventi.⁴² Questa comunità spirituale di vita, moralità e cultura si apre al confronto e alle tensioni, a cui permette di evolversi in modo produttivo.

Il concetto hofmannsthaliano di rivoluzione conservatrice è molto affine all'atteggiamento «nazionale» e «conservatore» descritto nel *Deutscher Geist in Gefahr*. Per Curtius il termine «nazionale» indica il legame di tutti gli individui del popolo fra loro e con il loro passato, la loro cultura e il loro futuro,⁴³ mentre «conservatore» associa alla custodia della tradizione l'iniziativa e il rinnovamento e implica la tutela degli effetti positivi che il passato riverbera sul presente e delle nuove idee che dal passato scaturiscono.⁴⁴ In modo simile Hofmannsthal scrive: «ma niente è così elevato da non aver bisogno di cure. Ciò da cui procede la più alta forza affermativa, deve venir costantemente riaffermato e questo è il senso di ogni generazione presente: non interrompere la vita di quel che è superiore».⁴⁵

³⁸ Ivi, p. 145. Hofmannsthal vede tra le cause della catastrofe spirituale del suo tempo l'individualismo del XVI secolo, che ha preposto l'*ethos* al *logos* (H. von Hofmannsthal, *Humanismus. Worte gerichtet an den Verein der 'Freunde des humanistischen Gymnasiums' anlässlich der Feier seines zwanzigjährigen Bestandes am 5. Juni 1926*, in «Neue Freie Presse», 6. 6. 1926).

³⁹ H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 145.

⁴⁰ Ivi, p. 137.

⁴¹ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 149.

⁴² H. von Hofmannsthal, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, cit., p. 145.

⁴³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 37, 40.

⁴⁴ Ivi, pp. 123 s.

⁴⁵ H. von Hofmannsthal, *Pregio e onore della lingua tedesca*, cit., p. 150.

«Gli dei, sui quali si fondava il nostro impero, / fuggirono tutti, lasciati i sacrari e le are?»:⁴⁶ l'immagine di Troia in fiamme apre il primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* dedicato alla demolizione della *Bildung* e all'odio per la cultura. L'incendio della città in balia dei nemici e lo scoramento di Enea trovano poche righe più avanti il loro corrispondente nella situazione della Germania del 1932: un campo di macerie. Enea, lo sconfitto, è ben consapevole che ormai gli dèi hanno abbandonato Troia e che qualunque azione di resistenza sarà condotta invano. Tuttavia, deposta ogni speranza di salvezza, esorta i suoi compagni a morire per la patria. In quella notte di catastrofe però Giove mostra con alcuni prodigi che non tutto è perduto per Enea e i suoi. Il padre degli dèi non indica loro la morte per la patria, ma una via inattesa: la fuga e l'esilio in terre sconosciute.

La sconfitta e l'abbandono della patria aprono anche il secondo e il quarto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*: Melibeo con gli altri pastori e contadini è costretto ad abbandonare le proprie terre e ad incamminarsi verso regioni lontane a causa della confisca dei terreni. I loro campi coltivati con tanta cura saranno consegnati a barbari («un barbaro queste messi?»),⁴⁷ e ad empìi soldati. La causa di questa catastrofe è la *discordia* delle guerre civili successive alla morte di Cesare («ecco fino a qual punto la discordia ha trascinato gli sventurati cittadini»)⁴⁸.

Nel 1930, nell'articolo scritto per il bimillenario della nascita di Virgilio, Curtius inserisce nella sua riflessione quei versi virgiliani che meno di due anni dopo saranno riportati all'inizio di ciascun capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*. L'assedio dei Greci e la confisca delle terre sono due eventi catastrofici che mandano in frantumi uno stato di integrità, quello della città di Troia e quello della vita agreste. Enea e i pastori della prima egloga sono costretti all'esilio e devono staccarsi dai luoghi di cui fanno parte: «un barbaro queste messi?». Nella citazione, «queste» messi che Melibeo ha davanti agli occhi si contrappongono al «barbaro» che le avrà pur senza avere dedicato loro nessuna cura. In tale perdita Curtius vede il costante anelito di Virgilio all'età dell'oro, a una

⁴⁶ Virgilio, *Eneide*, vol. I, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2008⁸, qui II, vv. 351 s.; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 11. Nel testo virgiliano si tratta di una constatazione, il punto interrogativo è stato inserito da Curtius.

⁴⁷ Virgilio, *Bucoliche*, Milano, Garzanti, 1989⁴, qui I, v. 71; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 79; anche in questo caso nel testo virgiliano si tratta di una constatazione e il punto interrogativo è stato inserito da Curtius.

⁴⁸ Virgilio, *Bucoliche*, cit., I, vv. 71 s.; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 33.

condizione cioè di armonia con se stessi e col proprio ambiente; in particolare nella vita agreste delle *Bucoliche* Virgilio ne delinea una componente importante, l'*otium*, che, tutelato dalla benevolenza degli dèi,⁴⁹ è il tempo libero (il non aver nulla da fare) per il contatto con se stessi e con la natura. Per Curtius l'*otium* è «una delle immagini fondamentali della natura umana»,⁵⁰ tanto più significativa per gli uomini del XX secolo la cui vita è meticolosamente finalizzata ai ritmi di produzione. Tale immagine rammenta che solo la libertà dalla costrizione del lavoro permette «di prendere coscienza veramente del nostro destino».⁵¹

Alla fine dell'età dell'oro corrispondono sia l'inizio dell'agricoltura sia l'idea legata al bisogno, alla fatica e all'impegno contenuta nella citazione delle *Georgiche* che apre il terzo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* dedicato all'università: «volle lo stesso padre degli dèi / che non fosse facile la via dell'agricoltura».⁵² Virgilio racconta che Giove aveva deciso di porre fine all'età dell'oro, in cui la terra concedeva spontaneamente i suoi frutti, perché non voleva che gli uomini scivolassero in uno stato di torpore, il *veternus*. Quindi, per sviluppare il loro ingegno e la loro tenacia, li pose in una condizione di impellente bisogno ostacolando il lavoro agricolo con ogni sorta di difficoltà. Dall'urgenza e dal bisogno nasce l'energia costruttiva, conoscitrice ed innovatrice dell'uomo: «la fatica ostinata / e le necessità, che urgono / in circostanze difficili, / vinsero tutto»;⁵³ Curtius sottolinea che lo stesso Enea, abbandonato dalla buona sorte, fonda la propria esistenza sul valore e la vera fatica: «impara, bambino, da me virtù vera ed impegno, / fortuna da altri».⁵⁴ Il *labor* per Curtius ha un risvolto non solo esistenziale, ma anche estetico e poetico. Egli dice infatti che a partire dal 1770 i tedeschi hanno perso la capacità di apprezzare in pieno la bellezza dei versi di Virgilio,⁵⁵ perché nel gusto hanno preso il sopravvento l'immediatezza e la passione, qualità estranee alla perfezione dell'arte classica. Curtius è convinto che le opere dell'Antichità rimangano di

⁴⁹ E. R. Curtius, *Virgilio*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 287-300, qui p. 292.

⁵⁰ Ivi, p. 293.

⁵¹ Ivi, p. 293.

⁵² Virgilio, *Georgiche*, Milano, Garzanti, 2001⁶, qui I, vv. 121 s.; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 51. L'idea dell'emergenza e del bisogno appare anche nella citazione che apre il *Deutscher Geist in Gefahr*, nella quale Friedrich Hölderlin parla della salvezza che può generarsi dal pericolo, e ricorre poi frequentemente nel resto del volume (pp. 9 s., 16-18, 20 s., 28, 31, 35, 37, 39).

⁵³ Virgilio, *Georgiche*, cit., I, vv. 145 s.

⁵⁴ Virgilio, *Eneide*, Torino, Einaudi, 1967/1989, qui XII, vv. 435 s.; E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., p. 292 n. 4.

⁵⁵ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 398.

fatto un imprescindibile elemento di confronto per i contemporanei, anche se purtroppo valorizzare questi testi è nel 1930 un'operazione decisamente contro corrente e «impopolare»,⁵⁶ poiché la compiutezza estetica dell'arte antica si fonda sull'*imitatio* e sull'idea di continuità, secondo la quale ogni cosa nuova ha la sua causa nel passato; si tratta di due principi che il XX secolo comprende a stento⁵⁷ e lo stesso bimillenario virgiliano è qualcosa di difficile, non certo una ricorrenza a larga diffusione popolare.⁵⁸

Nell'articolo del 1930 il passo dell'*Eneide* (II, vv. 351 s., senza punto interrogativo) che apre il primo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* è preceduto dai versi di «Giove traspose spietato / tutto in Argo»,⁵⁹ che sottolineano la solitudine di Enea e di Troia, ora che il capriccio di Giove favorisce i Greci. Curtius vede in questi quattro versi l'enunciazione della filosofia della storia propria della visione virgiliana, che accoglie in sé le alterne *vicissitudines* dell'esperienza umana, fra le quali è contemplata anche la rovina e il precipitare verso il peggio. In questa ottica la fine e la desolazione vengono accettate come una fase di passaggio a cui segue una rinascita in forma nuova; siamo di fronte dunque in Virgilio a una visione ciclica e nello stesso tempo escatologica. Questa impostazione è, a parere di Curtius, propria dell'Antichità in generale, e poi di Dante, Vico e del Romanticismo.⁶⁰ Al germe di rinascita presente in ogni rovina rimanda la citazione di Friedrich Hölderlin posta all'inizio del *Deutscher Geist in Gefahr*: «dove però vi è pericolo / cresce anche ciò che salva». L'esilio di Enea e Melibeeo non significa la fine dei legami, della stabilità e dell'integrità. I beni del passato, perduti, possono rinascere nuovi, in una specie di palingenesi realizzata con una nuova materia in un ambiente estraneo:⁶¹ «tutta l'esistenza umana si rispecchia nelle peregrinazioni di Enea verso una seconda patria promessa, lungo l'aspra via tanto lontana dalla prima».⁶²

Due mila anni dalla nascita di Virgilio sono per Curtius una ricorrenza importante in un contesto sociale che ha appiattito l'esperienza sull'oggi e che è incapace di percepire la continuità fra passato presente e futuro. Questo anniversario permette di tornare a misurare la storia per lunghi passi.⁶³ La Germania del 1930-1932 è profondamente

⁵⁶ E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., p. 298.

⁵⁷ Ivi, p. 291.

⁵⁸ Ivi, p. 287.

⁵⁹ Virgilio, *Eneide*, vol. I, cit., II, vv. 326 s.

⁶⁰ E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., pp. 291 s.

⁶¹ Ivi, pp. 290 s.

⁶² Ivi, p. 300.

⁶³ Ivi, p. 287.

estranea alla tradizione, tuttavia in questo contesto desolato si può forse intravedere la base di una nuova rinascita e di una comprensione profonda della romanità.⁶⁴

Agli occhi di Curtius, Virgilio va certamente considerato per la sua altissima statura di poeta all'epoca del principato di Ottaviano Augusto, ma sono altrettanto da sottolineare il modo in cui lo vedono Dante e il Medioevo e la coincidenza temporale per cui egli è quasi contemporaneo del salvatore. Nella prospettiva medievale i versi virgiliani annunciano la venuta di Cristo⁶⁵ e l'impero temporale ed eterno di Roma e assume un importante rilievo il fatto che Enea, come Paolo, percorra il regno dell'oltretomba.⁶⁶ Virgilio è per Dante maestro di retorica nel senso tardo-antico e medievale del termine,⁶⁷ è *auctor* e gli *auctores* nel Medioevo erano nello stesso tempo «autorità» e saggi. «Virgilio, dunque, che già a Macrobio (*Sat.*, I 16, 12) era sembrato onnisciente, rappresenta per Dante il vertice del sapere, la *summa* enciclopedica delle cognizioni umane».⁶⁸ La grandezza estetica e poetica di Virgilio però non si ferma qui, perché è necessario sottolinearne anche la valenza atemporale, se si vuole comprendere appieno la capacità della sua arte di attraversare tutti i secoli della storia europea. In questo Virgilio, il «*Bildungsdichter*»,⁶⁹ può ben essere detto «genio spirituale dell'Occidente».⁷⁰

L'incontro di Dante con Virgilio è per Curtius carico di significati ed è un sodalizio umano e artistico che travalica i millenni. È l'espressione più alta della continuità realizzata dal Medioevo latino tra mondo antico e mondo moderno.⁷¹ Dante fa propria la voce profetica che il Medioevo attribuisce a Virgilio perché vede il mondo intorno a sé sconvolto: l'autorità della Chiesa è consumata dalla corruzione, l'Italia è frantumata dagli appetiti di fazioni e potentati, la vita stessa di Dante è sconvolta dall'esilio e la sua voce si alza a condannare l'ingiustizia indicando la via del rinnovamento.⁷² Il suo discorso vuole avere una portata storica e universale poiché egli si pone come terzo nella visita agli inferi dopo Enea e Paolo, due figure appunto universali, il progenitore di Roma e l'apostolo delle genti.⁷³

⁶⁴ Ivi, pp. 287, 289.

⁶⁵ Ivi, p. 288.

⁶⁶ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 398.

⁶⁷ Ivi, p. 396.

⁶⁸ Ivi, p. 397.

⁶⁹ E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., p. 294.

⁷⁰ Ivi, p. 299.

⁷¹ E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 398.

⁷² Ivi, pp. 398, 406, 416, 418.

⁷³ Ivi, p. 398.

Le parole di Enea alla ricerca del ramo d'oro concludono l'articolo del bimillenario ed aprono l'ultimo capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*, "Umanesimo come iniziativa". Il desiderio di Enea di trovare il ramo che gli consenta la visita nel mondo dei morti diventa l'immagine della speranza di un nuovo e fecondo incontro con Virgilio:

[Virgilio] in Dante ha dimostrato di aver adempiuto a questa missione storica e forse lo dimostrerà ancora una volta fra qualche secolo: perché non si può proibire alla nostra speranza di cercare oggi fra le miserie del nostro continente ridiventato selvaggio uno spirito poetico e religioso che possa essere il futuro restauratore dell'Occidente. *Si nunc se nobis ille aureus arbore ramus, / ostendat nemore in tanto!*⁷⁴

Curtius auspica che il bimillenario rappresenti una tappa decisiva nel processo di restituzione della cultura europea a se stessa descritto da Hofmannsthal,⁷⁵ al quale egli attribuisce la medesima prospettiva esistenziale di Virgilio. Anche la citazione di *Eneide* III 409 che apre l'articolo del 1930⁷⁶ è in piena sintonia con la figura di Hofmannsthal delineata pochi anni dopo da Curtius:⁷⁷ il troiano Eléno, dotato di virtù profetica, indica a Enea come raggiungere l'Italia, lo istruisce sul rito da offrire agli dèi una volta approdato in Puglia e raccomanda che i suoi discendenti continuino a celebrarlo tale e quale: «a questa osservanza si serbino integri i nipoti». La citazione esemplifica il profondo desiderio virgiliano di custodire le cose durature nel corso del tempo,⁷⁸ desiderio che è il medesimo di Hofmannsthal: «legare, unire, conservare – questa era una delle funzioni che Hofmannsthal aveva assunto per la nazione».⁷⁹ Egli assolve questo compito attraverso la straordinaria conoscenza della tradizione europea, che gli permette di esplorare la ricchissima storia spirituale del continente e di individuarne le arterie vitali che da millenni la nutrono. La conoscenza di Hofmannsthal risulta ancora più profonda se valutata in rapporto alla cultura tedesca, che non si presta affatto ad essere raccolta in una visione complessiva e che per la sua difficoltà richiede la mediazione di studiosi ed interpreti.⁸⁰ Questa straordinaria conoscenza è tuttavia sorretta da un fondamento ancora più importante, è cioè l'«amore» in nome del quale il poeta austriaco porta avanti la

⁷⁴ E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., p. 299.

⁷⁵ Ivi, pp. 287 s.

⁷⁶ Ivi, p. 287.

⁷⁷ E. R. Curtius, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, in Id., *Letteratura della letteratura*, cit., pp. 165-176.

⁷⁸ E. R. Curtius, *Virgilio*, cit., p. 290.

⁷⁹ E. R. Curtius, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, cit., p. 168.

⁸⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 12.

propria missione culturale. È la forza dell'amore per lo spirito europeo ed insieme per la nazione tedesca che alimenta la ricerca e l'operazione di discernimento di Hofmannsthal.⁸¹ Egli è l'ultima figura in grado di svolgere questo ruolo di guida e dalla tensione fatta di amore e conoscenza sgorga misteriosamente, e allo stesso tempo come un fenomeno della natura, la sua autorità spirituale.⁸²

Le macerie tedesche sono anche macerie europee, e alla Germania, come all'Europa, manca un interprete in grado di far parlare ancora Virgilio. L'ultima voce che si è alzata in tale senso è quella di Hofmannsthal nel discorso di Monaco del 1927, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*. Questa voce però rimane senza eco,⁸³ nessuno è in grado di parlare al complesso della nazione in nome della tutela dei beni spirituali.⁸⁴ L'autorità delle parole di Hofmannsthal invece riesce ad abbracciare l'intera vita del popolo in tutte le sue articolazioni⁸⁵ ed opera per la continuità dei legami spirituali che alimentano la cultura europea. Si tratta dunque di un'autorità che protegge e in questo senso conserva: «da questo amore protettore gli viene quello spirito che noi, con lui, chiamiamo conservatore».⁸⁶

Hofmannsthal agisce però in un ambiente ostile. La nazione tedesca infatti versa in uno stato di grave confusione, da cui purtroppo sembra non voler uscire. Nella selva caotica degli elementi spirituali d'Europa, Hofmannsthal distingue quelli in grado di garantirle vita e continuità. Si tratta di un lavoro di ordinamento indispensabile per arrestare le spinte disumanizzanti che la frantumano. Alcune provengono dal XIX secolo: il dominio assoluto del denaro su tutto⁸⁷ e la costante paura della morte e conseguente idolatria della longevità, della sicurezza e della salute.⁸⁸ Ad esse si aggiungono l'asservimento all'istante presente⁸⁹ e l'antropocentrismo del XVI secolo che segrega l'uomo in una prigione morale separata dal cosmo e in una lacerante lotta psicologica con

⁸¹ E. R. Curtius, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, cit., p. 168.

⁸² Ivi, p. 167.

⁸³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 19.

⁸⁴ Ivi, p. 35.

⁸⁵ E. R. Curtius, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, cit., pp. 167 s.

⁸⁶ Ivi, p. 168.

⁸⁷ H. von Hofmannsthal, *L'idea d'Europa. Note per un discorso*, in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, cit., pp. 27-39, qui pp. 34 s.; H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, cit., p. 71; E. R. Curtius, *George, Hofmannsthal e Calderón*, in Id., *Letteratura della letteratura*, cit., pp. 177-200, qui pp. 189, 198.

⁸⁸ H. von Hofmannsthal, *L'idea d'Europa. Note per un discorso*, cit., pp. 33 s.; E. R. Curtius, *George, Hofmannsthal e Calderón*, cit., p. 189.

⁸⁹ H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, cit., p. 55; E. R. Curtius, *George, Hofmannsthal e Calderón*, cit., p. 190.

se stesso.⁹⁰ Nessun ordine superiore si eleva più a contenere il solitario dibattersi di ciascuna esistenza individuale. Il discernimento hofmannsthaliano traccia una rappresentazione della sfera spirituale tedesca nei suoi aspetti portanti, ma una definizione di sé è proprio quello che i tedeschi respingono, preferendo l'esaltazione dell'originalità, dell'assoluto, dell'irrazionalità e della solitudine, tutte dimensioni queste che rifiutano la forma fissata nella nostra vita dal contatto con la realtà e dalla cura delle relazioni umane e sociali.⁹¹ La nazione tedesca è disgregata, ognuno parla per sé e a sé, senza relazione con gli altri, senza cercare l'incontro in uno spazio comune. Fra i cittadini imperversa la *discordia* (condannata dalle parole di Virgilio che aprono il capitolo 2 del *Deutscher Geist in Gefahr*), in cui si perdono di vista sia il linguaggio sia il bene comune. Hofmannsthal reagisce al caos sterile e distruttore segnando un perimetro spirituale entro cui discutere e confrontarsi, ma la sua voce cade nel vuoto, proprio in un'epoca che invece è fortemente caratterizzata dall'impegno politico. I giovani lo ignorano e si affidano solo alla propaganda delle federazioni e dei partiti e liquidano come «esteta» Hofmannsthal, per Curtius uno degli intellettuali più vicini al senso autentico della politica.⁹²

⁹⁰ Ivi, pp. 182-184, 192.

⁹¹ E. R. Curtius, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, cit., p. 168.

⁹² Ivi, p. 170; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 19.

La controversia con Karl Mannheim

8.1

Letterati radicali di sinistra

Letterati radicali di sinistra, sociologi socialisti e abgefallene Juden nel Deutscher Geist in Gefahr

Nelle prime pagine del capitolo 4 Curtius accosta in un unico discorso polemico gli intellettuali di sinistra, l'intreccio fra sociologia socialista ed ebraismo tedesco e gli *abgefallene Juden*, quegli ebrei cioè che hanno abbandonato la tradizione della propria fede, senza però abbracciare né il cristianesimo, né l'Umanesimo, né il *Deutschtum*. Egli precisa di non essere antisemita e di non combattere contro la razza ebraica; ciò che suscita il suo biasimo sono piuttosto la «distruzione», la «negazione», il «cinismo» di cui questi intellettuali si fanno portatori votandosi allo «scetticismo».

Il bersaglio di Curtius sono i «letterati radicali di sinistra» che vogliono sacrificare l'individuo al concetto di «Kollektiv»,¹ al primato cioè della società, e sono studiosi come il sociologo ebreo Karl Mannheim, a cui è dedicata buona parte del capitolo 4, che si occupano di scienze sociali appoggiandosi su valutazioni materialiste, socialiste, marxiste, relativistiche, o, per usare l'espressione di Paul Ludwig Landsberg fatta propria da Curtius, «submarxiste».² Curtius prende le mosse dall'analisi di Werner Sombart, che si era occupato della relazione tra sociologia socialista ed ebraismo e il cui sguardo egli ritiene importante perché illumina un ulteriore aspetto della questione, e cioè «l'ostilità fondamentale tra sociologismo e Umanesimo».³

¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 79.

² Ivi, pp. 84, 86 e n. 4; P. Landsberg, *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch», vol. 55, 1931, pp. 769-808.

³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 84.

Cosa distruggono e cosa negano questi intellettuali ebrei? Distruggono quei «criteri plurisecolari»⁴ di cui ebraismo, cristianesimo, *Deushtum* e Umanesimo sono portatori; in più, come osserva Curtius riguardo a Mannheim, negano la dimensione trascendente dello spirito;⁵ rifiutano che il pensiero, spogliato degli inevitabili influssi della contingenza, mantenga una dimensione autonoma⁶ e l'uomo un'essenza spirituale irriducibile a qualunque determinazione esterna;⁷ relativizzano le idee e la loro validità in base agli interessi sociali da cui scaturiscono⁸ ed escludono che nel presente si possano tutelare valori inalienabili ed eterni.⁹ Curtius vede dunque un collegamento tra sociologia di stampo materialista e marxista, distruzione dei «criteri plurisecolari» (di cui ebraismo, cristianesimo, *Deushtum* e Umanesimo sono portatori) e certi intellettuali ebrei, coinvolti non in quanto ebrei ma in quanto rappresentanti di queste impostazioni distruttive.

Gli ebrei *abgefallen* criticati da Curtius fanno parte di quel gruppo che George L. Mosse chiama «intellettuali ebrei di sinistra», il cui profilo risulta più chiaro se si osserva il percorso di assimilazione degli ebrei in Germania.

La Bildung e l'assimilazione degli ebrei in Germania

Molti intellettuali ebrei abbracciano nei primi decenni del Novecento posizioni liberali, razionaliste, progressiste oppure vicine al socialismo e al marxismo. Per spiegare queste scelte è necessario osservare la genesi dell'emancipazione ebraica in Germania che si compie all'inizio del XIX secolo sulla spinta delle idee liberali dell'Illuminismo.¹⁰ Per assimilarsi alla società tedesca gli ebrei fanno propri i valori della *Bildung* che divengono così una guida spirituale, culturale e morale sostituendosi alla fede ebraica oppure informando di sé il pensiero religioso. L'ebraismo viene a coincidere con la cultura tedesca dell'Illuminismo e la sfera morale con il modello sociale della borghesia

⁴ Uso qui le parole di Karl Mannheim, cfr. Id., *Ideologia e utopia*, cit., p. 79.

⁵ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 94 sgg.

⁶ Ivi, p. 99.

⁷ Ivi, p. 96.

⁸ Ivi, pp. 81, 94, 98.

⁹ Ivi, pp. 93 s.

¹⁰ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, Firenze, La Giuntina, 1988, qui p. 13.

di quell'epoca.¹¹ Grazie alla *Bildung* dunque gli ebrei diventano tedeschi a tutti gli effetti e partecipi della società in cui vivono.¹²

A partire dalla seconda decade del XIX secolo però l'ideale tedesco di *Bildung* comincia gradualmente a cambiare,¹³ allontanandosi sempre più dall'originale matrice illuministica, razionalistica, tollerante e universale, per spostarsi su un piano fortemente nazionalistico e romanticizzato. Mentre nel resto della società avviene questo mutamento, gli ebrei tedeschi continuano a seguire invece l'ideale originario maturatosi nel secolo precedente. Si crea così un profondo scarto fra una cultura tedesca che slitta in senso nazionalistico, alla ricerca di un'identità mitica e originaria fondata sul sentimento (e assorbita con facilità dalle masse), e gli ebrei che continuano a identificare i valori della *Bildung* illuministica con l'essenza del carattere tedesco.¹⁴

Benché si completi il processo di emancipazione sociale, con la repubblica di Weimar cresce l'isolamento degli ebrei. La «questione ebraica» è infatti argomento quotidiano nel dibattito politico e gli ebrei sono il bersaglio dei movimenti di massa di destra e sinistra.¹⁵ La cultura nazionalista della destra rifiuta i valori dell'individualismo e della ragione, ritenendo che solo i veri tedeschi abbiano la profondità di sentimenti necessaria per conformarsi alla *Bildung* e per comprendere il vero, il bello e il buono.¹⁶ Il modello ideale è rappresentato dal tedesco di provincia, di animo semplice, di vedute ristrette e non corrotto dall'intellettualismo.¹⁷ In un simile contesto i *Bildungsbürger* ebrei si aggrappano alla ragione illuministica e alla sua *Bildung* come baluardo contro la marea del sentimento, dell'istinto, dell'irrazionale,¹⁸ vedono negli autori classici della *Bildung* i rappresentanti del cosmopolitismo, dell'uguaglianza, degli ideali umanitari e di un tempo in cui nazione, libertà e individualismo erano uniti nella stessa prospettiva ideale;¹⁹ sono convinti di trovare nella *Bildung* lo spazio per incontrarsi di nuovo con gli altri tedeschi in una comune cittadinanza fondata sulla cultura. Per promuovere ciò che definisce il «vero spirito della Germania», il *Kulturbund Deutscher Juden* mette in scena *Nathan il*

¹¹ Ivi, pp. 99 s., 109.

¹² Ivi, pp. 13 sgg., 23.

¹³ G. L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze, La Giuntina, 1991, qui pp. 223, 245.

¹⁴ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 18 s., 21, 25 sgg., 31 s., 97.

¹⁵ Ivi, p. 35.

¹⁶ Ivi, pp. 30, 58, 61 sgg., 98 s.

¹⁷ Ivi, p. 62.

¹⁸ Ivi, p. 62.

¹⁹ Ivi, p. 63.

saggio di Gotthold Ephraim Lessing e i drammi di Goethe e Friedrich Schiller.²⁰ Nel 1933 Julius Bab scrive che il *Kulturbund*, fondato in quello stesso anno, non intende «coltivare una cultura ebraica a una dimensione, ma la grande cultura tedesca la cui anima ci nutrirà», perché questa cultura «rappresenta il più nobile approccio a tutto ciò che è umano, è parte integrante dell'ebraicità».²¹

Idee liberali e idee di sinistra

Dall'adesione dei *Bildungsbürger* ebrei alle idee razionalistiche e illuministiche nasce la loro vicinanza al pensiero liberale, progressista, oppure marxista e socialista. Ciò avviene perché il modello classico di *Bildung* presuppone che a qualunque persona, indipendentemente dalla sua origine e ceto sociale, sia possibile elevarsi moralmente e spiritualmente attraverso lo studio, l'esercizio della ragione e il miglioramento di sé;²² si tratta di una prospettiva fondamentale per gli ebrei, sempre desiderosi di assimilarsi al resto dei tedeschi.

Mosse spiega che molti intellettuali ebrei sono ideologicamente orientati a sinistra. Si tratta di persone che non militano all'interno di nessuna organizzazione politica od operaia e nei casi in cui questo accade risultano subito molesti e vengono isolati poiché mettono in discussione le direttive di partito.²³ Durante la repubblica di Weimar questi ebrei sono spesso bersaglio degli attacchi sia della destra che della sinistra. Essi sfidano l'ortodossia dei partiti socialisti e assegnano agli intellettuali un ruolo fondamentale nella lotta di classe,²⁴ sono convinti che la cultura e la riflessione teorica debbano guidare la politica e non sono in grado di comprendere le dinamiche di persuasione che agiscono sulla società del primo dopoguerra. Pensano inoltre che le idee del socialismo e le analisi di Karl Marx siano coerenti con la *Bildung* illuminista e con la visione del mondo elaborata dalla borghesia tedesca all'epoca dell'emancipazione,²⁵

²⁰ Ivi, pp. 61 s., 117 n. 1; H. Freeden, *Jüdisches Theater in Nazideutschland*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964, qui pp. 94 s.

²¹ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 104, 121 n. 15; J. Bab, *Kulturbund Deutscher Juden*, in «Der Schild», vol. 12, n. 17, 1933, p. 148; sulla fedeltà degli ebrei agli ideali di Gotthold Ephraim Lessing, Wilhelm von Humboldt, Immanuel Kant, Goethe, Friedrich Schiller cfr. G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 61 sgg., 107, 122 n. 29).

²² Ivi, pp. 16 sgg.

²³ Ivi, pp. 32, 79, 84; G. L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., qui pp. 194 s.

²⁴ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., p. 91.

²⁵ Ivi, p. 80.

Ernst Bloch per esempio ritiene che il vero marxismo sia l'erede di quell'Umanesimo che aveva formato i borghesi colti all'epoca di Goethe e Wilhelm von Humboldt.²⁶ Nel socialismo questi intellettuali vedono dunque riaffermati il razionalismo, l'Illuminismo liberale, l'autonomia dell'individuo da qualsiasi autorità, la dimensione cosmopolita e la pacifica convivenza degli uomini.²⁷

Fra gli intellettuali ebrei di sinistra vi sono gli studiosi che approfondiscono e umanizzano il marxismo in chiave hegeliana, come i membri dell'istituto per le ricerche sociali di Francoforte,²⁸ e kantiana, come molti intellettuali della rivista «Weltbühne»;²⁹ si tratta di uomini che non hanno legami con la fede tradizionale, ma che riscoprono la dimensione ebraica nella cultura classica tedesca che ha il suo centro in Goethe. Il giovane Walter Benjamin scrive nel 1912 che gli intellettuali ebrei sono la linfa della vera cultura, includendovi non solo la letteratura e l'arte, ma anche il socialismo e il movimento di emancipazione delle donne. Benjamin ritiene che soprattutto gli scrittori siano l'avanguardia del cambiamento, offrendo così una immagine molto positiva dei *Literatenjuden*, da altri invece assai vituperati, e assegnando loro il compito decisivo di fornire alternative all'ordine esistente.³⁰ In Benjamin l'ebraicità diventa metafora dello spirito critico e della *Bildung* e la sua natura è rivelata dallo studio di Goethe.³¹

Gli intellettuali ebrei di sinistra diventano oggetto del biasimo anche di ampi settori ebraici più conservatori che, pur condividendo le idee liberali e il gusto per la modernità nelle arti, non intendono mettere in discussione l'autorità politica legittima e l'ordine costituito,³² ritenendo infatti che gli intellettuali di sinistra vanifichino tutti i risultati ottenuti attraverso l'emancipazione e l'assimilazione.³³ Più in generale l'opinione pubblica tedesca considera gli intellettuali ebrei di sinistra dei bolscevichi, dal momento che ne vede coinvolti numerosi nelle rivoluzioni europee del dopoguerra. Essa non è in grado di distinguere tra gli ebrei militanti nei partiti socialisti o bolscevichi e questi

²⁶ Ivi, pp. 27, 113 n. 55; E. Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften*, Frankfurt am Main/Hamburg, Fischer Bücherei, 1967, p. 158.

²⁷ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 77 s.; Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 197 sgg.

²⁸ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 80-87.

²⁹ Ivi, pp. 80, 87-90.

³⁰ Ivi, pp. 90, 120 n. 28; lettera di Benjamin a Ludwig Strauss, 11 settembre 1912, Jewish National and University Library, Jerusalem, Archives Ms. Var. 424, 196/9, pp. 2 s.

³¹ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 27, 90, 113 n. 52, 120 n. 29; lettera di Benjamin a Ludwig Strauss, 7 gennaio 1913, cit., pp. 3 s.

³² G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 94 s.

³³ Ivi, pp. 92 s.

intellettuali ebrei di sinistra, estranei alla partecipazione politica attiva e all'uso della forza; e neppure si chiede per quali motivi nell'Europa orientale siano così numerosi gli ebrei che partecipano alla causa bolscevica.³⁴ Tedeschi ed ebrei tedeschi vedono negli intellettuali ebrei di sinistra degli sradicati e degli oppositori della nazione che voltano le spalle al popolo sconfitto e umiliato³⁵ e li accusano di politicizzare tutti gli aspetti della vita.³⁶ Mosse ritiene di scorgere un simile astio anche nelle parole di Jakob Wassermann, per il quale gli intellettuali ebrei vicini al radicalismo di sinistra sono degli opportunisti, dei fanatici e contestatori di professione,³⁷ degli intellettuali senza radici, «*Kulturjuden*» e «giacobini del nostro tempo»:³⁸

Purtroppo è impossibile non riconoscere una giustificazione ai sobillatori su commissione così come a quelli spontanei [si riferisce agli antisemiti]. In ogni episodio di iconoclastia, in ogni fase di parossismo o di rivendicazione sociale, gli ebrei sono sempre stati in prima linea. Dove l'assoluto chiama, dove c'è da fare piazza pulita, dove c'era da attuare con frenetica serietà un'idea di rinnovamento nazionale, i leader sono sempre stati ebrei.³⁹

Questi giudizi sui *Kulturjuden* mostrano che, a parere di Mosse, Wassermann accetta gli stereotipi antisemiti, che distorcono la visione del reale riducendolo a rozze e confuse semplificazioni, che tuttavia penetrano ovunque nella società e nella cultura tedesca, dai romanzi popolari al dibattito politico, alla riflessione degli intellettuali.⁴⁰

Gli stereotipi sugli ebrei

In Germania è diffusa già nel XVIII secolo la convinzione che gli ebrei non dispongano né di sensibilità interiore né di vita spirituale. Essa è alimentata dallo

³⁴ Ivi, pp. 57, 92 s.

³⁵ Ivi, pp. 36, 93.

³⁶ Ivi, p. 94.

³⁷ Ivi, pp. 57, 93 s., 117 n. 66, 120 n. 40; J. Wassermann, *Storia di un tedesco ebreo*, Genova, il melangolo, 2006, pp. 101 s.

³⁸ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 55, 116 n. 59; J. Wassermann, *Storia di un tedesco ebreo*, cit., p. 117; va però aggiunto che qui Wassermann riconosce a questi ebrei sincere e oneste motivazioni ideali; in un altro passo egli racconta con amarezza e dispiacere che gli ebrei vengono ritenuti responsabili dell'ostilità dei tedeschi nei loro confronti a causa delle loro presunte caratteristiche innate, come l'instabilità, il materialismo e l'astuzia (ivi, pp. 81 sgg.); George L. Mosse vi legge invece un'ulteriore manifestazione di disprezzo verso gli intellettuali ebrei di sinistra (G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 55, 116 n. 61).

³⁹ J. Wassermann, *Storia di un tedesco ebreo*, cit., pp. 116 s.

⁴⁰ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 55 s.

squallore del ghetto⁴¹ e dall'idea che la religione ebraica non sia una vera religione, ma un insieme di superstizioni senza un fondamento etico né trascendente.⁴² Questo stereotipo si radicalizza a partire dalla seconda decade del XIX secolo, quando la cultura tedesca cerca sicurezza nelle radici e nell'anima della nazione (*Volk*), nel mondo contadino e piccolo borghese della provincia lontano dalla modernità tecnico-economica. Matura così l'ideale di popolo basato sulla mistica nazionalistica, sul sentimento e sulla spiritualità irrazionale.⁴³ Al popolo tedesco ricco di sensibilità e autentica vita interiore, semplice e puro nella condotta di vita, lontano dalla corruzione del progresso, si contrappongono gli ebrei, che, pur emancipati e assimilati, sono incapaci di attingere alla vita dell'anima e sono dominati dal materialismo e dalla ricerca della ricchezza e del potere, senza fede né principi etici.⁴⁴

Anche l'idea di stabilità e solidità entra nel processo stereotipante e viene identificata con la natura tedesca. Adolf Bartels ritiene che gli antisemiti aspirino a rinsaldare le «antiche stabilità e solidità tedesche in opposizione all'intelligenza ebraica».⁴⁵ Solo l'interiorità ricca e spontanea del popolo tedesco può generare la cultura (*Kultur*), che invece è totalmente preclusa agli ebrei. Essi infatti non hanno in sé una vera anima, ma pensano e agiscono guidati dall'intelligenza, che fa di loro i portatori della civiltà (*Zivilisation*), del progresso materiale, della modernità, della distruzione dei valori autentici.⁴⁶ La capacità di creare autentica cultura (*Kultur*) è messa in stretta relazione al cristianesimo, che è una vera religione per il suo portato spirituale, etico e trascendente, a differenza dell'ebraismo tutto concentrato sul mondo materiale e per questo nient'altro che bieca superstizione. Nella commedia *Unser Verkehr* del 1816 di Karl B. A. Sessa si prendono in giro gli ebrei assimilati e si sostiene che la mancanza di cultura rende loro impossibile aderire al cristianesimo.⁴⁷ Nathaniel Jünger (pseudonimo del pastore evangelico Dietrich Johann Rumpf e autore del celebre romanzo nazionalista *Volk in Gefahr* del 1921) si occupa del contrasto inconciliabile tra il materialismo della modernità e la fede cristiana.⁴⁸ L'aspirazione della cultura tedesca a una dimensione di fede eterna

⁴¹ G. L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 228, 230.

⁴² Ivi, pp. 222, 224 sgg., 230.

⁴³ Ivi, pp. 222 s.

⁴⁴ Ivi, pp. 224 s., 229.

⁴⁵ Ivi, pp. 238, 269 n. 43; A. Bartels, *Die Berechtigung des Antisemitismus: Widerlegung d. Schrift von Herrn v. Oppeln-Bronikowski 'Antisemitismus?'*, Leipzig/Berlin, Weicher, 1921, p. 50.

⁴⁶ G. L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, cit., pp. 238, 242.

⁴⁷ Ivi, p. 239.

⁴⁸ Ivi, p. 234.

e trascendente, legata al sentimento, è evidente nell'opera di Oswald Spengler *Il tramonto dell'Occidente* (1918 e 1922). Spengler dice infatti che senza religione non ci può essere cultura, ma solo distruttiva *Zivilisation*. A parere di Mosse il testo di Spengler «esprime una mentalità che ebbe un'importanza capitale nel determinare i comportamenti dei gentili nei confronti dell'ebreo». ⁴⁹

I ghetti ebraici di certe zone dell'Europa orientale ancora nel XIX secolo versano in condizioni di povertà e isolamento. Benché in Germania gli ebrei siano ormai emancipati e vivano in condizioni pari a quelle dei tedeschi, tuttavia l'immagine degli ebrei orientali si generalizza e nasce lo stereotipo per cui tutti gli ebrei, anche gli ebrei tedeschi, vivono nel disordine, nella sporcizia, nell'ignoranza. ⁵⁰ Nel dopoguerra il famoso complotto mondiale ebraico subisce una particolare evoluzione. Si tratta di un'idea antica di secoli che immagina gli ebrei indaffarati a ordire un complotto per ottenere il potere sul mondo. ⁵¹ A partire dal 1918 il complotto mondiale diventa complotto mondiale comunista e gli ebrei vengono identificati con i comunisti pronti a sovvertire l'ordine sociale per impadronirsi del potere. Per esempio nel romanzo *Volk in Gefahr*, a cui si è accennato sopra, i due fratelli ebrei protagonisti si ritrovano in piena guerra mondiale dietro il fronte per fondare il partito comunista di Berlino. ⁵²

Come si è visto la cultura *völkisch* predilige gli ambienti contadini e la vita dei borghesi dei piccoli centri urbani. Questo provincialismo a parere di Mosse è un sintomo di quella fuga dalla realtà così marcata nella seconda metà del XIX secolo. Si tratta di una fuga dal progresso materiale e dal materialismo, in cui la grande città, la *Zivilisation* e l'immagine dell'ebreo sradicato arrivano a coincidere contrapponendosi alla *Kultur*, al *Volk* e alla «spiritualità e solidità del contadino e del piccolo borghese tedeschi». ⁵³ Tüdel Weller dice che le idee *völkisch* si diffondono soprattutto in provincia, «là dove la gente possedeva radici, mentre Berlino era dominio degli ebrei». ⁵⁴

Mosse riporta alcune significative parole sul vincolo tra fede religiosa e cultura pronunciate nel 1939 dal rabbino Ignaz Maybaum in esilio a Londra. Se nella repubblica di Weimar – dice Maybaum – chi non credeva nel comune concetto di Dio poteva a ogni

⁴⁹ Ivi, pp. 222 s., 242.

⁵⁰ Ivi, pp. 230-233.

⁵¹ Ivi, pp. 232 s.

⁵² Ivi, pp. 234 s.

⁵³ Ivi, pp. 235 s.

⁵⁴ Ivi, pp. 236, 269 n. 33; T. Weller, *Rabauken! Peter Mönkemann haut sich durch*, München, Eher, 1938, p. 114.

modo essere ancora una persona di cultura, nel 1939 l'assenza di *Bildung* è così devastante che all'interno della società si pone la drastica alternativa fra «la barbarie o la fede».⁵⁵ L'osservazione di Maybaum, che vede nella fede religiosa l'estremo veicolo della *Bildung*, è interessante poiché risulta affine all'idea dello stretto legame tra fede e libertà illustrata da Curtius nel quinto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* sulla scorta del pensiero di Vjačeslav Ivanovič Ivanov.

8.2

Il relazionismo

La distinzione tra relativismo e relazionismo è uno dei principali nuclei tematici del saggio *Ideologia e utopia* di Mannheim, a cui è dedicata un'ampia parte del capitolo 4 del *Deutscher Geist in Gefahr*. Anche se nel *pamphlet* Curtius non vi fa cenno, è interessante approfondire questo argomento per valutare meglio il suo rapporto con Mannheim. Il termine di relazionismo, a cui il sociologo ricorre a partire dal 1927⁵⁶ e che è centrale in *Ideologia e utopia*, è un neologismo introdotto da Curtius nel saggio su Marcel Proust del 1925. Il concetto di relazionismo presentato da Mannheim e quello di Curtius sono estremamente simili fra loro.

Nello scritto del 1924 su José Ortega y Gasset, Curtius spiega il concetto di prospettivismo elaborato dal filosofo spagnolo nel saggio *El tema de nuestro tiempo* (1923). Curtius scrive che Ortega y Gasset è il primo a parlare esplicitamente di prospettivismo e a vedervi il giusto equilibrio di razionalità e relativismo: la razionalità, dominante nella vita spirituale europea dal XVI secolo, è vista come una forma di trascendenza assoluta che non rappresenta la varietà dell'esistenza e della storia, ma si risolve in una dimensione oggettiva e superiore ai casi individuali; il relativismo invece, per abbracciare la molteplicità della vita e la sua dimensione soggettiva, diventa una forma di scetticismo che equivale all'annientamento della dimensione spirituale. Pertanto, dal momento che la ragione senza la vita si riduce a sterile astrazione e la vita

⁵⁵ G. L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco*, cit., pp. 14 s., 111 n. 10; I. Maybaum, *Synagogue and Society: Jewish-Christian Collaboration in the Defense of Western Civilization*, London, James Clark&Co., 1944, p. 86.

⁵⁶ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 55.

senza la ragione è pura barbarie,⁵⁷ Ortega y Gasset ritiene necessaria l'adozione di un atteggiamento prospettico, secondo il quale ogni singola esistenza rappresenta un punto di vista sul mondo che è in sé vero e reale in quanto legato a un luogo e un tempo precisi. Non esiste nessuna conoscenza e percezione della realtà che non sia legata a specifiche coordinate locali e temporali, che da una parte la determinano e dall'altra ne costituiscono la verità e validità. Un solo tipo di conoscenza è falso, quello che presume di essere l'unico valido. Abbracciare i molteplici punti di vista permette dunque di avvicinarsi razionalmente alla comprensione della realtà e contemporaneamente di salvaguardare l'irrompere della varietà dell'esistenza:

Il soggetto non è un medium trasparente, un puro e immutabile io, ma non è nemmeno vero, d'altra parte, che il soggetto, registrando la realtà, la falsifichi. [...] Tutti i popoli e tutte le epoche hanno un loro modo di partecipare pienamente alla verità; ogni anima, collettiva o individuale, afferra la realtà dal punto di vista che le è accessibile. [...] Se uomini diversi osservano lo stesso paesaggio da diversi punti, non significa che tutti questi sguardi sono illusori, ma al contrario, che sono tutti legittimi. «La realtà cosmica è cosiffatta che può essere osservata solo in una prospettiva determinata. La prospettiva è una delle componenti della realtà. Lungi dal deformare la verità, l'organizza. [...] Ogni vita è un punto di vista sull'universo». Falsa è soltanto la prospettiva che si ritiene unica: se ogni punto di vista dà la verità, ciò significa che ogni verità è legata dunque a un luogo nel tempo e nello spazio. La localizzazione nello spazio e nel tempo sono dunque una *conditio sine qua non* della verità.⁵⁸

Curtius ritiene che il prospettivismo di Ortega y Gasset sia forse l'unico atteggiamento capace di affrontare il sincretismo del XX secolo che, come tutte le scoperte spirituali, scaturisce da una poligenesi. Infatti emerge già «nell'universalismo di Emerson, nel relativismo di Sainte-Beuve, nella psicologia del Nietzsche, "Jeder Trieb hat seine Perspektive", ogni impulso ha la sua prospettiva», ma Ortega y Gasset è il primo ad averlo chiaramente individuato e descritto come l'aspetto positivo «del modo vitale moderno di sentire la vita». Si tratta di un atteggiamento intellettuale che abbiamo già introiettato, tuttavia solo adesso, per la prima volta, ne diventiamo consapevoli, come emerge nelle opere di intellettuali molto diversi fra loro quali Proust, Hermann Keyserling e Max Scheler. Questa consapevolezza non può che migliorare la vita spirituale del futuro:

⁵⁷ E. R. Curtius, *Ortega y Gasset I*, in Id., *Studi di letteratura europea*, Bologna, il Mulino, 1963, pp. 286-304, qui pp. 296-299.

⁵⁸ E. R. Curtius, *Ortega y Gasset I*, cit., pp. 301 s.

Ma comunque sia, una cosa si può affermare: che questo prospettivismo, in effetti, è un'espressione adeguata e convincente del nuovo atteggiamento spirituale del nostro tempo. È lo schema di un ordinamento per la coscienza del XX secolo. Costituisce forse l'unica possibilità e l'unico strumento con cui riuscirà a noi e ai nostri posteri di dominare la molteplicità delle forme della vita e dei valori della civiltà che il sincretismo della nostra epoca ci porta. Non potremo in altro modo pensare che prospettivamente. Lo facciamo già oggi, senza esserne coscienti, ma abbiamo soltanto da guadagnarci a rendere cosciente questo nuovo processo. Questo prendere coscienza si compie in molti punti contemporaneamente, e in diversi luoghi da direzioni diverse. L'arte di un Proust, la filosofia di Kejslerling, lo studio delle *Weltanschauungen* e dei tipi nel senso di Scheler, per quanto disparate appaiono queste cose, pure hanno in modo cosciente verso il prospettivismo un comune orientamento.⁵⁹

Nel 1925 Curtius riprende il prospettivismo di Ortega y Gasset per descrivere la molteplicità delle angolazioni da cui Proust racconta le esperienze di spazio e tempo. Per un simile principio creativo Curtius ritiene inadeguato il termine *relativismo* poiché indica un pensiero «scettico» indifferente alla molteplicità dei punti di vista ai quali finisce col negare validità.⁶⁰ Il relativismo scettico, cioè il relativismo nichilista, nasce, a parere di Curtius, dall'anarchia spirituale dell'ultima fase del XIX secolo, quando si accavallano in modo caotico visioni del mondo diverse fra loro. Se i grandi artisti e pensatori di quel tempo danno forma e senso a tale disordinato magma, nei decenni successivi esso produce uno stato di disorientamento privo di significato.⁶¹

Per indicare la molteplicità delle prospettive proustiane, Curtius conia il termine *relazionismo* per indicare quella concezione che, a differenza del relativismo, ritiene validi tutti i diversi sguardi sulla vita.⁶² L'accettazione di questa varia molteplicità non è un indebolimento della visione oggettiva, ma al contrario un suo ampliamento e rafforzamento, poiché lascia intatta la saldezza dell'universo e delle nostre esperienze: «che infinite prospettive siano possibili non significa: nessuna è vera, ma: ciascuna è vera. O, come si esprime Proust una volta: “L'universo è vero per noi tutti e diverso per ciascuno”». ⁶³ Curtius si augura che in futuro il relazionismo trovi un interprete adeguato che ne dispieghi tutta la forza costruttiva. Dopo la distruzione dell'assoluto causata dalla conflagrazione intellettuale del XIX secolo e dopo il disorientamento scettico che ne è conseguito, gradualmente «la coscienza europea» recupera un nuovo equilibrio in cui il «cattivo relativismo» cede il passo a una conoscenza nuova e legittima:

⁵⁹ Ivi, pp. 302 s.

⁶⁰ E. R. Curtius, *Marcel Proust*, Bologna, il Mulino, 1985, qui pp. 94 s.

⁶¹ Ivi, p. 96.

⁶² Ivi, p. 95.

⁶³ Ivi, pp. 95 s.

Forse negli anni prossimi un critico riuscirà a vedere come il nostro tempo abbia ritrovato la strada dal relativismo verso l'assoluto; verso una staticità in cui il relativo ha il suo posto; verso un relativismo di genere positivo e produttivo. Che ogni soggetto abbia la sua prospettiva personale non significherà più un dissolvimento dell'oggettività ma una moltiplicazione di varietà del reale. In ogni prospettiva soggettiva è dato un nuovo oggetto e così il relativismo scettico si dovrà ritrasformare in un nuovo oggettivismo che moltiplica le dimensioni dell'essere e del riconoscere e allarga il regno delle verità. Per mezzo del prospettivismo la coscienza in divenire del secolo XX supererà il relativismo del XIX secolo.⁶⁴

Come detto sopra, il termine relazionismo è usato da Mannheim solo a partire dal 1927.⁶⁵ La differenza tra relativismo e relazionismo è illustrata diffusamente in *Ideologia e Utopia*, dove si spiega che il relativismo rifiuta per principio come non validi i punti di vista condizionati dalla posizione materiale di chi li esprime; il relazionismo, invece, li riconosce come legittimi proprio in relazione al contesto storico-materiale da cui essi scaturiscono:⁶⁶

Una moderna teoria del conoscere, che sia consapevole del carattere relazionale e non relativo del sapere storico, deve partire dal presupposto che ci sono sfere di pensiero, in cui non si possono concepire delle verità assolute e indipendenti dalla posizione del soggetto e dal contesto sociale. [...] Ciò che risulta intelligibile nella storia può infatti venire espresso solo in rapporto a problemi e costruzioni concettuali che nascono nel processo dell'esperienza storica.⁶⁷

Mannheim ritorna sulla differenza tra relativismo e relazionismo nell'edizione inglese di *Ideologia e Utopia* (pubblicata a partire dal 1936), dove aggiunge che il procedimento relazionale prima di tutto lega ogni fenomeno al suo contesto di appartenenza; se il relativismo nega che vi siano criteri di verità nella conoscenza, il relazionismo al contrario guida l'osservatore verso la verità di esperienze e fatti socialmente e materialmente determinati. Le espressioni usate da Mannheim per distinguere il relazionismo dal relativismo sono vicine a quelle di Curtius per i riferimenti ai criteri di *ordine* e *verità*, per il paragone con la scienza (Mannheim parla della luce, Curtius nel saggio su Proust ricorre alla teoria della relatività)⁶⁸ e per l'uso del termine *prospettiva*:

⁶⁴ Ivi, pp. 96 s.

⁶⁵ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., p. 55.

⁶⁶ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 77 s.; Id., *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929, qui pp. 33 s.

⁶⁷ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 78; Id., *Ideologie und utopie*, cit., p. 34.

⁶⁸ E. R. Curtius, *Marcel Proust*, cit., p. 95.

Il riferimento delle idee individuali all'intera struttura storico-sociale non dovrebbe andare confuso con un filosofico relativismo che nega la validità di ogni modello e l'esistenza di un ordine nel mondo. Come il fatto che ogni misura nello spazio dipende dalla natura della luce non significa che le nostre misure siano arbitrarie, quanto piuttosto che esse sono valide in relazione alla luce, così è il relazionismo, e non già il relativismo e l'arbitrarietà a esso implicita, che si applica alle nostre discussioni. Il relazionismo non significa che manchino criteri di verità nella discussione. Secondo esso, tuttavia, è proprio della natura di certe affermazioni il non poter venire formulate in assoluto, ma solo nei termini della prospettiva posta da una determinata situazione.⁶⁹

Curtius aveva già applicato a Proust il medesimo criterio di determinazione sociale del pensiero elaborato da Mannheim: «è strano pensare da quante e quali condizioni esteriori dipenda un'arte così sottile e complessa come quella di Proust, quanti elementi debbano concorrere perché si possa realizzare. [...] I romanzi di Proust sono l'opera di un ricco e sono possibili soltanto come tali»;⁷⁰ nel saggio del 1925 infatti Curtius sostiene che la agiata posizione economica dello scrittore rappresenta la condizione materiale insostituibile che ha reso possibile a Proust la realizzazione di un'opera letteraria così grandiosa. Una simile impresa non sarebbe stata possibile se Proust non avesse potuto vivere grazie a una ricca rendita, che lo esentava dalla costrizione del lavoro, dalle preoccupazioni economiche e da qualsiasi incombenza della vita quotidiana, lasciandogli la libertà e l'energia necessaria al lavoro letterario.⁷¹ Curtius poi evidenzia come il ceto sociale a cui Proust appartiene, «le famiglie borghesi patrizie», rappresenti la sfera in cui si svolge gran parte del romanzo proustiano e come la fenomenologia delle dinamiche di classe sia sempre in primo piano nel racconto:⁷² «il singolo non è mai un individuo isolato, è sempre qualcuno che fa parte di una classe, di una famiglia».⁷³

Data la strettissima affinità tra il relazionismo che Curtius descrive nel 1924-1925, e di cui si attribuisce la paternità lessicale, e quello elaborato pochi anni dopo da Mannheim, è lecito pertanto chiedersi perché Curtius taccia completamente l'argomento nel quarto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr* dedicato a *Ideologia e utopia*.

⁶⁹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 276 s.

⁷⁰ E. R. Curtius, *Marcel Proust*, cit., pp. 76 s.

⁷¹ Ivi, p. 77.

⁷² Ivi, pp. 78 s.

⁷³ Ivi, p. 79.

Mannheim nasce nel 1893 a Budapest. Nel 1919 è costretto all'esilio dopo la caduta del breve regime comunista poiché viene ritenuto complice di Béla Kun per il fatto di aver insegnato all'università di Budapest durante il periodo rivoluzionario. Nel 1920 si stabilisce a Heidelberg, dove lavora all'università dapprima come assistente, poi come libero docente.⁷⁴ Curtius arriva a Heidelberg nel 1924 come professore di filologia romanza e nel 1926 fa parte della commissione che deve giudicare la tesi di abilitazione di Mannheim (*Altkonservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, presentata alla fine del 1925). Tutti i membri del collegio votano a favore dell'abilitazione, c'è solo un astenuto, Curtius, il quale si giustifica dicendo di non aver avuto tempo sufficiente per leggere la documentazione.⁷⁵

L'origine est-europea ed ebrea, il fatto di aver insegnato durante il governo di Béla Kun e il sospetto di simpatie marxiste e materialiste sono ostacoli non piccoli alla carriera di Mannheim. I relatori della sua abilitazione a Heilderberg sentono il bisogno di sottolineare che la madre del candidato è tedesca e che la sua produzione scientifica è apparsa in lingua tedesca. Insistono sul fatto che Mannheim non abbia mai partecipato direttamente alla vita politica né abbia alcuna intenzione di farlo in futuro.⁷⁶ Nel 1929 la richiesta di ottenere la cittadinanza tedesca scatena una vera e propria battaglia burocratica fra gli organi amministrativi contrari e quelli favorevoli alla concessione. I primi sono schierati a difesa dell'identità tedesca dell'insegnamento universitario contro il pericolo della alienazione della scienza e delle professioni soprattutto da parte di elementi est-europei, mentre i secondi sostengono che Mannheim, pur ebreo e proveniente dall'Europa orientale, non sia affatto un elemento estraneo rispetto alla cultura tedesca dal momento che è cresciuto e si è formato come suddito austro-ungarico. Alla fine Mannheim ottiene la cittadinanza tedesca.⁷⁷

Nelle *Heidelberger Briefe*⁷⁸ Mannheim manifesta il sentimento di solitudine e di provvisorietà che gli procurano l'esilio dall'Ungheria e il difficile inserimento in

⁷⁴ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 20, 22.

⁷⁵ Ivi, p. 87.

⁷⁶ Ivi, pp. 87 s.

⁷⁷ Ivi, pp. 88 sgg.

⁷⁸ K. Mannheim, *Heidelberger Briefe*, in E. Karádi, E. Vezér (Hrsg.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt am Main, Sendler, 1985.

Germania. Tuttavia in queste lettere è evidente anche il suo forte desiderio di inserirsi stabilmente in un luogo per creare profondi legami di convivenza con gli altri.⁷⁹ Alla condizione di migrante sradicato e disagiato farà allusione Curtius nel quarto capitolo del *Deutscher Geist in Gefahr*, interpretandola come un limite alla validità delle tesi esposte in *Ideologia e Utopia*.⁸⁰ Nel 1929 Curtius occupa la cattedra di filologia romanza a Bonn, e Mannheim si trasferisce all'università di Francoforte per occupare il posto che era stato di Franz Oppenheimer.

Nel 1929 viene pubblicato *Ideologia e Utopia*. Curtius, che dal 1925 si era astenuto da interventi diretti contro le tesi di Mannheim, ora pubblica sulla «Neue Schweizer Rundschau» l'articolo *Soziologie – und ihre Grenzen*,⁸¹ nel 1932 rinnova la polemica contro le tesi di *Ideologia e utopia* nel capitolo *Soziologie oder Revolution?* del *Deutscher Geist in Gefahr*, che riprende i contenuti di *Soziologie – und ihre Grenzen*.

8.3

Ideologia e utopia

Curtius dedica buona parte del capitolo 4 alla discussione del saggio di Mannheim *Ideologia e utopia*, pubblicato in Germania nel 1929. Non gli interessano i concetti espressi nel titolo, cioè cosa intenda Mannheim con i termini ideologia e utopia, e neppure si sofferma sulla distinzione tra «relativo» e «relazionale», anch'essa centrale nel testo. Oggetto della sua polemica è invece l'analisi empirica dei grandi valori della tradizione culturale e spirituale dell'Occidente.

Dalla confusione allo scetticismo

Curtius denuncia a più riprese la terribile confusione spirituale del presente.⁸² Mannheim identifica questa confusione con un allarmante fenomeno proprio del suo

⁷⁹ D. Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, cit., pp. 27 s., 29.

⁸⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 89 s.

⁸¹ E. R. Curtius, *Soziologie – und ihre Grenzen*, in «Neue Schweizer Rundschau», vol. 22, n. 36/37, 1929, pp. 727-736.

⁸² Per esempio E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 100.

tempo: i medesimi dati della realtà suscitano interpretazioni del tutto diverse e addirittura contrastanti,⁸³ persino le parole vengono intese in modo differente.⁸⁴ Si tratta di una situazione che si verifica solo in quei momenti particolari della storia rappresentati dalle crisi. Quando punti di vista così divergenti non permettono di riflettere sulla realtà, ci si concentra allora sui meccanismi del pensiero e sui fattori inconsci, storici e sociali che lo governano.

Fino a quando la mobilità sociale non è esistita o è stata molto contenuta, il modo di ragionare, di esprimersi verbalmente e di vedere la realtà era il medesimo, quello cioè imposto dal ceto superiore e dal clero religioso. In certi momenti della storia, però, le classi subalterne trovano i mezzi per far valere pubblicamente la propria visione della realtà, sottraendo ai gruppi dirigenti il monopolio delle norme di interpretazione;⁸⁵ in questi frangenti, quando la stessa realtà suscita almeno due diversi punti di vista, «le persone» diventano «incerte e scettiche nei confronti della loro tradizionale concezione del mondo».⁸⁶

Curtius condanna senza mezzi termini lo scetticismo, giudicandolo un elemento distruttore dello spirito,⁸⁷ e lo identifica con il disagio esistenziale (*Lebensverlegenheit*) di cui parla Mannheim, con il nichilismo e con l'atteggiamento degli intellettuali moderni sradicati già descritto da Friedrich Nietzsche. Egli vede nello scetticismo una rottura dell'equilibrio che si verifica nelle ripetute fasi anarchiche della storia.⁸⁸ Anche per Mannheim lo scetticismo è un fenomeno ricorrente in periodi contrassegnati dall'anarchia,⁸⁹ nei quali si assiste all'elevazione sociale di un ceto prima subalterno, come accade per esempio nell'antica democrazia ateniese con l'ascesa del ceto artigianale, quando i sofisti danno inizio alla prima corrente scettica dell'Occidente,⁹⁰ oppure alla fine del Medioevo, quando emerge gradualmente la consapevolezza degli aspetti condizionati, problematici e irrazionali del pensiero.⁹¹

Al contrario di Curtius, Mannheim ritiene che lo scetticismo abbia effetti costruttivi e che costituisca la base di un nuovo corpo sociale e spirituale.⁹² I sofisti, e con

⁸³ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 7 s.

⁸⁴ Ivi, pp. 8, 82.

⁸⁵ Ivi, p. 10.

⁸⁶ Ivi, p. 9.

⁸⁷ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, p. 85.

⁸⁸ Ivi, p. 90.

⁸⁹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 32.

⁹⁰ Ivi, pp. 10 s.

⁹¹ Ivi, p. 41.

⁹² Ivi, p. 46.

loro Socrate, si rendono conto che non esiste più un'interpretazione universale della realtà e che l'unica via per superare la crisi è la riflessione critica sulle contraddizioni inerenti i diversi punti di vista.⁹³

Essi ebbero semplicemente il coraggio di esprimere ciò che ogni persona di quel tempo sentiva, che cioè la precedente universalità delle norme delle interpretazioni era andata in frantumi e che si poteva addivenire a una soddisfacente soluzione, solo attraverso una considerazione problematica di tali contraddizioni. Questa incertezza generale non era affatto la testimonianza di un mondo condannato a una totale decadenza, ma piuttosto rappresentava l'indizio di una più generale consapevolezza della crisi e della sua ansia di soluzione.⁹⁴

Socrate domina la crisi ponendo nuove domande problematiche e avvalendosi perciò di uno scetticismo sempre più incisivo.⁹⁵ A questa immagine virtuosa di Socrate e dei sofisti Curtius contrappone quella negativa elaborata da Aristofane nelle *Nuvole* e paragona a Socrate appeso nel cesto coloro che Mannheim chiama *freischwebende Intelligenz*.⁹⁶

Società e individuo

All'inizio del cap. 4 Curtius dice che il termine *das Kollektiv*, a suo parere intraducibile, è diventato il feticcio verbale dei «letterati radicali di sinistra». Ritiene che con questa parola si miri a screditare il ruolo dell'«individuo» a vantaggio della società. Egli ricorda che risale agli antichi sofisti la discussione teorica se, fra società o individuo, il primato «metafisico» e perciò «valoriale» spetti all'uno o all'altra.⁹⁷ Curtius non ha ancora introdotto il discorso sul volume di Mannheim, tuttavia queste sue parole rappresentano già una presa di posizione rispetto ad alcune idee di *Sociologia e utopia*.

Mannheim non si preoccupa di assegnare un primato «metafisico» e «valoriale» all'individuo o alla società, non vuole cioè stabilire nessuna gerarchia di principio, ma dice di basarsi sull'analisi empirica dei fatti. Da questa risulta che il pensiero nasce nel gruppo sociale e ne subisce in modo consistente l'influenza, almeno fin tanto che l'individuo non diventa consapevole del ruolo giocato dal gruppo sulle sue idee. Curtius invece avanza dichiarazioni che reclamano una validità di principio al di là dei dati

⁹³ Ivi, pp. 10 s.

⁹⁴ Ivi, p. 11.

⁹⁵ Ivi, p. 11.

⁹⁶ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 101.

⁹⁷ Ivi, p. 79.

empirici; sostiene infatti che è più legato alla società chi non sente di appartenere a nessuno stato o nazione e che è necessario schierarsi senza compromessi o con lo stato o con la società.⁹⁸ Nonostante l'impostazione empirica del volume, Curtius ritiene che in *Ideologia e utopia* «si nascondono indagini su problemi di principio estremamente attuali», quali «la funzione dello spirito nel mondo di oggi» e, cosa di cui a parere di Curtius Mannheim non è consapevole, «la consistenza e il valore della nostra tradizione spirituale».⁹⁹

Difendere l'individuo rispetto al «Kollektiv» (al primato cioè della società) significa per Curtius difendere l'autonomia e la libertà del pensiero, formulato in modo autonomo e libero dai condizionamenti materiali, come puro frutto del giudizio intellettuale. Curtius riconosce che gli aspetti concreti della realtà agiscano in misura variabile sul pensiero dell'individuo, ma ribadisce che esso è dotato di un'irriducibile natura spirituale indipendente da qualsiasi fattore esterno.¹⁰⁰ Mannheim invece ritiene in modo del tutto speculare che l'individuo posseda l'indubbia e originale capacità di creare il nuovo rispetto all'ordine esistente, precisando tuttavia che questa forza individuale non è in grado di soverchiare il contesto collettivo in cui agisce:

Non dobbiamo peraltro concedere troppo alla preminenza che l'individuo ha nei confronti della collettività, come si è soliti fare dall'età del Rinascimento. Da quel tempo, il contributo dell'iniziativa individuale è certo aumentato, se messo in confronto al ruolo ch'essa svolgeva nel Medio Evo o nella spiritualità orientale, ma il suo valore non è assoluto. Anche quando un individuo apparentemente isolato dà forma all'utopia del suo gruppo, ciò deve infine ascrivere al gruppo alle cui finalità collettive si è conformata la sua azione.¹⁰¹

Per Mannheim il periodo romantico e liberale è contraddistinto da un «esagerato individualismo teoretico» e da un «radicale soggettivismo», all'origine dei quali vi è la fine dell'ordine medievale e la nascita del sistema liberale della borghesia capitalistica. In quel periodo storico gli intellettuali ritengono che le minoranze dominanti siano animate dalla competizione individuale e pertanto la conoscenza e l'esperienza appaiono loro come «un complesso incalcolabile di atti isolati, di azioni e di pensieri individuali». In questo modo il rapporto originario fra gruppo e individuo rimane nascosto e quegli

⁹⁸ Ivi, p. 84.

⁹⁹ Ivi, p. 89.

¹⁰⁰ Ivi, p. 96.

¹⁰¹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 203 s.

aspetti che sono il risultato «della vita associata e della interazione fra i singoli» sono invece derivati «dall'originaria natura del soggetto o dal plasma germinale».¹⁰²

Come anticipato sopra, Mannheim afferma che il pensiero sia influenzato dal gruppo a cui l'individuo appartiene.¹⁰³ Le condizioni materiali di vita condivise da un medesimo gruppo (una classe sociale, ma anche un gruppo anagrafico o persone impiegate in una particolare occupazione) agiscono su coloro che vi appartengono orientandone in modo simile le idee.¹⁰⁴ Essere coscienti di questi influssi permette di superare, almeno in una certa misura, la parzialità del pensiero e di includere anche gli altri punti di vista nella comprensione della realtà. Infatti a parere di Mannheim è veramente libero chi ammette le influenze a cui è sottoposto e cerca di controllarle. Al contrario, chi sostiene l'indipendenza del pensiero dalla realtà ne subisce poi in modo inconsapevole i condizionamenti.¹⁰⁵

Continuità ed equilibrio

Le grandi tradizioni culturali a cui fa appello (ebraismo, cristianesimo, Umanesimo e *Deutschtum*) rappresentano per Curtius la continuità attraverso i secoli di quei valori dello spirito che hanno permesso agli uomini di elevarsi e progredire. Sono in sostanza portatrici di *Bildung* e solo avendole come riferimento è possibile convertire la crisi del dopoguerra in una rinascita tedesca ed europea. Escludere dal proprio orizzonte tutte queste tradizioni significa precipitare nella distruzione e nel cinismo, ancora più pericolosi in una nazione lacerata come quella tedesca.¹⁰⁶

Anche Mannheim auspica, come Curtius, il raggiungimento dell'equilibrio e dell'armonia, ma si tratta di un equilibrio da ristabilire continuamente. Come già accennato,¹⁰⁷ egli non vede nello scetticismo il sintomo di una ineluttabile decadenza, ma l'opportunità di un confronto critico e aperto con gli elementi problematici del reale. Mannheim fa notare quanto il timore di non corrispondere più ai «criteri plurisecolari»¹⁰⁸

¹⁰² Ivi, pp. 29, 31 s.

¹⁰³ Ivi, pp. 4, 22 s., 28 s., 31.

¹⁰⁴ Ivi, p. 270.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 46 s., 185 s.

¹⁰⁶ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 85.

¹⁰⁷ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 10 s.

¹⁰⁸ Mannheim chiama «criteri plurisecolari» le grandi correnti della tradizione religiosa e culturale dell'Europa (Ivi, p. 70).

renda i suoi contemporanei molto esitanti nell'elaborazione di nuove idee.¹⁰⁹ Non nega nessun ordine di pensiero, ma rifiuta l'assunzione di un sistema categoriale a sistema assoluto ed eterno. Ha fiducia che nell'approfondimento storico, sociologico e gnoseologico dei diversi punti di vista e quindi del caos, possa trovarsi la strada per una ricomposizione spirituale della società. Non si tratta però di un equilibrio dato una volta per tutte, ma da rimettere sempre in discussione e ristabilire criticamente.¹¹⁰ È necessario diventare consapevoli «dell'interdipendenza che lega l'esperienza singola alle altre e queste all'attività della più vasta comunità»; in questa ottica la sociologia della conoscenza «intende offrire una nuova specie di orientamento per la vita, che cerchi di opporsi all'alienazione e al disordine prodotti dagli eccessi dell'individualismo e del meccanicismo».¹¹¹

Distanza critica

Curtius ritiene che Mannheim veda nel presente una situazione eccezionale priva di analogie nella storia e una cesura unica ed epocale rispetto al passato. Egli giudica sbagliata una simile considerazione poiché sin dalla preistoria il genere umano si trova ad affrontare ciclicamente periodi di grave crisi, che appaiono sempre straordinari e senza precedenti a chi ne fa esperienza. Così è accaduto nel tardo impero romano e così ripetutamente fino alla crisi della guerra mondiale e della rivoluzione tedesca. Curtius ritiene che Mannheim sia indotto a questa fuorviante miopia dell'«attimo» da un personale sconvolgimento nella percezione della vita, dal rifiuto di una qualunque distanza critica rispetto all'oggi e addirittura dalla «scarsità di elementari conoscenze storiche».¹¹²

Tuttavia anche Curtius nel capitolo 4 riconosce nel presente aspetti nuovi e unici: sostiene che in Germania, «e solo in Germania», si lavora con intensità a «una nuova conoscenza dell'uomo»; che il presente tedesco è caratterizzato dalla «rinascita della conoscenza» a cui contribuiscono la sociologia tedesca (e solo quella tedesca), la fenomenologia, la psicanalisi, il nuovo corso della medicina e della ricerca culturale, la scienza della religione e dell'arte.¹¹³ Egli dice che lo spirito tedesco si trova in una «fatale

¹⁰⁹ Ivi, p. 70.

¹¹⁰ Ivi, pp. 35, 46 s.

¹¹¹ Ivi, p. 33.

¹¹² E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 90.

¹¹³ Ivi, pp. 82 s.

congiuntura»¹¹⁴ e non esclude un avvicinamento reciproco fra le proprie idee e quelle di Mannheim, dal momento che in campo sociologico e filosofico le cose sono ancora in una fase evolutiva alla quale egli vuole affidarsi senza opporre resistenza.¹¹⁵

D'altra parte lo stesso Mannheim ammette che crisi simili a quella presente si sono già verificate più volte nella storia dell'umanità. È già successo infatti che la visione della realtà propria del ceto dominante entrasse in conflitto con quella di un ceto subalterno in ascesa, come ad Atene al tempo dei sofisti.¹¹⁶ Mannheim afferma che la fase storica di quegli anni è di straordinaria importanza, poiché sono riconoscibili tutte quelle componenti della realtà e dell'agire umano che normalmente rimangono nascoste e inaccessibili, ed essa rappresenta un'occasione unica per la conoscenza, proprio perché una simile «trasparenza» si è già verificata più volte nella storia per scomparire poi troppo rapidamente nell'oscurità.¹¹⁷ L'elemento davvero nuovo che contraddistingue questa particolare fase (e che si verifica nella storia solo in situazioni eccezionali) si trova, secondo Mannheim, nella raggiunta consapevolezza della determinazione sociale del pensiero, dell'influenza cioè che le condizioni materiali dei gruppi sociali esercitano su di esso.¹¹⁸

Curtius dice che la scienza dovrebbe avvalersi di uno sguardo di lunga durata (quantificabile in secoli) sulla storia, in modo da regolare i «momentanei stati d'animo» dei periodi di nervosismo, cosa che invece, a suo parere, Mannheim non fa quando assolutizza il presente come un periodo senza precedenti.¹¹⁹ In realtà Mannheim spiega che l'obiettivo della sociologia della conoscenza è consentire un controllo sulle idee e le azioni, mettendo gli individui e la politica in grado di fare delle scelte. Egli ritiene che la conoscenza delle condizioni che influenzano i diversi punti di vista sulla realtà sia lo strumento per dominare e superare i momenti di caos.¹²⁰

Curtius ritiene che la distanza critica sia conseguibile non concentrando lo sguardo solo sul presente ma osservando l'oggetto di studio secondo una prospettiva di molti secoli. Anche Mannheim però è tutto teso a stabilire una distanza critica rispetto ai

¹¹⁴ Ivi, p. 87.

¹¹⁵ Ivi, p. 92.

¹¹⁶ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 10 s.

¹¹⁷ Ivi, p. 84; questo passo di Mannheim è citato da Curtius a p. 91 del *Deutscher Geist in Gefahr*.

¹¹⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 7, 248.

¹¹⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 90.

¹²⁰ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 104 s., 291 s.

fenomeni esaminati, che si realizza tuttavia attraverso l'analisi dei dati empirici del reale e dei loro effetti sull'attività umana.

A Curtius non può essere sfuggita l'interessante valutazione che Mannheim dà del metodo filologico come strumento di studio scientifico. Mannheim dice infatti che la sociologia della conoscenza si basa su operazioni di tipo qualitativo e interpretativo di cui le procedure della filologia e dello studio degli stili artistici offrono validissimi esempi;¹²¹ la sociologia della conoscenza non è pertanto assimilabile al metodo quantitativo proprio delle scienze naturali e della matematica, che è generalmente ritenuto l'unico capace di generare scientificità.¹²²

Distruzione e rivoluzione

Nel capitolo 4 Curtius condanna la volontà rivoluzionaria e distruttrice tanto del nazionalismo di destra della «Tat» quanto della sociologia di sinistra, giudicandole conformi all'«irrazionalismo del presente tedesco»,¹²³ e a p. 94 affianca, senza contestualizzarle ulteriormente, due brevissime citazioni tratte da *Ideologia e utopia* che a suo parere confermano l'orientamento rivoluzionario del suo autore.

Descrivendo la mentalità amministrativa e legalistica, Mannheim dice che gli eventi improvvisi come «l'esplosione rivoluzionaria delle energie collettive» sono intollerabili e incompatibili con un sistema ben ordinato; la mentalità amministrativa infatti è incapace di vedere nella rivoluzione «l'espressione vivente di forze sociali»: questa è la prima breve citazione riportata da Curtius,¹²⁴ la quale continua dicendo «da cui dipende l'esistenza, la conservazione e lo sviluppo della società».¹²⁵ Mannheim prosegue affermando che nel socialismo/comunismo la rivoluzione rappresenta la consapevolezza di vivere in un frangente dominato dall'irrazionalità e il tentativo di interpretarlo razionalmente. In questo senso la rivoluzione incarna un nuovo e più valido tipo di conoscenza che attraverso l'agire mira al consolidamento di una nuova struttura ordinata.¹²⁶ Pertanto secondo Mannheim «la rivoluzione non si presenta più come lo scatenarsi delle passioni, né viene concepita come mera irrazionalità. Essa ha un suo

¹²¹ Ivi, pp. 290 sgg., 300.

¹²² Ivi, p. 288.

¹²³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 101 s.

¹²⁴ Ivi, p. 94.

¹²⁵ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 116.

¹²⁶ Ivi, pp. 125 s.

valore in quanto rende possibile la fusione della razionalità accumulata nell'esperienza di milioni di uomini». ¹²⁷ Per Mannheim la prova che il pensiero socialista/comunista rappresenti il tentativo di rendere razionale l'irrazionale risiede nel fatto che «i gruppi proletari marxisti che hanno preso il potere cominciano a pensare nei modi generalizzanti del liberalismo democratico e cercano di pervenire a leggi universali». ¹²⁸ Da questo contesto sul socialismo/comunismo Curtius estrapola il secondo breve passo, nel quale la rivoluzione è definita «irruzione della struttura razionalizzata». ¹²⁹

Tuttavia è probabile che per Curtius siano ben più significative le riflessioni di Mannheim sul portato distruttivo della sociologia della conoscenza, che riguardano i valori spirituali, trascendenti e assoluti. Sappiamo che per Curtius si tratta di elementi imprescindibili, che sono rappresentati dalle grandi tradizioni culturali dell'Antichità, del cristianesimo e dell'Umanesimo. Mannheim ritiene che questi principi, percepiti come assoluti e come degli a priori, in realtà siano il risultato di un processo ricostruibile, che si è svolto nel concreto «mondo dei fatti» della realtà storica e che ha visto imporsi e poi cristallizzarsi gli interessi e le aspirazioni di determinati gruppi. ¹³⁰

Curtius contesta l'affermazione secondo la quale fra i contemporanei è ormai invalso un atteggiamento basato sulla realtà e sulla concretezza. Per Mannheim infatti in un mondo che ha esaurito tutte le possibilità di sviluppo la fine delle utopie e delle ideologie del passato innesca un «processo teso a distruggere» gli elementi spirituali e trascendenti la realtà e genera un nuovo stile di vita orientato al pragmatismo, da cui deriva l'assenza di «umanitarismo» nell'arte e nell'architettura, la riduzione della politica a gestione economica, ¹³¹ il deciso rifiuto del passato e di ogni consapevolezza storica e l'elusione di ogni valore spirituale. Questo atteggiamento prosaico è, a parere di Mannheim, l'unico in grado di esercitare un controllo sul presente, poiché trasforma l'utopismo in scienza e distrugge le deludenti ideologie ormai inconciliabili con la nuova realtà, alla quale l'uomo moderno deve aderire senza lo schermo di valori trascendenti,

¹²⁷ Ivi, pp. 125 s. e n. 19.

¹²⁸ Ivi, p. 130.

¹²⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 94.

¹³⁰ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 280 s.

¹³¹ Infine Curtius contesta che la scomparsa della dimensione trascendente e spirituale a vantaggio di una prospettiva unicamente socio-economica sia ormai un fatto compiuto (E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 95).

ma solo attraverso le virtù etiche della «spontaneità», della «franchezza» e dell'«autenticità».¹³²

Dal ragionamento di Mannheim Curtius estrapola e contesta l'idea per cui la distruzione delle utopie e delle ideologie è da approvare come unica modalità per governare il presente. Egli si augura che la gioventù tedesca non assimili questa prospettiva e non rinunci al senso della grandezza e dell'idealismo. Osserva poi che l'autenticità (*Echtheit*) proposta da Mannheim si limita alla franchezza (*Aufrichtigkeit*) nel manifestare le proprie opinioni, anche se in realtà, come rilevato sopra, lo stesso Mannheim include il parlare schietto nei tre atteggiamenti consoni alla natura concreta della nuova fase storica. Curtius equipara la fine delle idee e delle utopie sostenuta dal sociologo a perdita di sostanza non solo religiosa e spirituale, ma anche morale, nonostante Mannheim veda proprio in questa nuova mentalità una impostazione etica più costruttiva.

Distuggere la tradizione

Curtius dice che il libro di Mannheim affronta, senza che l'autore ne sia consapevole, «la consistenza e il valore della nostra tradizione spirituale».¹³³ Egli è probabilmente sollecitato da due considerazioni del sociologo: la prima è quella che riguarda la fine del dominio ecclesiastico sulle coscienze, che significa fine dell'unità e dell'eternità del pensiero,¹³⁴ alla quale corrisponde da una parte una straordinaria fioritura culturale, dall'altra l'origine dell'incertezza e della confusione che domina il presente;¹³⁵ la seconda è costituita dall'idea per la quale anche le norme che appaiono più consolidate e condivise nascono come strumenti per garantire gli interessi particolari del gruppo sociale che le ha promosse.¹³⁶ Probabilmente Curtius non tollera che la millenaria tradizione dello spirito occidentale possa in questo modo essere ridotta a espressione di interessi economici e di potere. Tuttavia a p. 181 Mannheim sostiene che proprio la

¹³² K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 250 sgg., in particolare p. 252. Rimangono tuttavia due gruppi sociali ancora portatori di tensioni trascendenti la realtà. Il primo è quello delle classi più umili, ancora emarginate e in lotta per affermare le proprie aspirazioni per mezzo del socialismo; il secondo è quello degli intellettuali socialmente indipendenti (ivi, p. 253).

¹³³ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 89.

¹³⁴ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 13 s.

¹³⁵ Ivi, p. 14.

¹³⁶ Ivi, pp. 80 s.

ricostruzione storica degli influssi della realtà materiale sul pensiero renda il passato un bene indispensabile e inalienabile:

Ma la tendenza, nata con il nostro attuale atteggiamento verso la vita, a vedere gli eventi del passato come una serie di trasformazioni della struttura sociale non si è ancora del tutto affermata. La nostra presente concezione della vita non sarà completa sino a quando non prenderà esatta coscienza della sua continuità con il passato. Una volta che questa certezza si sia veramente consolidata in noi, potremo comprendere il passato alla luce del presente.¹³⁷

Intellettuali freischwebend

Curtius dice che il libro di Mannheim affronta per la prima volta in termini moderni il problema della «particolare labilità sociale degli intellettuali nella società odierna»;¹³⁸ poi riassume in poche righe il pensiero di Mannheim:¹³⁹ gli intellettuali moderni non appartengono a nessuna classe particolare; pertanto possono assumere due diversi atteggiamenti: o schierarsi con una delle classi in conflitto, oppure diventare consapevoli di costituire un ceto specifico con una missione specifica, quella di vigilare in un momento particolarmente critico e oscuro. A questo punto Curtius, dopo aver riferito che per Mannheim l'intellettuale è «sospeso» (*freischwebend*), controbatte che l'«intellettuale submarxista» (cioè Mannheim) invece di essere sospeso occupa inevitabilmente una posizione determinata da diversi fattori materiali. A parere di Curtius non può esistere un intellettuale del tutto «sospeso» (come secondo lui intenderebbe Mannheim), piuttosto egli ritiene che sia meglio parlare di un intellettuale che ha abbandonato le sue radici originarie e si trova in uno stadio transitorio alla ricerca di un nuovo terreno in cui calarsi. Da questa fase di passaggio, continua Curtius, nasce il disagio esistenziale illustrato in *Ideologia e utopia*, per superare il quale riacquistando pienezza di vita, l'intellettuale dovrà scegliere uno spazio spirituale in cui consolidarsi.¹⁴⁰

Per capire cosa intenda Mannheim con il termine «sospeso» (*freischwebend*) è necessario ripercorrere le tappe del suo ragionamento. Egli mette in rilievo gli aspetti positivi e fecondi del ruolo degli intellettuali, capaci di soddisfare il bisogno di un punto di vista politico e culturale che sia in grado di esprimere una sintesi «dinamica» e

¹³⁷ Ivi, p. 181.

¹³⁸ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 100.

¹³⁹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 154-158.

¹⁴⁰ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 101.

«riformabile»¹⁴¹ dei diversi stili di pensiero che interpretano una realtà diversificata e in continuo movimento. Sintesi per Mannheim non significa somma di diversi punti di vista, ma nuova conoscenza, nuove posizioni politico-culturali, un progresso cioè che tiene conto di quanto maturato nell'epoca precedente e sa collocare storicamente il qui e ora rispetto al passato e alle possibilità del futuro.¹⁴²

Mannheim fa propria la terminologia di Alfred Weber: può operare questa sintesi solo quel gruppo sociale che non ha una definita appartenenza di classe, cioè la «l'intelligenza sospesa» («*freischwebende Intelligenz*»), parafrasata da Mannheim con l'espressione «intelligenza socialmente indipendente».¹⁴³ Pertanto il termine *freischwebend*, che Curtius intende come assenza di legami culturali e materiali, autonomia rispetto alla tradizione, assoluta indipendenza spirituale, è in realtà usato da Mannheim per indicare un gruppo sociale, quello degli intellettuali, che da una parte non appartiene a nessuno dei consueti ceti sociali (aristocrazia, borghesia, proletariato) e dall'altra è trasversale a ciascuno di essi. Anche quando l'origine sociale e familiare di un intellettuale è in qualche modo definita (per esempio un intellettuale di origine borghese), tuttavia essa risulta insufficiente a descriverne l'esistenza e la visione del mondo. Le categorie economico-sociali infatti sono inadatte a esprimere le caratteristiche del gruppo socialmente indipendente degli intellettuali. Questo gruppo poi non è per niente omogeneo, al suo interno vi sono alcuni che sono stati favoriti dai mutamenti nelle relazioni di classe e altri invece che ne sono stati danneggiati.¹⁴⁴

Tuttavia c'è un chiaro «nesso sociologico tra tutti i diversi gruppi di intellettuali, e precisamente l'educazione che li tiene uniti in notevole misura. Il fatto che essi partecipino di una educazione comune tende a sopprimere le differenze di nascita, di stato civile, di professione e di ricchezza, e a unire questi gruppi».¹⁴⁵ Secondo Mannheim l'«educazione moderna» costituisce il patrimonio condiviso da queste figure così eterogenee poiché accoglie in sé i diversi punti di vista sul mondo e riproduce in piccola scala la lotta che si svolge nella storia e nella società. Pertanto chi è istruito conosce diversi stili di pensiero, ha una visione omnicomprensiva degli accadimenti umani e può

¹⁴¹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 148.

¹⁴² Ivi, pp. 148-151.

¹⁴³ Ivi, p. 151.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 151 s.

¹⁴⁵ Ivi, p. 152.

elaborare una sintesi dinamica di una realtà in continuo movimento e attraversata da spinte contrastanti.¹⁴⁶

Il passaggio dal Medioevo all'età moderna è segnato per Mannheim dalla fine del monopolio intellettuale della gerarchia ecclesiastica, che ha sgretolato la fiducia nella natura autonoma, eterna, unitaria e assoluta del pensiero. Liberi dal controllo ecclesiastico gli intellettuali hanno potuto farsi interpreti di punti di vista nuovi e problematici sul mondo.¹⁴⁷ Il consolidamento della borghesia moderna fa sì che gli intellettuali provengano da uno spettro sempre più ampio di ceti e arricchisce la loro consapevolezza globale della realtà. Gli intellettuali non sono impermeabili agli interessi e alle tendenze sociali in conflitto, tanto che ciascuno se ne fa interprete o critico, tuttavia la loro visione sulla realtà è così ampia che sono in grado di accogliere nel loro sguardo tutte le forze in gioco.¹⁴⁸ Mannheim dice che fino a oggi la «libertà» sociale degli intellettuali è stata vista come instabilità o debolezza, soprattutto da parte degli estremisti politici di destra e sinistra che ambiscono a un pieno consenso.¹⁴⁹ Egli ritiene che gli intellettuali possano prendere parte alla vita sociale in due modi: il primo, di cui la storia offre numerosi esempi,¹⁵⁰ consiste nel portare il proprio contributo critico a una delle classi in lotta, introducendo nella vita politica importanti esigenze spirituali;¹⁵¹ il secondo «comporta l'esame dei propri fini sociali e la necessità di compiere la propria missione, quali avvocati destinati a tutelare gli interessi spirituali di tutta l'umanità».¹⁵² Mannheim ritiene che per gli intellettuali del suo tempo sia difficile partecipare in modo indipendente a un confronto politico sempre più orientato verso le masse; tuttavia il loro contributo, a sostegno di un partito oppure svincolato da qualsiasi gruppo, rimane insostituibile poiché essi sono gli unici in grado di fornire la comprensione totale di una realtà variegata e contraddittoria: «gli intellettuali verrebbero pertanto ad avere il ruolo di sentinelle in quella che sarebbe altrimenti una notte buia come la pece».¹⁵³

Nel penultimo capitolo di *Ideologia e utopia* Mannheim precisa che occuparsi di attività spirituali o educative non significa essere intellettuali socialmente indipendenti. Sono tali infatti solo coloro che non aspirano al successo nella competizione sociale, che

¹⁴⁶ Ivi, p. 152 s.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 13 s.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 153 s.

¹⁴⁹ Ivi, p. 154.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 154 s.

¹⁵¹ Ivi, p. 156.

¹⁵² Ivi, p. 155, cfr. p. 157.

¹⁵³ Ivi, p. 157; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 100.

non si identificano in un ceto arrivato ormai a una posizione dominante, che continuano a vedere la realtà in termini problematici, che mantengono quella tensione trascendente abbandonata dal resto della società. Per queste caratteristiche gli intellettuali socialmente indipendenti «si sono così estraniati dal processo sociale».¹⁵⁴ All'emarginazione essi reagiscono in quattro modi: ci sono coloro che sposano la causa del proletariato estremista social-comunista e in questo modo si sottraggono al conflitto tra appartenenza sociale e condizione intellettuale; altri in nome dell'integrità intellettuale fanno uso di una prospettiva scettica per distruggere gli elementi ideologici presenti nella scienza; altri ancora cercano nel passato la linfa spirituale che possa alimentare il presente:

Il terzo gruppo si rifugia nel passato e cerca di trovare in esso un'epoca o una società in cui la trascendenza dominava il mondo: così, attraverso questa ricostruzione romantica, esso si sforza di spiritualizzare il presente. La stessa funzione si riflette, da questo punto di vista, nei vari tentativi di far rivivere il sentimento religioso, l'idealismo, i simboli e i miti;¹⁵⁵

gli intellettuali del quarto gruppo infine si isolano dal mondo e rinunciano a partecipare al processo sociale, aspirando all'estasi e alla liberazione da tutte le illusioni.¹⁵⁶

Disagio esistenziale

Curtius pensa che il disagio esistenziale di cui tratta *Ideologia e utopia* sia in primo luogo un disagio personale di Mannheim e non esprima pertanto la condizione spirituale dell'uomo contemporaneo che gli attribuisce il sociologo.¹⁵⁷ A questo punto Curtius riprende la domanda posta da Mannheim:¹⁵⁸ «Quel disagio esistenziale, dal quale sorgono tutti i nostri interrogativi, è riassumibile nell'unica questione: “com'è possibile per l'uomo continuare a pensare e vivere in un tempo in cui i problemi dell'ideologia e dell'utopia sono affrontati in tutte le loro implicazioni?”». Per spiegare queste parole di Mannheim, Curtius elabora dapprima una stringata sintesi di quelle che per il sociologo sono le cause della crisi del presente: un tempo gli esseri umani «credevano» in valori spirituali oggettivi che l'uomo moderno ha definitivamente smascherato come illusioni e

¹⁵⁴ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 253 s.

¹⁵⁵ Ivi, p. 255.

¹⁵⁶ Ivi, p. 255.

¹⁵⁷ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 89.

¹⁵⁸ Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 41 s.

invenzioni; e conclude poi che una simile «inconsistenza spirituale» non possa che impedire all'uomo moderno di «pensare e vivere».¹⁵⁹

Per quanto riguarda l'argomentazione di Curtius, che addita nel disagio personale l'origine dei ragionamenti di Mannheim, in *Ideologia e utopia* si legge che non è sufficiente rilevare nel proprio avversario la presenza di sviamenti psicologici e problemi nella percezione della realtà. Per progredire nell'indagine Mannheim ritiene indispensabile approfondire la posizione sociologica dell'avversario e nello stesso tempo considerare con il medesimo spirito critico anche le proprie idee.¹⁶⁰ Per Curtius il disagio esistenziale all'origine della domanda «come può l'uomo ancora pensare e vivere?» deriva dall'aver liquidato i valori del passato come pure invenzioni. In realtà in quel passo l'analisi di Mannheim è un po' più articolata: il graduale riconoscimento che il pensiero non sia un'attività libera da qualsiasi condizionamento ma sia vincolato a influssi irrazionali e inconsapevoli, culmina in un'acuta esperienza di incertezza e confusione, che Mannheim definisce come disagio esistenziale (*Lebensverlegenheit*);¹⁶¹ il sociologo non dice che i valori oggettivi del passato siano illusioni o invenzioni, ma dice che essi, ben lungi dall'essere il frutto di una pura e autonoma attività spirituale, sono generati da specifiche situazioni storiche, sociali, economiche, politiche e psicologiche.¹⁶² Mannheim non rigetta questi valori, ma li recupera per studiarli criticamente e trarne una nuova forma di conoscenza capace di superare il disagio esistenziale e il caos spirituale del presente. Egli riconosce che una risposta alla crisi possa essere la fuga nella dimensione metatemporale di una verità assoluta e unica, ma il problema dell'uomo moderno non è la verità, bensì come le condizioni sociali e l'inconscio influenzino il pensiero generando quindi modi diversi e contrastanti di valutare la medesima realtà:

“Mostrateci – quegli dirà – come si può passare dalle nostre concrete percezioni alle vostre assolute definizioni. Non parlateci della verità in sé, ma indicateci il modo di ricondurre i nostri giudizi a una sfera dove la partigianeria e la frammentarietà della mente umana possano venire trascesi, dove il riconoscimento della sua origine sociale e il controllo degli elementi irrazionali mettano capo a osservazioni controllate e non producano il caos”. Non si perviene all'universalità del pensiero assolutizzando quello di cui si dispone o qualificando un certo punto di vista (di solito il proprio) come superiore alle parti e intrasgredibile.¹⁶³

¹⁵⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 89.

¹⁶⁰ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., pp. 75 s.

¹⁶¹ Ivi, pp. 41 s.

¹⁶² Ivi, p. 40.

¹⁶³ Ivi, p. 42.

Alla dimensione trascendente e ideale Mannheim sostituisce dunque la tensione verso il controllo del caos e verso uno sguardo che abbracci le divergenti visioni della realtà.

Smascherare gli antagonisti

Curtius cita il passo in cui Mannheim giudica sconcertante il fatto che nella situazione critica del presente alcuni si sentano superiori agli altri in virtù del possesso di qualcosa di assoluto, trovando credito presso ampie fasce di persone bisognose di certezze. Questa ostentazione di beni spirituali assoluti è a parere di Mannheim fortemente influenzata dall'obiettivo di conservare una posizione di privilegio ormai acquisita.¹⁶⁴ Curtius ritiene che così facendo Mannheim, in modo gretto e certo non degno di uno scienziato, voglia screditare moralmente quegli antagonisti culturali che hanno ancora fede nei valori assoluti, accusandoli di essere ispirati non da onestà intellettuale ma dalla tutela di interessi personali e di gruppo.

A questo proposito, Mannheim è consapevole che smascherare gli interessi degli avversari sia un procedimento biasimato da più parti e lui stesso non lo approva quando la denigrazione risulti fine a se stessa e non aggiunga conoscenza.¹⁶⁵ La sfiducia e il sospetto nei confronti dei rivali è però costante in tutte le fasi storiche e ha un ruolo decisivo nella formazione del concetto di ideologia e falso ideologico.¹⁶⁶ È dunque necessario riconoscere quelle menzogne che nascondono interessi particolari, soprattutto nel presente frangente storico, in cui è importante rompere con impostazioni ormai antiquate.¹⁶⁷ Sul fatto che la diffidenza fra interlocutori si sia fatta particolarmente acuta fra i contemporanei Mannheim cita un'osservazione di Carl Schmitt, secondo il quale è un tratto tipico dell'epoca moderna la costante paura di venire fraintesi, per cui si è sempre in guardia contro un'incombente distorsione delle proprie parole.¹⁶⁸

Alla fine del capitolo 4 Curtius lancia la sfida. Se Mannheim propugna uno smascheramento senza scrupoli degli interessi antagonisti, altrettanto incoraggia a fare

¹⁶⁴ Ivi, p. 85; E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., pp. 93 s.

¹⁶⁵ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 63.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 60 s.

¹⁶⁷ Ivi, p. 63.

¹⁶⁸ Ivi, p. 63 n. 9; C. Schmitt, *Politische Romantik*, München/Leipzig, Duncker&Humblot, 1925², p. 19.

Curtius, mettendo finalmente in luce gli obiettivi rivoluzionistici di una tale sociologia della conoscenza.¹⁶⁹

Oggetti e soggetti dell'analisi sociologica

Curtius vede nella vicinanza tra intellettuali ebrei e scienze sociali di orientamento socialista, marxista o submarxista un significativo dato sociologico meritevole di un'analisi scientifica da lui però ritenuta irrealizzabile, dal momento che non sarebbe attendibile una ricerca in cui gli intellettuali ebrei indagassero su se stessi oppure in cui altri studiosi facessero lo stesso riguardo ai propri colleghi ebrei.¹⁷⁰ Mannheim ritiene invece che per capire l'intima natura dei fenomeni analizzati sia importante partecipare al processo sociale, e precisa che questo coinvolgimento non significa distorsione della visuale scientifica, in quanto nella sua epoca la prospettiva culturale dello studioso viene costantemente messa in crisi da diverse e opposte visioni della realtà, che permettono all'intellettuale di maturare uno sguardo critico su se stesso e di essere consapevole dei propri limiti elevandosi al di sopra della propria esperienza esistenziale.¹⁷¹

¹⁶⁹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 102.

¹⁷⁰ Ivi, p. 86.

¹⁷¹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 46.

Bibliografia

ANONIMO, *Vom deutschen Gesicht*, in «Die Tat», 24, 1932, pp. 90-92.

ANONIMO, *Das Ende der Links-Intelligenz*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 170 s.

Th. W. ADORNO, *Spengler nach dem Untergang*, in «Der Monat», 20, 1950, pp. 115-128.

M. ANDERSON, *La restauration de la décadence: Curtius et T. S. Eliot*, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 29, 30 et 31 janvier 1992 organisé par J. Bem et A. Guyaux, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, pp. 167-181.

J. BAB, *Kulturbund Deutscher Juden*, in «Der Schild», 12, 1933, p. 148.

A. BARTELS, *Die Berechtigung des Antisemitismus: Widerlegung d. Schrift von Herrn v. Oppeln-Bronikowski 'Antisemitismus?'*, Leipzig/Berlin, Weicher, 1921.

R. BENZ, *Geist und Reich*, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1933.

R. BENZ, *Persönlichkeit und Bindung*, in «Die Tat», 25, 1934, pp. 892-896.

E. BLOCH, *Auswahl aus seinen Schriften*, Frankfurt am Main/Hamburg, Fischer Bücherei, 1967.

H. M. BOCK, *Die Politik des Unpolitischen. Zu E. R. Curtius Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik*, in «Lendemains», 59, 1990, pp.16-61.

—, *Ernst Robert Curtius und die Aporien des 'unpolitischen' Intellektuellen*, in *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*. Herausgegeben von M. Gangl, G. Raullet, Frankfurt/New York, Campus Verlag / Paris, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, 1994, pp. 233-244.

L. CANFORA, *Intellettuai in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, Bari, De Donato, 1979.

H. CHÂTELLIER, *Die Bayreuther Blätter (1878-1938). Religion und Kultur im Dienst völkisch-nationaler <Wiedergeburt>*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 297-325.

J. M. CHO, *Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (ZRGG)», 51, 1999, pp. 238-262.

E. R. CURTIUS, *Die geistige Bewegung in Deutschland und der französische Geist*, in «Westdeutsche Wochenschrift», 1, 1919, pp. 443-445.

—, *Les influences asiatiques dans la vie intellectuelle de l'Allemagne d'aujourd'hui*, in «La Revue de Genève», 1, 1920, pp. 890-895.

—, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn, Cohen, 1921.

—, *Deutsch-französische Kulturprobleme*, in «Der Neue Merkur», 5, 1921-1922, pp. 145-155.

—, *Français et Allemands peuvent-ils se comprendre?*, in «Revue de Genève», 5, 1922, pp. 714-725.

—, *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Deutsche Verlags-Anstalt, s. d. (ma 1925).

—, *Restauration der Vernunft*, in «Neue Schweizer Rundschau», 20 (32), 1927, pp. 856-862.

—, *Die geistige Internationale*, in «Die Böttcherstrasse», 1, 1928, pp. 1-3.

—, *Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung*, in «Die neue Rundschau», 39, 1928, pp. 65-75.

—, *T.S. Eliot als Kritiker*, in «Die Literatur», 32, 1929, pp. 11-15.

- , *Die französische Kultur. Eine Einführung* (= E. R. Curtius, A. Bergsträsser, *Frankreich*, vol. 1), Leipzig/Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1930.
- , *Ein Franzose über die deutsche Krise*, in «Kölnische Zeitung», 17 ottobre 1931, edizione della sera.
- , *Frankreich, Deutschland und die Tradition*, in «Die Literarische Welt», 7, 1931, p. 3.
- , *Geistige Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich*, in «Inter nationes», 1, 1931, pp. 10-12.
- , *Nationalismus und Kultur*, in «Die Neue Rundschau», 42, 1931, pp. 736-748.
- , *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1932.
- , *Ewald Dülberg*, in «Kölnische Volkszeitung und Handelsblatt», 23 marzo 1932.
- , *Goethe oder der deutsche Klassiker*, in «Deutsch-französische Rundschau», 5, 1932, pp. 169-195.
- , *Jorge Manrique und der Kaisergedanke*, in «Zeitschrift für Romanische Philologie», 52, 1932, pp. 129-151.
- , *Venceslao Ivanov*, in «Il Convegno», 15 (12), 1934, pp. 270-271.
- , *Vorwort zu einem Buche über das lateinische Mittelalter und die europäischen Literaturen*, in «Die Wandlung», 1, 1945-1946, pp. 969-974.
- , *Kritische Essays zur Europäischen Literatur*, Bern, A. Francke Verlag, 1950.
- , *Ortega y Gasset*, in Id., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, A. Francke Verlag, 1954², (edizione ampliata), pp. 249-266.
- , *Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern/München, A. Francke Verlag, 1960, pp. 5-22.
- , *Ortega y Gasset I*, in Id., *Studi di letteratura europea*, Bologna, il Mulino, 1963, pp. 286-304.

—, *Friedrich Schlegel e la Francia*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 79-92.

—, *George, Hofmannsthal e Calderón*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 177-200.

—, *Hugo von Hofmannsthal: in memoriam*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 165-176.

—, *Incontro con Stefan George*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 201-218.

—, *Thomas S. Eliot, I*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 121-135.

—, *Virgilio*, in Id., *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 287-300.

—, *Marcel Proust*, Bologna, il Mulino, 1985.

—, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

—, *Lettres à Catherine Pozzi (1928-1934)*, présentées et annotées par L. Joseph, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 29, 30 et 31 janvier 1992 organisé par J. Bem et A. Guyaux, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, pp. 329-392.

C. E. W. L. DAHLSTRÖM, *Spengler's Views of Art*, in «PMLA», 49, 1934, pp. 1182-1198.

B. DUCHATELET, *La correspondance Curtius-Romain Rolland*, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 29, 30 et 31 janvier 1992 organisé par J. Bem et A. Guyaux, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, pp. 145-165.

J. FARRENKOPF, *Nietzsche, Spengler, and the Politics of Cultural Despair*, in «Interpretation», 20, 1992-1993, pp. 165-185.

H. FREEDEN, *Jüdisches Theater in Nazideutschland*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964.

K. FRITZSCHE, *Politische Romantik und Gegenrevolution. Fluchtwege in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft. Das Beispiel des 'Tat'-Kreises*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

O. VON DER GABLENTZ, *Verwirrung der Fronten*, in «Die Tat», 24, 1932, pp. 87-90.

A. GOLDBERG, *The Black Jew with the Blond Heart: Friedrich Gundolf, Elisabeth Salomon, and Conservative Bohemianism in Weimar Germany*, in «The Journal of Modern History», 79, 2007, pp. 306-334.

P. GOTTFRIED, *Hugo von Hofmannsthal and the Interwar European Right*, in «Modern Age», 49, 2007, pp. 508-519.

F. W. GRAF, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. Herausgegeben von G. Hübinger, München, Diederichs, 1996, pp. 243-298.

S. GROSS, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

H. GRUENEBERG, *Landschulnot-Volksnot*, in «Die Tat», 24, 1932, pp. 273-293.

—, *Ist eine Kulturpolitik bereits möglich?*, in «Die Tat», 24, 1933, pp. 870-876.

—, *Nüchterne Schulpolitik*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 55-67.

—, *Schule im Volk*, «Die Tat», 25, 1933, pp. 465-482.

M. GRUNEWALD, *Eine Konservative Stimme in der deutschen Staatskrise. Der Ring und sein Werben für den «Neuen Staat» (1928-1933)*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 481-508.

—, *Revues et réseaux conservateurs allemands (1890-1960)*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 3-26.

F. GUNDOLF, *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*. Herausgegeben von L. Helbing und C. V. Bock, Amsterdam, Castrum Peregrini Presse, 1963.

—, *Wesen und Beziehung*, in Id., *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte*. Herausgegeben von V. A. Schmitz und F. Martini, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1980, pp. 150-175.

Ph. GUT, *Thomas Manns Idee einer deutschen Kultur*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2008.

E. HANKE, G. HÜBINGER, *Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. Herausgegeben von G. Hübinger, München, Diederichs, 1996, pp. 299-334.

J. HERF, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York, Cambridge University Press, 1984.

D. HOEGES, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1994.

H. VON HOFMANNSTHAL, *Humanismus. Worte gerichtet an den Verein der 'Freunde des humanistischen Gymnasiums' anlässlich der Feier seines zwanzigjährigen Bestandes am 5. Juni 1926*, in «Neue Freie Presse», 6. 6. 1926.

—, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 130-145.

—, *Pregio e onore della lingua tedesca*, in Id., *L'Austria e l'Europa. Saggi 1914-1928*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 146-151.

—, *Il libro degli amici*, Milano, Adelphi, 2003².

—, *L'idea d'Europa. Note per un discorso*, in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 27-39.

—, *Sguardo sulla situazione spirituale dell'Europa*, in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 41-45.

W. JACOBET, L. SCHOLZE-IRRLITZ, *Volkskundliche Kulturwissenschaft*, in *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus*. Herausgegeben von J. Elvert, J. Nielsen-Sikora, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 337-58.

P. JEHN, *Die Ermächtigung der Gegenrevolution. Zur Entwicklung der kulturideologischen Frankreich-Konzeption bei Ernst Robert Curtius*, in M. Nerlich [ed.], *Kritik der Frankreichforschung 1871-1975*, Karlsruhe, Argument Verlag, 1977, pp. 110-132.

H. D. KITTSTEINER, *Romantisches Denken in der entzauberten Welt*, in *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. Herausgegeben von G. Hübinger, München, Diederichs, 1996, pp. 486-507.

W. KLAU, *Die Fronten der deutschen Dichtung*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 401-409.

—, *Die Fronten der deutschen Dichtung (II)*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 482-492.

Ch. KÖNIG, *Hofmannsthal. Ein moderner Dichter unter den Philologen*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2001.

J. LAMPE, *Die dritte Konfession*, in «Die Tat», 25, 1934, pp. 906-908.

W. LEPENIES, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien, Carl Hanser, 1985.

G. MANN, *Memorie e pensieri. Una giovinezza in Germania*, Bologna, il Mulino, 1988.

Th. MANN, *Appello alla ragione*, in Id., *Scritti storici e politici*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1957, pp. 251-272.

—, *Goethe und Tolstoi*, in Id., *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze 1*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1974, pp. 58-173.

—, *Deutsche Ansprache*, in Id., *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. XI: *Reden und Aufsätze 3*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1990, pp. 879-900.

—, *Kultur und Sozialismus*, in Id., *Essays*. Herausgegeben von H. Kurzke und S. Stachorski, Bd. III: *Ein Appell an die Vernunft 1926-1933*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1994, pp. 57-63.

K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929.

—, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Herausgegeben von D. Kettler, V. Meja und N. Stehr, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

—, *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1999.

I. MAYBAUM, *Synagogue and Society: Jewish-Christian Collaboration in the Defense of Western Civilization*, London, James Clark & Co., 1944.

A. MEYER, *1896-1930: Der Verlagsgründer und seine Rolle als «Kulturverleger», in Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. Herausgegeben von G. Hübinger, München, Diederichs, 1996, pp. 26-89.

A. MOELLER VAN DEN BRUCK, *Das dritte Reich*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1931³.

G. L. MOSSE, *Il dialogo ebraico-tedesco*, Firenze, La Giuntina, 1988.

—, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze, La Giuntina, 1991.

A. MÜLLER, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, München, Drei Masken Verlag, 1920.

R. NAGEL [ed.], *Briefe von E. R. Curtius an Carl Schmitt (1921/22)*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 218, 1981, pp. 1-15.

H. NAUMANN, *Ritterliche Standeskultur um 1200*, in H. Naumann, G. Müller, *Höfische Kultur*, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1929, pp. 1-77.

—, *Deutsche Nation in Gefahr*, Stuttgart, I. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1932.

H. NAUMANN, E. LÜTHGEN, *Kampf wider den undeutschen Geist*, Bonn, Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur, 1933.

M. NERLICH, *Romanistik und Antikommunismus*, in «Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften», 72, 1972, pp. 276-313.

E. J. RICHARDS, *E. R. Curtius Vermächtnis‘ an die Literaturwissenschaft: Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik*, in *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven*. Heidelberger Symposion zum

hundertsten Geburtstag 1986, herausgegeben von W. Berschin und A. Rothe, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1989, pp. 249-269.

—, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs*, in *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 29, 30 et 31 janvier 1992 organisé par J. Bem et A. Guyaux, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1995, pp. 257-286.

—, *Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius: der unterbrochene oder der verpaßte Dialog?*, in *Wahrnehmen, Lesen, Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*. Herausgegeben von W. Busch und G. Pickerodt, in «*Analecta romanica*», vol. 58, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, pp. 31-62.

L. RITTER SANTINI, *Il piacere delle affinità*, in E. R. Curtius, *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 9-76.

—, *Notizia biografica*, in E. R. Curtius, *Letteratura della letteratura*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 407-410.

A.-M. SAINT-GILLE, *Les réseaux paneuropéens dans l'Allemagne de Weimar*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 557-573.

A. SCHILDT, *Der deutsche Konservatismus - Kontinuitäten und Brüche*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 27-45.

C. SCHMITT, *Politische Romantik*, München/Leipzig, Duncker&Humblot, 1925².

J. SCHNEIDER, *Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ als Katalysator theologischer Kriseninterpretationen zum Verhältnis von Christentum und Kultur*, in «*Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte (ZNTHG) / Journal for the History of Modern Theology (JHMTh)* », 10, 2003, pp. 196–223.

K. SONTHEIMER, *Ernst Robert Curtius' unpolitische Verteidigung des deutschen Geistes*, in „*In Ihnen begegnet sich das Abendland*“. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst

Robert Curtius. Herausgegeben von W. D. Lange, Bonn, Bouvier Verlag, 1990, pp. 53-61.

O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf, Patmos Verlag / Albatros Verlag, 2007.

L. SPITZER, *L'état actuel des études romanes en Allemagne*, in «Revue d'Allemagne», 6, 1932, pp. 572-595.

N. STARGARDT, *The Troubled Patriot: German Innerlichkeit in World War II*, in «German History», 28, 2010, pp. 326-342.

F. STERN, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1961.

J. SUGLIA, *On the Nationalist Reconstruction of Hölderlin in the George Circle*, in «German Life and Letters», 55, 2002, pp. 387-397.

F. TRAPP, *Traditionen des Antisemitismus in Deutschland. Die Zeitschrift Das Zwanzigste Jahrhundert*, in *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*. Etudes réunies par M. Grunewald et U. Puschner en collaboration avec H. M. Bock / Herausgegeben von M. Grunewald und U. Puschner in Zusammenarbeit mit H. M. Bock, Bern, Peter Lang AG Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 91-109.

M. TRAVERS, *Critics of Modernity. The Literature of the Conservative Revolution in Germany, 1890-1933*, New York, Peter Lang, 2001.

E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Aalen, Scientia Verlag, 1977.

K. TUCHOLSKY, *Gesammelte Werke, II: 1925-1928*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1960.

J. WASSERMANN, *Storia di un tedesco ebreo*, Genova, il melangolo, 2006.

R. WELLEK, *The Literary Criticism of Friedrich Gundolf*, in «Contemporary Literature», 9, 1968, pp. 394-405.

T. WELLER, *Rabauken! Peter Mönkemann haut sich durch*, München, Eher, 1938.

G. WIRSING, *Volk und Geist*, in «Die Tat», 25, 1933, pp. 513-520.

R. WOODS, *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*, New York, St. Martin's Press, 1996.

TRADUZIONE DEL *DEUTSCHER GEIST IN GEFAHR*

Criteria di traduzione

Nel *Deutscher Geist in Gefahr* Curtius si esprime spesso attraverso sequenze di proposizioni indipendenti o periodi brevi senza subordinate, i cui unici segni di interpunzione sono i punti che dividono una frase dall'altra; a questa struttura si aggiunge l'altrettanto frequente ripetizione di un termine nella frase successiva, come per esempio in questo passo:

Neben dem völkischen Kulturhaß steht nun sein sozialistischer Genosse. Der sozialistische Kulturhaß tritt vorwiegend in der Form der Oppositionswissenschaft auf. Davon wird bei der Erörterung des Soziologismus die Rede sein. Hier muss aber noch der Psychoanalyse gedacht werden. Selbstverständlich sehe auch ich in der Psychoanalyse eine neue Erkenntnisleistung von ungewöhnlicher Größe.¹

Numerose sono anche le frasi nominali utilizzate per mettere in rilievo una determinata idea, come *ebensowenig den Mangel an Liebe und Ehrfurcht* in questo altro brano:

Er kann den Mangel sittlicher und geistiger Substanz nicht verdecken und nicht ersetzen. Ebenso wenig den Mangel an Liebe und Ehrfurcht. Wo werden wir vom Geheimnis nationaler Kraft berührt? Wo wir die Seele des Volkes vernehmen. In dem Blätterrauschen der „Tat“ verspüren wir diesen Hauch nicht.

Curtius mette spesso in risalto le subordinate avverbiali separandole dalla frase a cui si collegherebbero naturalmente, come accade per esempio con la consecutiva (*daß...bekämpfen*) e la causale (*weil...schämen*) del seguente passaggio:

Der vielgepriesene moderne Irrationalismus hat hier seinen Gipfelpunkt erreicht und sein Meisterstück geliefert. Wir sind soweit, daß die Vertreter des geistigen Prinzips selber den Geist bekämpfen – weil sie sich seiner schämen.²

Leggendo l'originale tedesco si ha la netta impressione che Curtius voglia comunicare le sue idee in modo assolutamente limpido e semplice ed eliminare anche il pur minimo rischio di confusione o fraintendimento. Piuttosto che avvalersi della concatenazione logico-linguistica, egli preferisce isolare i concetti ed esporli uno a uno, sottraendoli in questo modo a ogni possibile ambiguità.

¹ E. R. Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, cit., p. 24.

² Ivi, p. 44.

Replicare nella traduzione italiana questa peculiare modalità di scrittura avrebbe significato rinunciare proprio a quella chiarezza che è l'obiettivo primario dello stile di Curtius. Si è pertanto scelto di ridurre le continue interruzioni del discorso, le ripetizioni e le riprese, che in italiano appesantirebbero il testo rendendolo di faticosa lettura, e si è preferito ampliare e collegare le frasi ricorrendo a proposizioni subordinate e coordinate, che rendessero l'esposizione semplice e scorrevole per il lettore.

Per tradurre i termini *Luziferismus*, *Revolutionismus* e *Revolutionist* utilizzati da Werner Sombart e citati da Curtius³ vengono utilizzati i termini luciferismo, rivoluzionismo e rivoluzionista.

Secondo l'uso tipografico italiano sono riportati in corsivo i vocaboli stranieri e quelli che richiedono un particolare rilievo, i titoli e tutte le parole e le frasi che l'edizione tedesca mette in evidenza ricorrendo a una maggiore spaziatura dei caratteri. In alcuni casi l'originale sottolinea in questo modo il nome di un autore a cui segue immediatamente il titolo di un'opera: se nella traduzione non è stato possibile distanziare i due elementi si è preferito riportare il nome dell'autore in tondo per non sommarlo al corsivo del titolo.

I riferimenti bibliografici sono riportati nella traduzione così come indicati da Curtius nel *Deutscher Geist in Gefahr*, si è proceduto solo a uniformarli ai criteri tipografici italiani mettendo i titoli in corsivo, indicando i nomi propri degli autori con l'iniziale puntata e inserendo i nomi delle riviste fra virgolette.

Curtius spesso parafrasa testi altrui e fa citazioni letterali senza indicare l'opera, il passo o l'autore oppure tacendo tutte queste informazioni. Nel capitolo 2 è stata posta tra virgolette l'espressione "i pacifici della terra" (*die Stillen im Lande*)⁴ poiché si tratta di un riferimento biblico (*salmo* 35, 20) riportato nella traduzione della Bibbia Diodati (versione del 1821). È stata altresì posta tra virgolette l'espressione "morte ai classici"⁵ per rendere più chiaro e scorrevole il testo. La citazione di Hölderlin posta all'inizio del volume è riportata nella traduzione di Luigi Reitani.⁶

Chi traduce non ha inserito nessuna forma di annotazione, tutte le parentesi e le note presenti nel testo compaiono nell'originale tedesco.

³ Ivi, p. 38.

⁴ Ivi, p. 27.

⁵ Ivi, pp. 18 s.

⁶ F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, Milano, Mondadori, 2001, p. 315.

Ernst Robert Curtius

LO SPIRITO TEDESCO IN PERICOLO

*ma dove è il pericolo, cresce
anche ciò che dà salvezza*
Hölderlin

INDICE

Prefazione	p. 239
1. Demolizione della <i>Bildung</i> e odio per la cultura	p. 241
2. Nazione o rivoluzione?	p. 255
3. Crisi dell'università	p. 267
4. Sociologia o rivoluzione?	p. 287
5. Umanesimo come iniziativa	p. 305
Postfazione	p. 325

PREFAZIONE

Il periodo tra la fine del 1931 e l'inizio del 1932 è il più importante dalla conclusione della guerra mondiale. Tutti in Germania avvertono che il 1932, nel quale siamo appena entrati, sarà l'anno delle grandi decisioni. I tredici anni di dopoguerra che sono alle nostre spalle acquisiscono, visti ora, solo un carattere provvisorio, stiamo per liquidare tutto ciò che tra il 1920 e il 1930 aspirava a essere un nuovo valore. Le mode artistiche e intellettuali di questo decennio – espressionismo e jazz, *Schwarmgeisterei* e nuova oggettività – sono già da tempo morte e sepolte e anche la politica ci ha portato solo risposte di facciata, che ora finalmente vengono riconosciute come tali. Che si tratti di indennizzi o di disarmo, di economia pianificata o di riforma dello stato, di sistema parlamentare o di relazioni franco-tedesche, ovunque si presenta lo stesso spettacolo: un campo di macerie.

Abbiamo compiuto tutti gli esperimenti possibili, ci siamo nutriti e lasciati nutrire di speranze, abbiamo provato in tutti i modi senza però crederci; ora la necessità cogente ci prende alla gola. Gli anni trascorsi non ci hanno lasciato niente se non una nuova parola per un'emergenza mai affrontata, la tetra parola *recessione*. La Germania si contorce per i crampi e ci rimane solo *quest'unica* speranza: le cose devono andare meglio, perché non possono andare peggio di così.

Questa emergenza è in parte mondiale, e noi tedeschi ne abbiamo abbastanza di emergenze e preoccupazioni: l'emergenza del popolo e della patria, l'emergenza dello stato e dell'economia, l'emergenza di tutti i ceti sociali – del contadino, dell'operaio, dello studente, dell'artista, del commerciante, dell'imprenditore.

Abbiamo anche un'emergenza dello spirito.

In questo libro si parla dell'emergenza e dei pericoli a cui è esposto lo spirito nella Germania di oggi e lo si fa credendo alla Germania e allo spirito universale. Chi non condividesse questa doppia fede, metta pura da parte il libro.

Un francese estremamente colto, Pierre Viénot, ha recentemente analizzato “le incertezze tedesche” (*Les incertitudes allemandes*) in uno scritto che gode di grande considerazione. A lui contrapponiamo la nostra fede che ancora oggi – o possiamo dire: oggi nuovamente? – vi siano certezze in Germania e che queste certezze non valgano solo per la Germania.

Bonn, 18 gennaio 1932

Ernst Robert Curtius

DEMOLIZIONE DELLA *BILDUNG* E ODI PER LA CULTURA

*Excessere omnes adytis arisque relictis
di quibus imperium hoc steterat?*

Da dove viene la nostra *Bildung*? Non vogliamo intraprendere qui nessuna analisi erudita, ma possiamo tuttavia ricordare alcuni dati storici.

La *Bildung* come quintessenza della cultura mondana – in opposizione al piano di salvezza ultraterreno della dottrina della chiesa – compare nell’Occidente cristiano per la prima volta in Francia e nell’età del gotico è la cultura di corte francese a guidare tutta l’Europa.¹ Da questa posizione di predominio la Francia viene scalzata nel XIV secolo dall’Italia, che detiene una posizione di guida, da Petrarca a Raffaello. A metà del XVI secolo la Spagna conquista la supremazia – nello splendore della monarchia universale asburgica, nello zelo religioso della Controriforma, nel codice di onori e di forme della sua nobiltà. Dopo meno di un secolo si verifica un nuovo ribaltamento e la supremazia politica e spirituale passa nel 1660 per la seconda volta alla Francia, che con Luigi XIV crea il sistema culturale classico, riconosciuto universalmente fino al 1789.

In questo lungo periodo, dalle crociate fino alla Rivoluzione Francese, l’Inghilterra rimane in disparte e nella storia della *Bildung* dell’Europa continentale non interviene in modo rilevante.²

E la Germania?

La Germania ultimo dei popoli occidentali perviene intorno al 1800 a una propria forma di cultura,³ che ha dunque 150 anni in meno del sistema francese classico, ma è

¹ Questo vale ferma restando la peculiarità della cultura cortese in Germania, il cui quadro ci è stato delineato magistralmente da Hans Naumann (*Ritterliche Standeskultur um 1200*, 1929).

² Su questo dato di fatto si veda lo scritto penetrante e arguto dell’anglista di Colonia Herbert Schöffler, *England in der deutschen Bildung* (1929). Anche per Schöffler l’influenza dell’Inghilterra e della Nuova Inghilterra sulla nostra *Bildung* inizia solo nel XVIII secolo. A partire da allora secondo Schöffler l’influsso inglese è costantemente cresciuto: “Parigi è stata eliminata . . . Che ci piaccia o meno siamo nella fase anglosassone della storia mondiale”. Se questa previsione fosse corretta, sarebbe ancora più significativo il fatto che proprio ora negli stati della Nuova Inghilterra nasca un nuovo umanesimo “medievalistico”, vedi *infra* p. 321.

³ Mi soffermo sulla preistoria di questa forma normativa della cultura tedesca *infra* p. 252.

infinitamente più articolata, più vasta, più ricca e profonda; non ha però trovato il vettore di uno stato nazionale forte e di un ceto sociale dominante. Per questi due motivi la cultura tedesca non è risultata così influente e determinante come la cultura francese classica.

La cultura tedesca è potente, profonda e polifonica come il nostro poema mondiale, il *Faust*, ma è anche difficile da abbracciare con lo sguardo, multiforme e ricca di significati. È di gran lunga meno comunicabile rispetto alla classicità francese e si è dovuto sin dalla sua nascita mettere all'opera un intero esercito di interpreti per studiarla, spiegarla, interpretarla. Per questo, per una necessità interna, ha subito il destino di scivolare dal vivo possesso della nazione al piano della ricerca storico-filosofica. Un tempo *avevamo* una grande cultura, ma appena ottenuta l'abbiamo consegnata alla scienza, alle scuole e alle università. Si tratta del fatale rovescio della sete di conoscenza di Faust, che volentieri e a ragione attribuiamo a noi stessi: il fatto di trasformare tutto ciò che esiste in un oggetto della scienza perché solo così crediamo di possederlo. In ogni tedesco infatti non vive solo il dottor Faust, ma anche il dottor Wagner.

Così si spiega il dato storico per cui i geni del nostro patrimonio culturale nel corso del XIX e XX secolo non si sono né moltiplicati né rafforzati, bensì storicizzati. La loro sostanza originaria si è trasformata in tradizione accademica, diventando sempre più debole e priva di forza nelle scuole e nelle università. È il tempo degli epigoni e le stesse riscoperte, che si possono constatare qua e là, intendo tutti i movimenti con la parola d'ordine "torniamo a Kant", "torniamo a Fichte", "torniamo a Hegel" oppure "torniamo a Goethe e Schiller", tutte queste riscoperte sono piuttosto solo fenomeni parziali e sintomi dello storicismo accademico.

Questo epigonismo idealistico ha perso il contatto con la vita, cioè non solo con le nuove realtà storiche, per esempio il socialismo o la tecnica, ma anche con gli stessi valori esistenziali primari, ed è dominato da un ideale ascetico di *Bildung* da cui ha origine un modello fortemente unilaterale di persona che mette in serio pericolo l'equilibrio delle forze umane. È ascetica la filosofia kantiana con tutte le sue forme idealistiche posteriori, è ascetico l'ideale scientifico tedesco, di cui per esempio Wilamowitz rappresenta l'ultima grande incarnazione; ascetico e idealistico è l'ethos di Schiller, ma anche la sottile atmosfera rarefatta dell'estetica classicistica. Tutte queste forze culturali hanno strappato l'uomo dal fondamento portante della sua esistenza, dal vitale, dall'istintivo e dal sensoriale, e ciò si è poi rivalso terribilmente contro di loro. Le energie terrene e vitali represses si sono rivoltate manifestandosi in una serie di atti esplosivi e distruttivi e Nietzsche ne è un esempio di grandissima importanza; a partire da allora l'irrazionale si

è diffuso con successo in mille forme. Questi movimenti si sono ribellati all'eredità del classicismo, dell'idealismo e dello storicismo e sono tutti proclamazione della vita, dell'eros, del sogno, spesso però anche del puro istinto.

Essi hanno avuto i potenti effetti di una ubriacatura, ma non potevano e non volevano più inserirsi nella forma storica della cultura tedesca. L'apollineo è stato superato dal dionisiaco. Come all'idealismo è mancata la pienezza sanguigna, così al vitalismo sono mancati lo spirito e la creatività ideale; si tratta in fin dei conti di romantiche vie senza uscita, se non qualcosa di peggio.

Nel frattempo le forze culturali della nostra epoca classica si sono volatilizzate in un vuoto e incerto ideale di *Bildung*.

Ci sono nella nostra lingua poche parole così logore e obsolete come *Bildung*, poche parole delle quali si abusa tanto distrattamente. Nel 1932 siamo arrivati al punto che un'associazione sportiva tedesca presenta a una seduta annuale il programma: "la ginnastica è *Bildung*". La maggior parte di ciò che oggi da noi si dice riguardo alla *Bildung* è su questo livello. Chi ha a cuore una determinazione profonda, filosofica dell'essenza della *Bildung* la trova nell'opera postuma di Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*. *Bildung* è la partecipazione della persona a tutto ciò che è essenziale nella natura e nella storia – è il mondo che si concentra nell'uomo oppure l'uomo che si eleva al mondo.

Proprio in questa definizione filosofica della sua essenza possiamo leggere quanto obsoleto sia il nostro usuale concetto di *Bildung*, che non ha più un significato universale, ma indica solo la *forma* sociologicamente condizionata nella quale ci viene trasmessa la nostra cultura, cioè l'apprendimento scolastico e libresco di una selezione del sapere che si restringe sempre più. La cultura nazionale tedesca esiste ed è una sua caratteristica il fatto di venire trasmessa nella forma di *Bildung* scolastica!

In Francia anche l'operaio o l'artigiano può essere partecipe dell'onore nazionale, nel momento in cui si percepisce come *citoyen*, cioè non solo cittadino ma anche compagno della comunità civile della nazione. In Inghilterra l'ideale del *gentleman* ha ancora oggi una capacità formativa, in Germania bisogna essere eruditi e aver superato l'esame di maturità.

La *Bildung*, in questo significato limitato e pallido, non è una norma senza tempo, ma la probabile espressione storica di una determinata struttura sociologica, quella della Germania intorno al 1800, di un paese cioè privo di rilievo politico, il cui popolo di artigiani e contadini era ancora al sicuro nella tradizione della fede religiosa e del carattere

nazionale, con al vertice un esiguo ceto intellettuale borghese appena destatosi alla consapevolezza della propria missione e guidato da una schiera di poeti e pensatori geniali. In questa situazione la parola *Bildung* rappresentava una formula stimolante, e a quel tempo Novalis poteva dire: “siamo chiamati alla *Bildung* della terra”.

Il totale capovolgimento della nazione nel corso degli ultimi decenni ha scosso a tal punto l'idea tramandata di *Bildung* che si è potuto seriamente metterne in dubbio la legittimità. Non mancano certo tentativi promettenti nell'ambito dell'istruzione popolare e di quella rivolta agli adulti, ma la nostra emergenza materiale non permette che esse prosperino. Al lavoratore tedesco l'universo della *Bildung* di Goethe avrebbe certo qualcosa da offrire, ma non gli viene trasmesso nella forma adatta. Inoltre non si tratta solo della classe dei lavoratori, ma di tutti gli strati della popolazione che oggi determinano la struttura del nostro popolo in forme rigidamente organizzate di collettività. La *Bildung* può prosperare solo là dove lo spazio economico vitale garantisce un minimo di libertà e possibilità di sviluppo, richiedendo infatti tempo, forza e dedizione al servizio della crescita della persona, che nel momento attuale non solo non è più possibile, ma non è neppure più auspicata perché isola e rappresenta un indebolimento sociale. Nell'epoca dei cori di piazza e degli squadristi, Faust e Wilhelm Meister hanno perso i loro diritti e devono cedere a idee imposte con la forza della suggestione. La *Bildung* è stata la forma spirituale della borghesia tedesca, che però nella Germania moderna non ha mai goduto di autorità e considerazione come nei paesi occidentali e non ha potuto neppure fare propria l'eredità della cultura aristocratica come in Inghilterra, o della cultura di corte come in Francia, poiché l'aristocrazia e i principi tedeschi derivavano il loro stile di vita da Luigi XIV o da Voltaire. Il regno della *Bildung* non va oltre il regno della borghesia tedesca oppure, più correttamente, del popolo articolato in ceti. Quando la borghesia si dissolve, con essa scompare l'insostituibile sostanza della *Bildung* tedesca. Se si deve fermare o invertire questo processo, è necessario in primo luogo *ricoscerlo* in tutta la sua pericolosità. Il secondo passo è *agire*, e *agire subito*. I nostri milioni di disoccupati non hanno niente da fare e comprendono, oltre ai lavoratori, un grande numero di laureati, commercianti, membri delle libere professioni. Sono inoltre senza impiego gli insegnanti delle accademie artistiche e pedagogiche chiuse dalle disposizioni urgenti, i perdenti cattedra di tutti i gradi e il grande esercito dei laureati disoccupati. Tutte queste persone potrebbero essere coordinate, sotto una guida unificata, in un servizio di diffusione della *Bildung* ai disoccupati, il quale dovrebbe essere organizzato come movimento popolare. La stampa dovrebbe e potrebbe fare pubblicità in

grande stile a questa idea. Non basta che in singoli luoghi siano tenuti corsi per disoccupati, tali sforzi isolati dovrebbero essere moltiplicati e coordinati come *crociata per una Bildung del popolo tedesco*. È inutile spiegare quale grande profitto politico deriverebbe da un simile movimento in grado di conferire all'idea stessa di *Bildung* un nuovo potere sugli spiriti e di investire la nostra comunità nazionale come una corrente unitaria di vita. Ma il presupposto per tutto ciò è che si ritorni ai principi e agli elementi di base. Se la scienza, nella formulazione di *Jaspers*, ritorna ad un primario “voler sapere”, bisogna anche rendersi conto che esiste un sapere suddiviso in tre gradi: un sapere finalizzato a una prestazione (tutti i tipi di istruzione tecnica e professionale), un sapere formativo e un sapere salvifico. L'uomo di tutti i tempi, e quindi anche l'attuale disoccupato, ha bisogno ed esige istruzione in tutti e tre i gradi. In Germania abbiamo una terribile inflazione di teorie pedagogiche, ma le loro sottigliezze nascondono per lo più le semplici ed eterne domande fondamentali: l'uomo deve sapere come vivere, amare e credere, dove trovare il bello e il nobile, il vero e il buono per integrarlo nella propria natura. Quindi, per favore, nessun pedagogismo formalistico, ma un'istruzione vitale e vivificatrice, che agisca attraverso contenuti e forme concreti! In periodi normali il popolo non ha tempo di riceverla, ma oggi il tempo ce l'ha – a causa della disoccupazione. Si potrebbe così volgere in positivo questa enorme emergenza. Dovremmo tutti assorbire il pensiero: *dove è necessario demolire bisogna contemporaneamente provvedere a costruire altrove*. Al momento però in Germania procede la demolizione della borghesia colta, mentre i nostri politici pensano solo all'economia, ai congressi e a miserabili lotte di parte. La terribile povertà di pensiero e la piccolezza della nostra politica si fa addirittura insopportabile. Dal popolo, ma non da un'ottusa boria nazionalista, dal popolo, dal quale scaturirono Goethe e Schiller, Herder e Hegel, dovrebbe di nuovo risorgere la forza d'ingegno capace di avere ragione del ciarpame politico.

Oggi nei partiti politici e nella cultura non vi è più nessuna rappresentanza della borghesia, che abbandona volontariamente una dopo l'altra le sue posizioni e nelle cosiddette classi dirigenti si può notare una progressiva demolizione della *Bildung*. L'elaborazione personale dei valori culturali e della tradizione storica cade sempre più in disuso. Volendo essere polemici, si potrebbe definire questo processo come imbarbarimento; mi limito tuttavia a parlare in modo puramente oggettivo di demolizione della *Bildung*, che si verifica per esempio quando ci si avvicina alle grandi personalità della storia solo attraverso il romanzo d'appendice o quando un autore oggi celebratissimo come *Alfred Döblin* dichiara di non avere mai letto un libro di Balzac e

prosegue: “non leggere Balzac rientra per me fra le cose ovvie come non visitare i monumenti di una grande città”. Se si evitano sistematicamente le bellezze dell’arte, della storia e dell’intera tradizione, se si dà la parola d’ordine “morte ai classici”, se infine in occasione dell’apertura del *Pergamonmuseum* il ministro prussiano della cultura dichiara ai grandi li convenuti che in realtà non è più giustificabile la tutela dell’arte del passato:⁴ – se le cose stanno così, allora certamente si può parlare di una *deliberata volontà di demolire la cultura* senza alcuna contropartita positiva.

Dopo l’esaurirsi del circolo di Stefan George – i cui inizi promettevano una nuova primavera dello spirito – nella verbosa dogmatica di forme settarie, *Hugo von Hofmannsthal* è stato l’ultimo araldo di una nuova unità della nazione e della *Bildung*. Il suo discorso del 1927 a Monaco *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* è stato l’ultimo evento memorabile della *Bildung* tedesca ed è rimasto completamente senza eco. Non ha potuto nemmeno raggiungere l’attenzione dei giovani, che già da molto tempo si sono resi autonomi dalla tradizione e leggono solo ciò che viene consigliato nei giornalotti delle federazioni o dei partiti politici.

La situazione del nostro sistema scolastico e universitario riflette fedelmente questa situazione critica. Nessuno dei grandi partiti ha un programma politico-culturale, ne è esistito solo uno nel dicastero prussiano dell’istruzione guidato dal ministro *Becker*. Anch’egli constata il crollo dei fondamenti della nostra *Bildung*,⁵ ma sottolinea la necessità di formare le persone e di dare una struttura e un’organizzazione alle masse. A dire il vero, come penso, egli segue una direzione pericolosa quando mette in guardia contro una “*Bildung* unilaterale dell’intelletto” e quando crede di poter ricostruire la cultura tedesca dal basso, cioè a partire dalla scuola elementare e dalle accademie pedagogiche. L’abbassamento del livello intellettuale rientra nel quadro della demolizione della *Bildung* di cui ho parlato. Avremmo bisogno esattamente dell’opposto:

⁴ Osservazione sull’amministrazione dei beni artistici in Prussia. Quanto detto nel testo non mira né a un intervento nell’incresciosa controversia berlinese sui musei, né vuole contestare l’importanza e l’urgenza di affrontare i problemi *sociali* (ma non ancora socialisti) nella Germania di oggi. Il mio rilievo vuole solo richiamare l’attenzione su quell’imperativo della morale politica che dice che lo stato, qualunque *forma* di stato, ha *per definitionem* il dovere di *custodire* i beni culturali ereditati e di proteggerli dallo sperpero. Questa apparente ovvietà è purtroppo oggi molto attuale, soprattutto in Prussia, dove talvolta in posti di responsabilità sembra dominare una indolente aria di svendita: le prove si trovano nell’opera polemica di Hermann Schmitz (Neubabelsberg 1931 pubblicato a spese dell’autore) *Revolution der Gesinnung*. Le accuse dell’autore contro l’amministrazione prussiana dei beni artistici sono fino ad oggi rimaste inconfutate.

⁵ *Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart*, 1930.

una disciplina più severa del pensiero e dell'apprendimento, un maggior riguardo verso la ragione, un più grande rispetto per la tradizione.

I giovani di oggi mi sembrano ben lontani dal pericolo dell'intellettualismo. In un romanzo universitario nazionalistico si leggono queste testuali parole: "l'intelletto costituisce un pericolo per la formazione del carattere". È lecito vedere in una ammissione così ingenua il grossolano riflesso di una mentalità largamente diffusa.

L'appello all'irrazionale è un'arma a doppio taglio, infatti comprende non solo ciò che è superiore alla ragione, ma anche ciò che è al di sotto della ragione e ciò che è non-ragione; e poiché è sempre più comodo raggiungere il basso e il fondo rispetto all'alto, l'irrazionalismo spiana la strada non alla visione mistica ma alla barbarie spirituale – una strada che potrebbe presto sfociare in una via senza uscita. Questa osservazione vale anche per l'odio rivolto da un certo orientamento pseudoromantico dell'attuale filosofia allo spirito e alla ragione. Riguardo al nostro momento politico-culturale va inoltre considerato quanto segue: più si estenderà in Germania la demolizione dei valori della ragione e della tradizione, più sfide perderemo nel confronto intellettuale fra le nazioni. Nell'Europa occidentale si tutelano e si curano questi beni, addirittura il radicalismo nazionalistico in Francia ritiene una questione d'onore tenere alta la bandiera dell'intelligenza e della cultura classica. Tutti coloro che nella Germania di oggi si uniscono al fronte contro lo spirito non sostengono la questione nazionale, ma il tramonto dell'arte tedesca nel caos rivoluzionario.

Già qui urtiamo contro uno stato di fatto che scopriremo e approfondiremo nel corso delle successive riflessioni: la problematica della *Bildung* tedesca non ha luogo solo sul piano dello spirito e non è da comprendere solo a partire dalla immanente legittimità della cultura, ma è condizionata e acuita nel nostro presente dalle *lotte politiche per il potere*. *L'indifferenza verso la cultura* da parte di una borghesia debole e l'emergenza economica spiegano solo in parte la demolizione della *Bildung*, voluta da diversi gruppi di interesse anche per motivi di natura politica. In questo senso la demolizione della *Bildung* è espressione di un vero *odio per la cultura* che agisce a livello politico e in forma colossale ciò si verifica in Russia. Per ora in Germania l'odio della politica per la cultura non ha ancora osato uscire allo scoperto. Si presenta spesso in travestimenti che è necessario smascherare, uno dei quali per esempio potrebbe essere la scienza quando – in modo aperto o più timidamente – si trasforma in scienza di opposizione.

I motivi di un tale odio politico per la cultura possono essere di tipo molto diverso e agire isolatamente o collegati. Cerchiamo di analizzarli, ma prima il problema della *Bildung* tedesca deve essere sollevato da un altro punto di vista ancora.

Tutti i paesi europei, che appartengono alla comune tradizione culturale dell'Occidente, presentano nella propria idea di *Bildung* un equilibrio di antichità, cristianesimo e carattere nazionale, sebbene la miscela di questi elementi possa essere molto varia. Antichità e cristianesimo sono tanto più radicati nella *Bildung* dei popoli quanto prima vi sono penetrati, cioè quanto prima un popolo è stato romanizzato e cristianizzato. Romanizzazione e cristianizzazione per esempio hanno avuto luogo in Francia secoli prima che in Germania, ma – ed è più importante – entrambi questi processi non si sono svolti in Germania in modo unitario e uniforme. Il quadro storico, che ci è stato svelato per la prima volta dalla geniale ricerca di *Josef Nadler*,⁶ è piuttosto il seguente.

La Germania entra nella storia come terra coloniale di Roma e viene pervasa dalla cultura romana a ovest e a sud, nelle valli del Reno e del Danubio. Anche la migrazione dei popoli non muta il contenuto di questa relazione, perché scambia i ruoli in quanto ora sono i Germani a essere gli aggressori. Questi Germani però sono già per metà romanizzati e, dove penetrano, occupano un territorio romano altamente civilizzato. Si costruisce così tra i Germani sudoccidentali e il mondo romano una “unità di vita mai interrotta” nello spazio e nel tempo, che abbraccia anche l’ambito spirituale. Le scuole dei monasteri tramandano e incorporano nel medioevo tedesco tutte le forme espressive della tarda antichità greco-romana. Questa cultura tedesco-romana è ulteriormente approfondita nel Rinascimento tedesco del XV e XVI secolo e le viene data una definitiva forma letteraria nel Classicismo del 1800. Gli scrittori, che danno la loro impronta a questo movimento, appartengono ai gruppi sudoccidentali.

Ma accanto al sud-ovest tedesco vi è il nord-est. Fino al XVII secolo inoltrato la Germania non è un territorio culturale e nazionale unitario perché l’intera metà orientale – a est dell’Elba e del Saale – è colonia. I Germani sudoccidentali erano separati dal nord-est in modo netto, mentre il confine a sud e a ovest, il confine con il mondo romano, era sempre fluido e aperto. Nello spazio coloniale dell’est dominavano ancora nel XVII secolo dinastie indigene slave, nel Meclemburgo la casa regnante assunse il cristianesimo non prima del XII secolo e bisogna attendere il Quattrocento perché si manifesti una vita

⁶ *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften; Berliner Romantik.*

letteraria nell'area orientale. “Solo a partire dal 1740 lo spazio tedesco orientale del regno prussiano è stato inglobato in una compagine unitaria superiore”.

Non seguo oltre le prospettive storiche di Nadler. I piccoli cenni che ho dato illuminano a sufficienza la problematica *storicamente* condizionata della nostra *Bildung*. Spiegano in primo luogo la tensione fra il sud-ovest romano tedesco e il nord-est slavo tedesco; in secondo luogo quella tra il patrimonio culturale dei *Länder* e la capitale del *Reich*, che non può fondarsi né su un'antica tradizione storica né su un vivo carattere nazionale; in terzo luogo la tensione fra spirito berlinese – fatto di burocrazia e ciarpame letterario – e spirito tedesco.⁷ Tutte queste tensioni costituiscono un aggravio che fino ad oggi ha impedito che la *Bildung* tedesca raggiungesse una forma unitaria, ben fondata e chiara, e rappresentano aspetti pericolosi, dai quali possono germogliare forze politiche opposte e schiudersi diversi generi di odio per la cultura.

Le forme distruttive del nazionalismo, di cui si parlerà nel capitolo successivo, sono senza dubbio da attribuire a resistenze di tipo nazionalista, le quali oltre mille anni fa si sono opposte sul suolo tedesco alla cristianizzazione e alla romanizzazione. È fortemente indicativo per esempio che nella ricostruzione della storia tedesca elaborata da *Hielscher* Carlo Magno venga insultato come il “macellaio dei sassoni”. Secondo la dogmatica nazionalista il grande sovrano è un traditore della causa nazionale per essersi sottomesso al pensiero di Roma.

Accanto all'odio nazionalista per la cultura vi è ora il suo compagno, l'odio socialista, che si presenta prevalentemente nella forma di scienza di opposizione, di cui si tratterà nell'analisi del sociologismo. Qui però va ricordata la psicanalisi, nella quale anch'io riconosco ovviamente uno straordinario contributo alla conoscenza. Si deve tuttavia, a mio parere, distinguere nettamente la psicanalisi, in quanto movimento spirituale, dalla dogmatica politica, ideologica e associazionistica quale si presenta nella rivista dall'ingannevole titolo “Die psychoanalytische Bewegung”. Si deve distinguere inoltre tra la geniale grandezza della ricerca di Freud e la scuola che lo monopolizza. Quando *Freud* riconduce la cultura alla repressione dell'istinto e liquida la religione come un' “illusione” di cui sarebbe arrivata la fine, siamo di fronte alle necessarie conseguenze del suo naturalismo spesso dibattuto,⁸ che scompariranno da sé solo con questa forma

⁷ Si può solo accennare qui alla polarità Prussia-Austria, Berlino-Vienna, Kant-Mozart, Döblin-Hofmannsthal; altrettanto vale per la particolare posizione della Baviera.

⁸ che tuttavia può talvolta assumere in Freud un tono umanistico, come nel suo bell'omaggio a Goethe.

finale dell'Illuminismo e che inoltre da tempo sono state superate nella psicanalisi di C. G. Jung. Si tratta di contrapposizioni che in ogni caso vanno chiarite in un confronto spirituale, non certamente politico.

Qualcosa di completamente diverso si verifica quando la dogmatica psicanalitica abbraccia l'odio per la cultura motivandolo politicamente. Nella sua polemica contro Hans Prinzhorn, curatore della raccolta *Krisis der Psychoanalyse*, Siegfried Bernfeld si appella ai "battaglioni" del socialismo: "penso – scrive – che Freud abbia qui il suo pubblico; infatti il movimento dei lavoratori troverà in lui gli strumenti di pensiero per dire *sistematicamente no* alla cultura spirituale di oggi; e la sua opera non apparirà affatto distruttiva al movimento dei lavoratori... Le illusioni di Prinzhorn mi sembrano rivelare il fatto che egli fiuti nel socialismo il futuro pubblico della psicanalisi. A tale riguardo le illusioni di Prinzhorn sono un pezzo di lotta di classe... La posizione storico-spirituale di Prinzhorn è vicina a Hitler e Hugenberg".⁹ Evidentemente si deve essere fascisti se si osa considerare in modo critico la dottrina di Freud.

Come qualsiasi altro odio, anche l'odio per la cultura non può essere combattuto; si possono e si devono invece combattere i suoi deliberati obiettivi politici, ma alla radice lo si può superare solo attraverso il potere dell'amore che è più grande. Possono venire solo da una fede etica o religiosa le forze profondissime dell'amore che sarebbero necessarie per una nuova umanità tedesca; ma qui cadiamo più che mai nel caos. La nostra etica ufficiale e ufficiosa non ha più alcun entusiasmo né forza motrice. Dov'è oggi il grande maestro della gioia, del bene comune e dell'amore? Sicuramente queste nobilissime forze emotive sono sopite ancora oggi nell'anima delle persone, manca tuttavia un Mosè che faccia uscire con un colpo di bastone quest'acqua dalla roccia. Non basta fare appello all'idealismo o ricorrere alle esortazioni puramente letterarie a essere eroi. Dalla più immane esperienza dolorosa che la storia abbia mai inflitto alla nostra umanità, non si è innalzata nessuna fiamma purificatrice; e se da qualche parte è ancora presente il bene prezioso di una vita di amore e di fede, ciò si verifica in persone sconosciute e isolate, ma di sicuro non nelle attività ufficiali della nostra *Bildung*, nelle nostre discussioni pubbliche, nei nostri slogan e nei capolavori della nostra regia.

Nel nostro tempo la fede e l'ethos ci vengono incontro solo come imperativi in forma di comandi meccanici, e non più come convinzioni suggestive e trasformatrici. La nostra morale, come dice C. G. Jung, è "una morale solamente predicata". Questo è in

⁹ "Die psychoanalytische Bewegung" II (1930) 118.

gran parte valido anche per le forze religiose, nella misura in cui sono ancora unite nelle chiese cristiane. Persino le rinascite religiose all'interno di queste chiese hanno una inquietante parentela di stile con le rinascite filosofiche dell'età degli epigoni spentesi poi senza effetti. Il cattolicesimo opera, per quanto è visibile dall'esterno, attraverso la sua organizzazione politica più che attraverso le sue vie di salvezza, mentre il protestantesimo trascorre a fatica una triste esistenza tra burocrazia ecclesiastica e discussioni professorali. Potrebbe servire un movimento "pancristiano", di cui vi sono segni evidenti, e per questo motivo il papa attuale l'ha ufficialmente condannato. Come l'Umanesimo anche la vita religiosa si rifugia su innumerevoli isole disperse, e spesso la predicazione ufficiale della fede, divenuta senza vita e senza forza, cede il posto a un intero esercito di scienze occulte e di eterodossie che hanno da poco ripreso vigore.

Di fronte a questi fatti i migliori timorosamente si guardano intorno in cerca di fonti non esaurite di rinnovamento dell'anima e dello spirito. Per la centesima e millesima volta si bussa alle porte dalle quali un tempo è venuta la salvezza. Alcuni si alleano per dare nuova vita al mondo antico, ma si fanno strada a stento fuori dalla cerchia degli specialisti; altri cercano il collegamento con l'uomo gotico o con il carattere nazionale tedesco, ma creano solo slogan e un vago fermento. Altri ancora sperano in un rinnovamento della nostra *Bildung* a partire dal pensiero nazionale, ma dimenticano che questo pensiero è sequestrato da masse radicali, i cui sentimenti nazionali possono essere ricondotti alla formula primitiva dell'odio contro gli ebrei e del mito della razza.

È naturale che in una tale situazione molte persone serie in Germania desiderino affermare con *Jacob Burckhardt*: "non ci posso fare niente", che come lui credano vicino il momento "in cui scoppia la barbarie generale", e davanti allo sfacelo si abbandonino all'aristocratico piacere di contemplare la passata grandezza. Costoro si fanno tacitamente da parte, poiché non gradiscono lo spettacolo che si svolge sulla scena pubblica tedesca. Sono i "pacifici della terra" e nonostante il loro isolamento individualistico e la loro lontananza, possono svolgere un importante compito per il tutto, nel momento in cui si concepiscono come i portatori della tradizione, che salvano la nostra eredità in pericolo e la trasmettono a un'epoca successiva.

Una tale visione può apparire pessimistica, va perciò detto quanto segue: il pessimismo e l'ottimismo sono reazioni emotive alla totalità della vita e sono condizionati dal temperamento e dall'orientamento dell'osservatore. La vita stessa è contemporaneamente buona e cattiva, è creazione, fioritura, maturità, ma anche disfacimento, appassimento, morte. Una mentalità veramente filosofica può dunque

essere solo quella che vede e accetta entrambi gli aspetti. L'ottimismo culturale del XVIII e XIX secolo è parziale, ma proprio per questo lo è anche il pessimismo culturale del presente. Fa parte della biologia della cultura che decadenza e rinnovamento si alternino. Senza declino non vi possono neanche essere rinascite.

Non rimane allora niente di positivo? Nella situazione spirituale della Germania di oggi davvero non vi sono inizi promettenti di alcun tipo? Cos'altro dire? Mi sembra che oggi come cento anni fa le prestazioni di maggior valore dello spirito tedesco si abbiano nel campo della conoscenza scientifica, filosofica, extra e sovraspecifica, ed è in questo che siamo superiori alle altre nazioni europee. Lo spirito tedesco è ben lontano dal trovare sostegno in una società chiaramente costruita e in modi di vita formati con compiacimento, come accade invece ai francesi o agli inglesi; ma in compenso lo spirito tedesco ha in misura molto più forte dei popoli occidentali un bisogno metafisico, un impulso filosofico verso la causa prima dell'essenza di tutte le cose. Gli elementi, le cause e i nessi logici della natura, della storia e dello spirito sovrastorico sono i grandi temi del pensiero tedesco, lottando per i quali esso riporta vittorie infinitamente superiori al razionalismo dei popoli occidentali.

Se dovessi riassumere in due parole cosa intendo direi che in Germania, e solo in Germania, viene oggi elaborata una nuova conoscenza dell'uomo. La domanda delle domande, la domanda sulla posizione dell'uomo nel cosmo, è diventata il comune punto di riferimento per una conoscenza filosofica più profonda. Una nuova dottrina dell'uomo – una antropologia filosofica – era l'obiettivo al quale si rivolgevano le ricerche di Max Scheler, il nostro più grande pensatore dopo Nietzsche. Una nuova dottrina dell'essere – una ontologia filosofica – è l'obiettivo di Martin Heidegger. Abbiamo oggi pertanto una filosofia che, in opposizione alla scolastica kantiana formale nella quale siamo cresciuti, si prende cura di nuovo dei principali problemi della realtà del mondo e degli uomini, e rinveniamo il medesimo sforzo anche nelle scienze della natura e della storia. Nella medicina torna ad agire lo spirito di Paracelso, si riconoscono in modo più fine e profondo i nessi tra sfera spirituale e corporea, e la ricerca sulla costituzione fisica perviene, come pure la psicanalisi che ha tutt'altra origine, a una tipologia dell'umano. Nella comprensione dell'uomo storico si fanno nuove conquiste in ogni campo: per la prima volta da quando esiste la scienza, vengono esplorate la preistoria e la protostoria dell'umanità e impariamo a comprendere la stratificazione geologica delle culture. L'Asia si risveglia non solo nelle grandi crisi politiche del presente, ma anche nella nostra immagine storica del mondo e nella ricerca di una saggezza sepolta. Quando si

raccoglieranno i frutti del lavoro di Aby Warburg, prematuramente scomparso, otterremo conoscenze profonde sulla grande lotta tra la concezione del mondo magico-demoniaca e quella razionale... Potrei continuare, ma ho detto quanto basta per sostenere che oggi in Germania filosofia e scienza procedono su strade diversissime ma nella medesima direzione di una nuova, profonda e vasta visione complessiva dell'uomo.

Osservato da qui l'intero processo di disfacimento, che abbiamo seguito, si presenta sotto una nuova luce. Le forme culturali tramandate dovevano forse essere infrante e messe in discussione le risposte un tempo valide affinché si mostrasse allo spirito tedesco un'idea dell'uomo più vasta e profonda. Non siamo ancora a questo punto, ma se immaginiamo di prolungare le linee che emergono dal caos spirituale del presente e alle quali ho potuto accennare solo di sfuggita, allora sorge davanti al nostro sguardo una nuova solida struttura culturale e spirituale. Questa prospettiva mi lascia sperare, nonostante il passivo del nostro bilancio culturale. Le grosse cesure della vita dei popoli non sono diverse dalle svolte nel destino dei singoli. Ogni situazione critica ha un doppio volto: uno guarda all'indietro ed evoca il ricordo malinconico di ciò che si possedeva e si è perduto; l'altro guarda avanti e scopre in una concentrata visione prospettica la direzione che prenderà il percorso della nostra vita. In simili ore si deve avere la forza di vedere entrambi i volti. Ci si deve fermare su questa solitaria cresta montuosa e trovare quella calma che risplende nell'anima quando si accetta il proprio destino. *Dobbiamo aver sofferto interamente la problematica della nostra cultura per avere il diritto di credere nel suo futuro.*

Il presupposto per un futuro proficuo della nostra *Bildung* dovrà consistere nell'unire l'idea nazionale e quella umanistica in modo del tutto diverso e più profondo di quanto ci sia riuscito finora. Proprio oggi sperimentiamo di nuovo che entrambe queste idee si affrontano in una lotta sterile, nella quale indeboliamo noi stessi e la nostra risonanza mondiale. Una tale frattura di sé è impensabile in Francia, in Inghilterra e in Italia. In tutti questi paesi che senza eccezione, anche se in diversa misura, hanno ricevuto forti afflussi di sangue germanico nel corso della loro storia, l'ideale di *Bildung* abbraccia con naturale sicurezza la tradizione antica e la tradizione nazionale.

Purtroppo da noi è molto diverso. Del carattere nazionale e del medioevo tedesco è ancora oggi molto diffusa una concezione romantica, che respinge la matrice umanistica della nostra storia. I sognatori di cui sto parlando si rammaricano che l'anima tedesca si sia sempre fatta incantare dal richiamo delle sirene del sud e da modelli antichi a lei estranei. La grande pietra dello scandalo nella loro costruzione storica è naturalmente

Goethe, il quale cedette a questa pericolosa seduzione e al sole romano guarì dall'oscurità del Nord. Si prospetta dunque in modo inquietante una concezione del carattere nazionale, che viene messa in difficoltà dalla più grande figura dello spirito tedesco. Tuttavia nelle battaglie che da noi riguardano l'università, i paladini di un insegnamento concentrato esclusivamente sulla Germania e i difensori della *Bildung* umanistica si fronteggiano spesso come nemici. Benché grandi germanisti come *Konrad Burdach* abbiano dimostrato irrefutabilmente che il medioevo tedesco “non ha posseduto nessuna comune cultura nazionale”, che “l'intera epica medio-alto-tedesca” è “arte di traduzione” (dal francese); che infine la mistica tedesca “non è una creazione indigena”, bensì “una pianta straniera, nata in Oriente, maturata a Bisanzio, trapiantata in Francia e lì perfezionatasi, in Germania solo approfondita e poi arricchita dal punto di vista religioso in modo originale”¹⁰ – benché dunque sia un controsenso dal punto di vista storico, imperversa da noi un principio puramente nazionale di *Bildung* tedesca contrapposto all'ideale umanistico. A tutte le altre forme di discordia interna aggiungiamo in questo modo anche questa artificiale e insensata divisione nel campo della nostra *Bildung*.

Nelle considerazioni qui presentate cercheremo di fondare la tesi secondo la quale l'umanesimo ha bisogno di un *totale* rinnovamento che può compiersi *in modo sensato* solo attraverso un nuovo incontro con il medioevo: soltanto questo risveglio potrebbe collegare in modo nuovo e profondo l'idea umanistica e l'idea nazionale. Se questa impresa dovesse riuscire, forse si potranno applicare in futuro al carattere tedesco del XX secolo le belle frasi con le quali *Hans Naumann* parafrasa la cultura del ceto cavalleresco del 1200: “così Antichità, germanesimo e Cristianesimo hanno contribuito a formare l'idea cortese e ad aprire la strada all'epoca della specifica cultura di corte. Solo adesso appare che il risultato della somma di germanico più cristiano più classicistico sia veramente tedesco, in una indissolubile fusione che proietta la sua luce su tutti i secoli a venire”.

¹⁰ K. Burdach, *Deutsche Renaissance*, 1920.

NAZIONE O RIVOLUZIONE?

*En quo discordia cives
Produxit miseros!*

Sarà un processo di estremo interesse osservare come la Germania del 1932 renda conto del proprio rapporto con Goethe, dal quale non vi è dubbio che oggi essa si trovi assai lontana. Quando ci si chiede quali aspetti di Goethe siano ancora attuali, non si potrà dire gran che – tutt'al più la sua attualità viene forse ancora dal *Faust*, almeno nella misura in cui la schematizzazione per tipi che oggi gode di favore è solita rubricare, accanto alle altre varietà umane, anche un “uomo faustiano” e un “*Seelentum*” faustiano. A dire il vero quest'uomo faustiano è una definizione grossolana e molto parziale del Faust di Goethe, che deve giustificare l'incessante impulso al divenire e l'agitazione ostile alla forma, insiti, si dice, nell'uomo tedesco. Ciò è quanto di meno goethiano si possa immaginare, e il puro dinamismo non è mai stato così a buon mercato come oggi. Oggi da Goethe dovremmo imparare qualcosa di diverso e di più importante: *una custodia attiva dei valori sovratemporali dello spirito*.

Cinque anni prima della morte Goethe parla con Eckermann: “sarei contento se solo gli uomini, dopo averlo trovato, non capovolgessero di nuovo il giusto e lo oscurassero; poiché l'umanità avrebbe bisogno di qualcosa di positivo, che le si tramandasse di generazione in generazione, e sarebbe la cosa migliore se fosse nel contempo giusto e vero”. Goethe credeva, come tutti i geni dell'Occidente dai tempi di Platone, in un ordine divino della natura e dello spirito. Chi rifiuta tale ontologia dell'essere, si schiera contro Goethe, ma anche contro Leibnitz e Eckhart, contro Mozart e Dante, contro Leonardo e i Greci. Noi tedeschi del 1932 dovremmo almeno poter sentire il peso e la portata di una tale decisione.

La volontà di preservare gli ordinamenti spirituali è pericolosamente minacciata nella Germania di oggi. Il “capovolgimento e l'oscuramento del giusto” hanno raggiunto un grado equivalente alla cecità e non esiste più un luogo nel quale ci si possa incontrare per discutere insieme le nostre questioni culturali. Tra le attività di lotta dei partiti, delle

associazioni, delle federazioni e dei circoli non rimane più nessuno spazio libero di spiritualità indipendente; che il comunismo non ne abbia per la tutela della nostra eredità culturale, è ovvio, mentre non dovrebbe esserlo per il socialismo, anche se qui la situazione non è chiara, per non dire: disperata e avvilita.

Ma come stanno le cose per il concetto di cultura del movimento nazionale? Alla domanda non è facile rispondere, poiché i partiti, i gruppi e i circoli, che si definiscono “nazionali”, presentano forti differenze e contrasti.

Ne concludo che in Germania non abbiamo ancora un vero nazionalismo e intendo quanto segue: non riconosco a nessuno e a nessun partito un monopolio dei sentimenti nazionali, al contrario sostengo che *non sono abbastanza nazionali* tutti quelli che anche adesso non si decidono a subordinare i propri desideri e interessi di parte al sacro imperativo della coesione nazionale. Ciò che è stato possibile nell’agosto 1914 – nessun partito, solo tedeschi – lo deve essere anche nella primavera 1932. Quell’entusiasmo nazionale però si è presto dileguato, conservandosi tuttavia nella *élite* dei combattenti al fronte. A questo spirito patrio dobbiamo oggi tornare, e solo a partire da questa forza la Germania può realizzare i compiti che le sono assegnati *nell’umanità, con l’umanità, per l’umanità*. Se *questo* programma si deve chiamare nazionalismo, allora io sono un convinto nazionalista. Perciò nazionalismo *contro* lotte di parte, ma anche nazione *contro* rivoluzione!

Dopo questo necessario chiarimento procedo con l’esame della questione: qual è il messaggio spirituale del movimento nazionale? Cosa deve e cosa non deve essere? Cosa pensa del passato e del futuro della *Bildung* tedesca? Quali sono le sue prospettive filosofico-culturali? Sono domande che non può trascurare nessuno che si senta legato alla nostra totalità culturale da una ragione di vita e dal lavoro di una vita. Gli insegnanti e gli educatori di tutti i gradi, chi studia, le persone intellettualmente attive, ma anche i mediatori economici di prodotti culturali, gli editori e i librai, gli uomini della stampa e delle riviste – queste domande riguardano tutti loro. Ho dimenticato i politici? Oppure loro hanno dimenticato se stessi? Pare di sì. Non vogliamo sembrare ingiusti – ma in questo tempo di provvedimenti d’emergenza e di demolizione della *Bildung* siamo privi di chiare direttive politico-culturali da parte dei governanti e dei rappresentanti del popolo. Da nessuna parte sentiamo una dichiarazione libera e aperta a sostegno del dovere di curare i beni spirituali della nazione; da nessun posto di responsabilità udiamo una voce, il cui tono riveli qualcuno con il diritto interiore di parlare in nome della *Bildung* tedesca. La socialdemocrazia, per la sua origine, difficilmente lo può fare, anche se negli

ultimi tempi ricorre a Hegel, benché, come ha dimostrato *Sombart*, in modo del tutto infondato. Solo il *Zentrum* deve alla sua particolare posizione ideologica la possibilità di sostenere come ovvie le finalità spirituali, ed è in tal modo diventato oggi l'antesignano della scienza e della ricerca sotto minaccia, situazione nella quale sa però provvedere molto bene ai propri affari (discreta politica personale!).

Se si prescinde da questo singolo caso, allora si deve ammettere che nella nostra vita politica esiste un evidente timore di discutere, anzi, anche solo di menzionare, cose spirituali. L'interesse di tutti gli schieramenti è consumato dalla politica economica, dal potere e dagli interessi personali. Tutto questo viene mascherato e di buona voglia creduto come Realpolitik.

Dove si trova però la gioventù nazionale? In ogni caso non più nel movimento giovanile, che secondo l'impressione comune di tutti i suoi membri è completamente superato. Piuttosto la si può cercare fra i lettori della "Tat". Questa rivista abilmente diretta è diventata negli ultimi due anni un luogo di incontro del movimento nazionale più recente. A differenza della stampa di Hugenberg e Hitler, domina qui uno spiccato intellettualismo di conio accademico-sociologico. La "Tat" è la portavoce di un gruppo di intellettuali, per la maggior parte anonimi o che si firmano con uno pseudonimo. La brillante mescolanza di intelligenza e cognizione di causa, il frequente ricorso alla sintesi, l'elastica, superiore e riflessiva attesa dei fatti del giorno e delle decisioni politiche, la consapevolezza vigile a caratterizzare il modo di ragionare, e infine quell'inconfondibile tono di sicurezza di sé che accompagna ogni possesso di dogmi – questi sono alcuni tratti tipici dello stile di una intellettualità divenuta virtuosa attraverso l'analisi continua.

Senza essere nazionalsocialista nel senso del vero e proprio partito, anche la "Tat" lavora con le parole "nazionale" e "sociale", non facendo così nient'altro che una cosa ovvia, se la si esamina più da vicino. Stato nazionale, democrazia e riforma sociale erano i tre obiettivi guida della politica del XIX secolo. Il secondo è raggiunto ma ha deluso, avevamo ottenuto l'unificazione nazionale con lo stato sovrano ma ora è nuovamente perduta, il giusto ordine sociale è stato oggetto di lotte passionato, senza però alcuna prospettiva di imminente realizzazione. Con la sconfitta della guerra e la dissoluzione del benessere l'emergenza nazionale e sociale è salita a livelli inauditi e questa doppia pressione è diventata una unica enorme morsa, che opprime ciascuno con il peso della disperazione. Questa è la nuova situazione. Chi prende su di sé la responsabilità del futuro tedesco deve coniugare insieme con volontà ferrea il nazionale e il sociale. Non *possiamo*

volere assolutamente nient'altro; in questo siamo d'accordo con la "Tat", e quale tedesco non lo sarebbe? Lo abbiamo già detto: è ovvio come tutto ciò che è necessario.

Purtroppo però in Germania sembra che la dimensione nazionale non possa mai essere ovvia. Chi si dice nazionale dovrebbe accettare la totalità della nazione e del suo retaggio, ma qui si rivela una contraddizione, perché i nostri giovani nazionalisti vogliono il "mito della nuova nazione", anche se significa sacrificare tutto ciò che in mille anni ne ha formato la base, la consistenza, la coscienza e l'eredità. Questo modo di pensare è di gran lunga rivoluzionario più che nazionale.

Werner Sombart nella sua grande descrizione del "socialismo proletario" ha mostrato che lo spirito proletario, attraverso il suo sviluppo interno nel corso del XIX secolo, era arrivato a un punto in cui gli si aprivano due strade: una indicava l'eterna rivoluzione, l'altra il socialismo. *Oggi il nazionalismo tedesco è di fronte alla scelta tra nazione e rivoluzione.* Perciò è di primaria importanza capire cos'è il rivoluzionismo e il fatto che comporti un'attitudine mentale, riferibile in linea di principio a ogni movimento politico, non solo a quello proletario. Sombart definisce così il rivoluzionismo: "con ciò voglio designare quella costante attitudine mentale, che cerca di portare il luciferismo¹ a un riconoscimento di principio e a validità pratica. Secondo questa idea la rivoluzione smette di essere ciò che era in origine, un mezzo verso lo scopo, e diventa lo scopo stesso, sia che si consideri la rivoluzione come condizione teoricamente eterna (in questo caso si può parlare di rivoluzionismo assoluto o filosofico), sia che in essa si veda un processo infinito, che certo (in teoria) un giorno terminerà lasciando il posto al nuovo ordine, ma che (di fatto) dura *così* a lungo da *dover* assorbire ancora l'interesse delle persone attive, o almeno della generazione vivente. Infatti il rivoluzionista non *deve* occuparsi di impostare il futuro, poiché la sua energia rivoluzionaria ne verrebbe paralizzata e neppure pensare alla costruzione, ma dedicarsi esclusivamente all'opera della distruzione. Ciò che una volta Bernstein nel suo modo candido aveva espresso con le parole: 'la meta finale non è niente, *il movimento tutto*', viene qui reso verità in un senso terribilmente serio, nel momento in cui cioè 'movimento'² viene equiparato ad 'annientamento'".

Oggi si parla molto e senza sosta di rivoluzione, al punto che sembra urgente e necessario riflettere di nuovo su queste cose fondamentali. L'Inghilterra ha avuto la sua

¹ J. de Maistre, *La révolution est satanique dans son essence.*

² Ritroveremo anche nella «Tat» l'esaltazione del "movimento". Forse non è inutile constatare che questo concetto proviene dalla terminologia politica francese, nella quale il "progresso" compare dopo la rivoluzione di luglio come *parti du mouvement.*

glorious revolution e la Francia la sua *grande révolution*. La rivoluzione tedesca del 1918 non può chiamarsi né gloriosa né grande. Chi oggi in Germania pratica la rivoluzione è consapevole di dedicarsi a un passatempo, fino a quando non diventi una cosa seria; questo gioco non lo si deve fare con il popolo tedesco che in quel caso si difenderà.

Questo i nostri rivoluzionisti devono tenerlo a mente, proprio quando corteggiano il *popolo* tedesco. Un nuovo mito non può portare oggi nessun vantaggio, in particolare se invece di scaturire spontaneamente nasce dalla riflessione tattica secondo la quale *si deve avere un mito*.

Che cosa ha ora il nuovo nazionalismo, a parte programmi tecnico-economici, da offrire alla nazione? Che cosa darà all'anima della Germania? A queste domande cerchiamo invano risposta. Sul "mito della nuova nazione" non apprendiamo infatti niente di più se non "che il popolo, dopo che le ultime organizzazioni saranno crollate, sarà solo movimento e niente altro". Nulla può essere più caratteristico di un intellettualismo senza sostanza che una tale formula. Quando si è analizzato tutto il concreto con grande dispendio, non può logicamente rimanere niente più che lo schema senza contenuto e senza forma del vuoto movimento: un astratto concettuale, che solo la dialettica più temeraria può equiparare alla sintesi di "nazionale" e "sociale", di "destra" e "sinistra" e spacciare per "mito". La progressiva "distruzione" di tutti i dati di fatto deve necessariamente finire nella rappresentazione sfocata di una X che ruota su se stessa, poiché non siamo in grado di riconoscere altro in questo "niente se non movimento". Il concetto di movimento fine a se stesso, considerato secondo logica, non vale nulla, è una noce vuota, un puro formalismo, poiché il movimento riceve valore solo dalla propria meta e dal proprio desiderio. L'assolutizzazione del movimento però è nel migliore dei casi il riflesso di una *Lebensphilosophie* male interpretata.

Il nuovo mito nazionale porta, che lo sappia o no, un tratto nichilistico sul volto. Infatti prima che tutto sia diventato puro movimento, deve essere distrutto ancora moltissimo: "tradizioni, programmi, *Weltanschauungen* e legami, finzioni e riserve, tutto sarà inabissato nel vortice dello sviluppo". Qui si rivela il rigido fanatismo dei distruttori analitici! In tali fantasie di conflagrazione universale sembra di percepire quasi la punta di un certo compiacimento struggente. "Tradizioni, programmi, *Weltanschauungen* e legami" – il tutto viene sacrificato a cuor leggero, come il titolo della moneta; il parallelismo di entrambe le tendenze è istruttivo.

Chi dovesse pensare che la risoluta volontà di annientamento di tutte le tradizioni, *Weltanschauungen* e legami potrebbe forse fermarsi davanti ai beni della nostra cultura

spirituale, rimarrebbe pesantemente deluso, poiché una tale eccezione non può essere fatta. Senza legame esperienziale con il passato non ci può essere nessuna sensibilità culturale. Il nuovo nazionalismo però non vuole solo sbarazzarsi del XIX secolo oggi così denigrato, ma di tutta la tradizione storica in generale; è rivoluzionario e deve essere nemico della cultura, parla raramente di cose culturali e quando accade lo fa con una ingenua distorsione della quale ci si deve poi meravigliare, se si è preso atto della dichiarazione della “Tat” di non volerne più sapere di ciò che chiama “ragione intellettuale” (?).

Questo nazionalismo infatti non rifiuta solo la ragione e la tradizione con un atteggiamento di superiorità, ma sembra aver perso nel “vortice dello sviluppo” anche il senso del tempo, trovandosi così in numerosa compagnia. Nella coscienza dell’uomo di oggi si può osservare una fuga dal passato e una ossessione della “velocità”; si tratta senza dubbio di un sintomo nevrotico che genera carenze di ogni tipo. La rivoluzione psicologica dei figli contro i padri e anche l’erroneo fissarsi su una “gioventù” illusoria, l’incapacità di riempire le stagioni naturali della vita con il senso che si addice loro, lo scansare le richieste psicologiche della maturità e dell’età, la contrazione dello sguardo sull’attimo che fugge, l’esaltazione del presente e la contemporanea svalutazione del passato e del futuro (poiché solo chi crede nella durata può costruire per il futuro) – sono tutti sintomi di questa confusione nel percepire il tempo che oggi incontriamo ovunque nella coscienza generale e individuale. Siamo sinceramente convinti che il tempo sia solo ciò che scorre, anche se, proprio in tal senso, può essere vissuto come contenitore della durata – o meglio lo si dovrebbe sperimentare nel suo duplice senso. Chi segue questi problemi troverà un’efficace conferma della loro importanza nell’opera del più sapiente conoscitore dell’anima del nostro tempo, C. G. Jung. (C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1931.) Nei problemi psicologici del presente da lui analizzati, Jung scopre l’importanza decisiva e spesso fatale di questi disturbi del senso del tempo: “essere coscienti solo del presente negando il passato, sarebbe una cosa futile; l’oggi ha solo un senso se sta tra ieri e domani”. È degno di nota come in Jung compaia sempre l’ideale della continuità come esigenza di salute dell’anima (“una ragionevole vita ulteriore del passato nel presente”). La medicina fornisce qui argomenti ragguardevoli per una visione culturale conservatrice.

Ora, quella “cosa futile” ha assunto nella Germania odierna una diffusione inquietante e al nazionalismo rivoluzionario è riservato il compito di trarre dal disturbo del senso del tempo una delle conclusioni più stravaganti: gli riesce infatti l’involontario

capolavoro di trasformare la dimensione del tempo in quella dello spazio, e di trasformare in superficie (per non dire piattezza) ciò che è viva durata. Come avviene questo? Niente di più facile! Si dichiarano tutti i valori della tradizione storica come “idee occidentali” e in questo modo li si è moralmente liquidati.

Cosa si deve dire però del tentativo di sotterrare la nostra tradizione di *Bildung*, nel momento in cui la si discredita chiamandola “comunità con l’Occidente”? Sembra che la teoria, secondo la quale oggi si compie “la frantumazione del mondo in singoli spazi nazionali” (e contemporaneamente la disintegrazione dell’economia mondiale), richieda questo sacrificio dell’intelletto. Ormai si pensa solo secondo la categoria dello spazio e si butta ciò che appartiene alla dimensione del tempo storico in un ripostiglio – l’Occidente – facendo così piazza pulita della nostra tradizione culturale.

Non è però possibile rivedere e suddividere la storia spirituale del nostro Occidente dal punto di vista geopolitico. L’Antichità, il Cristianesimo, l’Umanesimo e l’Illuminismo devono valere per noi, fino a che non veniamo convinti del contrario, come eredità comune di esperienza europea. Oppure dobbiamo escludere Omero e Platone, Dante e Michelangelo dalla nostra esperienza in quanto fenomeni locali dello spazio occidentale? C’è da temere che con un tale rifiuto correremmo il rischio di perdere non solo le “idee occidentali”, ma anche la maggioranza delle idee culturalmente creative e gli “antichi valori”, rimanendo senza altra risorsa che una valuta interna spirituale molto misera.

È nell’essenza di *ogni* nazionalismo negare l’autonomia della cultura spirituale e rovesciare l’ordine dei valori, antepoendo la nazione a tutte le cose celesti e terrene. Questo lo fa anche il nazionalismo francese e italiano, che però non *nega* affatto la sfera spirituale ma la inserisce nella sua posizione e vi integra tutta la tradizione nazionale (“*Tout ce qui est national est nôtre*”), sentendosi ancora depositario dell’eredità antica e cattolica e fornendo in questo modo a Virgilio, Dante e Tommaso non solo uno spazio ma anche un culto. Per questo il nazionalismo ha una tale forza d’attrazione anche per gli intellettuali: pretende forse da loro un compromesso (che Jacques Maritain rifiutava, quando rompendo con Maurras sosteneva *La Primauté du Spirituel*), ma nessun sacrificio di sé e nessun rinnegamento. Non a caso il nostro nazionalismo rimprovera la *Action française*, il cui lavoro riconosce come “meritorio”, di essere “rimasta bloccata nello spirituale”.

Non si può certo rivolgere questo rimprovero al nuovo nazionalismo tedesco, che ha fatto un passo decisivo... all’indietro e non ha più bisogno di subordinare lo “spirituale”

al mito della nazione, dal momento che gli contesta ogni diritto di esistenza. Si tratta di qualcosa di nuovo: la Germania è il primo paese nel quale il nazionalismo internazionale erige un fronte chiuso contro lo spirito – anche quello del proprio popolo – e contro la cultura – anche quella cresciuta sul proprio suolo; e questi avversari dello spirito non sono orde plebee, bensì... intellettuali.

L'irrazionalismo moderno, molto celebrato, raggiunge qui il suo apice e consegna il suo capolavoro, al punto che gli stessi rappresentanti del principio spirituale combattono lo spirito – perché se ne vergognano. Si compie in questo modo il distacco dell'intelligenza da se stessa, già indagato anni fa da un critico francese del nazionalismo (Julien Benda, *La Trahison des Clercs*), benché gli intellettuali di destra e di sinistra, che – con la formula di Benda – commettevano “tradimento”, riconoscessero ancora all'avversario un piano comune di discussione. Potevano infatti spingere l'intelligenza a compromessi, ma in linea di principio credevano ancora al metodo del confronto spirituale. I nostri intellettuali nazionalisti di oggi invece mettono fine a tutto questo e spingono il tradimento dello spirito fino alla logica conclusione del suo autoannientamento. Sono abbastanza esperti da prendere a prestito da un Georges Sorel il concetto di mito maneggiando tutti gli artifici sociologici, ma così facendo confermano la percezione che il sociologismo di *ogni* colore è solo la maschera del nichilismo e non può nascondere né risarcire la mancanza di sostanza morale e spirituale, di amore e profondo rispetto. Dove siamo toccati dal segreto della forza nazionale? Dove percepiamo l'anima del popolo.³ Nel fruscio delle pagine della “Tat” non sentiamo questo alito.

L'anima della Germania tuttavia, persino oggi, non è del tutto sepolta e l'eccesso di parole e grida che la riguarda non l'ha ancora resa insignificante, anzi sembra destarsi di nuovo proprio in forme più recenti del movimento nazionale. Chiamo a testimone *Reich* di *Friedrich Hielscher* – un'opera cresciuta nella solitudine lontano da tutte le battaglie del giorno, che oggi sembra già rappresentare una buona novella per molti giovani tedeschi. Non posso qui entrare nei dettagli del libro di Hielscher, sia sufficiente ricordare che ci troviamo di fronte a una professione di fede nel popolo tedesco, che ha

³ Per completare l'esame del “movimento nazionale” sotto tutti gli aspetti e in modo costruttivo, andrebbe valutato anche il concetto di “popolo”. In che rapporto sta “popolo” rispetto a “nazione”, “stato”, “comunità”, “regno”, lingua, razza, cultura? Quali conclusioni politiche derivano dalla professione di fede nel carattere nazionale tedesco, quali dal legame della dimensione nazionale con il concetto di stato “totale”? La discussione sociologica e politica non risponde a queste domande, che producono il caos nel quale siamo oggi tutti coinvolti. Sarebbe urgentemente auspicabile che gli insegnanti di scienze politiche, scienze sociali e filosofia delle nostre università contribuissero a dare una risposta nelle loro lezioni, che attirerebbero certo gli studenti migliori.

poco in comune con le forme del nazionalismo finora trattate, con le quali non deve in nessun caso essere scambiata. Capisco che si possa rifiutare il romanticismo politico di Hielscher, ma il nazionalismo senz'anima della "Tat" non ne possiede neppure uno finto, mentre al contrario il romanticismo di *Reich* è autentico. In questo libro parla davvero un uomo che conosce la natura e l'anima tedesca, dalla quale sgorgano tutte le sue parole; è un'opera colma di musica e amore, delicata, vera e fervida nonostante tutta la sua violenza; deve irresistibilmente catturare chiunque porti in sé le potenze dell'anima tedesca e commuovere anche il lettore che rifiuti le costruzioni teoriche di Hielscher, le quali a ogni modo sono del tutto inammissibili.

Anche Hielscher non è libero dalla tendenza alla politica catastrofica. Egli vede una legge storica nel fatto che tutte le manifestazioni della natura tedesca dovessero sempre venire "fuse", ma in realtà vi si deve ravvisare una sfortuna e non una necessità fatale – noi tedeschi ci ritiriammo fin troppo facilmente nel senso del destino e del tragico. Hielscher però è superiore agli altri tipi di nazionalismo proprio per il fatto di riconoscere il rivelarsi storico dello spirito tedesco in una serie di forme, che attraverso il principe germanico Arminio ed Enrico VI, attraverso Eckhart e Lutero conduce a Federico di Prussia, Goethe e Nietzsche. Questo almeno è meglio della pura non-spiritualità dei nazionalrivoluzionari perché costituisce una serie di antenati, per quanto incompleta: dobbiamo sacrificarle l'Antichità e il Cristianesimo?

Questa è in dei conti la principale questione filosofico-culturale, davanti alla quale ci pone ogni forma estrema del nazionalismo tedesco: oggi siamo impegnati in una battaglia per la nostra eredità antica e cristiana.⁴

Stefan George, il cui nome è sulla bocca della gioventù tedesca nazionalistica in modo così frequente e inutile, poteva ancora rivolgersi ai Greci con ardente amore:

un presagio mi unisce a voi
figli dell'arcipelago
voi che in eleganza l'azione
le immagini in maestà trovaste
.....
voi che in carne e metallo
modelli per l'umanità avete formato
voi che in danza ed ebbrezza
i nostri dei generaste.

⁴ In Hielscher il Cristianesimo di Eckhart e di Lutero è di nuovo "fuso" dal successivo corso della storia, e cioè rimosso.

Il poeta divenuto ormai quasi un mito è l'ultimo grande greco-tedesco. Davvero il nazionalismo esige che noi rinneghiamo questo aspetto del carattere tedesco? Non dobbiamo illuderci che i nostri governi e partiti proteggano l'Umanesimo, e le università, oggi così minacciate, non lo possono più tutelare con le proprie forze se i poteri e le masse dominanti lo impediscono. Adesso, come purtroppo è evidente, anche il movimento nazionale lo sacrifica decretandone il tramonto in un prossimo futuro. Perdendo l'Umanesimo però viene meno alla Germania la partecipazione a quell' "umanità", per la quale la Grecia ha "formato modelli" eterni.

Tuttavia la Germania perde infinitamente molto di più, perché rinunciando all'Umanesimo e al Cristianesimo arriverà presto al punto di non capire più né Eckhart né Luther, né Goethe né Mozart né George.

D'altro canto va considerata una fortuna nella sfortuna che il cattolicesimo tedesco per il momento sia ancora in grado di limitare i distruttori della cultura, ma sarebbe una triste abdicazione della Germania spirituale e politica, se fosse solo il *Zentrum* a rappresentare una dimensione tedesca valida per tutti. I nostri nazionalisti sono molto miopi quando suscitano un'atmosfera antiromana, antimeridionale e antioccidentale, che in realtà porta a concludere che i nostri genotipi spirituali sono ormai al sicuro solo nella Germania romana.

Non si nascondano le cose dietro la formula delle "idee occidentali"! Se con l'Occidente si intendesse solo la Francia, si potrebbe in un certo senso capire una simile rinuncia. Quando essa aveva ancora un'importanza spirituale di primo piano, la Germania la seguiva con entusiasmo volenteroso, ma oggi non c'è in Francia nessun movimento fecondo che potrebbe coinvolgerci. In particolare, i giovani tedeschi del nostro tempo non possono essere sensibili all'insieme di qualità formali che la Francia tuttora rappresenta. Può dispiacere, ma lo si deve constatare e all'occorrenza farsene una ragione.

Chi appoggia la rinuncia alla Francia non ha però il diritto di decretare un protezionismo spirituale. Se si elimina la feconda tensione tra lo spirito tedesco e quello francese, è per noi più che mai necessario mantenere in un altro modo il contatto con la sostanza classica e cristiana dell'eredità spirituale occidentale. Chi sbarra la via verso Parigi, deve aprire quella verso Roma.

Questo doppio processo – la separazione dalla Francia e il legame con l'Italia – nell'uno come nell'altro caso si ripercuote in modo attivo su entrambe le nazioni. Se per esempio il nazionalismo tedesco sorto di recente interrompe le relazioni culturali con la Francia, nello stesso tempo il nazionalismo francese rifiuta, oggi in modo sempre più

netto, un positivo programma franco-tedesco di ricostruzione; entrambi gli atteggiamenti si corrispondono e si rafforzano reciprocamente. Ciò non significa che una politica di collaborazione franco-tedesca sia diventata oggi sostanzialmente impossibile, ma solamente che è *de facto* abbandonata. Eppure è politicamente sensato continuare a sostenere questa idea, a patto di rendersi conto che solo un completo e rapido cambiamento d'opinione da entrambe le parti può ancora aprire una possibilità di successo, e che la guida della politica tedesca, come di quella francese, dovrebbe superare oggi e non solo domani la sua pericolosa mancanza di idee e i suoi problemi di politica interna e decidersi ad agire. Tuttavia, data la situazione parlamentare in entrambi i paesi, non è affatto sicuro che i due governi abbiano ancora la necessaria libertà d'azione, poiché il sistema democratico potrebbe avere condotto a una paralisi non più eliminabile e a questo riguardo è purtroppo giustificato un estremo pessimismo. La politica deve però essere anche *arte* di governo, in grado di adattare la tattica diplomatica a ciascuna situazione nuova. Da questa situazione consegue la necessità che l'opinione pubblica tedesca mantenga un atteggiamento politico di eroico autocontrollo proprio di fronte a provocazioni della Francia che sono in qualche modo da mettere in conto: l'indignazione infatti riguarda la psicologia e non la politica.

Bisogna accennare brevemente anche all'altra possibilità, quella di una politica dello spirito italo-tedesca. Già il fatto che sia presa in considerazione da entrambe le parti mette chiaramente in luce che è ormai maturo il contrasto politico esistente tra Francia e Italia a partire dalla fine della guerra. Nella mia *Einführung in die französische Kultur* avevo cercato di spiegare in che senso, almeno dal 1500, esista nella coscienza culturale francese un rapporto conflittuale e carico di tensione con l'idea di Roma e con l'idea italiana di cultura. Nella stessa opera avevo fatto notare che le recenti discussioni non avevano chiarito definitivamente se la cultura francese si fosse fusa con l'idea latina, ma si può dire che questo chiarimento sia ormai avvenuto. A partire dalla vittoria del fascismo l'idea di Roma ha conosciuto una rinascita e l'Italia non è più disposta a tollerare che la Francia ne usurpi gli ideali culturali sotto il manto della comune latinità. Nel giugno 1931, in occasione dei 400 anni del *Collège de France*, i delegati di 35 nazioni hanno reso omaggio a Parigi al prestigioso luogo dello spirito. Dal punto di vista nazional-psicologico era particolarmente interessante osservare con attenzione le sfumature dei vari discorsi e constatare l'effetto inconfondibile suscitato dal rappresentante italiano, il quale ha espresso il suo omaggio mettendo in luce il fatto che l'Italia abbia generato il più grande filosofo della cristianità (Tommaso d'Aquino), in secondo luogo il suo più

grande poeta (Dante) e in terzo luogo il suo più grande artista (Leonardo), per concluderne che tutta la cultura occidentale sia in ultima analisi cultura romana. Questa generalizzazione dimostrativa è quanto meno un sintomo del fatto che l'ideologia vagamente sentimentale delle nazioni latine sorelle, come D'Annunzio le presentava prima della guerra, ha fatto posto oggi a una consapevole misurazione delle forze. Quanto più si ergono divisioni fra la Germania e la Francia, tanto più affiorano collegamenti tra la Germania e l'Italia. In questo senso è significativo che nell'anno di Goethe 1932 siano stati aperti l'istituto tedesco di cultura italiana a Colonia (*Petrarca-Haus*) e l'istituto italiano di cultura tedesca a Roma (*Goethe-Haus*). A mio avviso da queste considerazioni deriva necessariamente che la gioventù nazionalistica tedesca, nella misura in cui voglia prefiggersi obiettivi culturali, sia costretta a imparare l'italiano e ad arricchirsi alla grande cultura dell'Italia.

Si deve anche richiamare brevemente l'attenzione sulla tutela delle relazioni culturali ispano-tedesche, che ha fatto notevoli progressi soprattutto a partire dall'istituzione della giovane repubblica spagnola. Il pensatore più attivo e importante in Spagna, *José Ortega*, è strettamente legato al mondo dello spirito tedesco, e la scienza spagnola – ricordo solo i nomi di *Menéndez Pidal* e *Américo Castro* – si colloca nel segno di quei principi umanistici che anche da noi sarebbero oltremodo desiderabili.

Lo spirito tedesco non può vivere *solo* della propria sostanza. Chi lo separa dall'Ovest e dal Sud, lo spinge verso Oriente e questo significa verso il declino. L'ostilità del nostro nazionalismo nei confronti dello spirito in normali condizioni storiche condurrebbe solo alla barbarie – cosa di per sé non da poco, ma nell'ora cruciale che sta vivendo l'Europa la barbarie rappresenta solo il primo stadio del bolscevismo. Un movimento che sacrifica lo spirito con leggerezza, è destinato a essere inghiottito dal materialismo, che oggi non è più un innocuo passatempo per liberi pensatori, ma una potenza mondiale armata fino ai denti. I nostri nazionalisti dovrebbero riflettere prima che sia troppo tardi se vogliono precipitare in questo abisso lo spirito e l'anima del nostro popolo.

CRISI DELL'UNIVERSITÀ?

*pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit*

L'agitazione politica e la confusione spirituale della Germania contemporanea irrompono nelle nostre università. Gli studenti manifestano contro professori poco amati, mentre insigni accademici avvertono con grande preoccupazione il dovere di criticare certi provvedimenti del governo e per questo vengono sanzionati. Per questi fatti la stampa mostra un interesse meritevole, anche se non in tutti i casi. I supplementi dei grandi giornali discutono i problemi degli atenei e ne soppesano il diritto e il valore. Si pone una domanda radicale: "esiste ancora un'università?"

1. Riflessione storica

La discussione su carattere e vocazione delle università non data da oggi e non la si può spiegare attraverso la rottura della continuità causata dalla guerra, poiché i suoi inizi coincidono temporalmente con l'apice del movimento giovanile tedesco intorno al 1910. A quel tempo (si pensi alla critica rivolta a Wilamowitz dal circolo di George oppure a *Wissenschaft des Nichtwissenswerten* di Ludwig von Hatvany) la gioventù tedesca dedita all'Umanesimo si scagliava contro una rigida idea di scienza, chiedeva un senso invece che nozionismo, ampiezza dell'esperienza invece che una misera etica del lavoro, si entusiasmava per l'arte e combatteva contro uomini gretti e filistei, era impolitica e non ostile allo spirito e alla scienza. Conta davvero così poco che questi giovani fossero consapevoli di poter soddisfare i più rigorosi criteri dell'esattezza scientifica (in gergo: acribia)? Questi giovani vedevano nella "devozione per il dettaglio" il naturale requisito del lavoro, sebbene non come valore supremo. A quel tempo Norbert von Hellingrath aveva realizzato con impeccabile padronanza metodologica l'edizione critica di Hölderlin, che era al tempo stesso un monumento di commosso omaggio. Questa

è la gioventù tedesca, che è morta dissanguata a Langemarck e la cui immagine oggi viene così spesso distorta.

Questa gioventù non voleva demolire, ma costruire in modo più bello, era avvolta in un'atmosfera sacra e celebrava feste dello spirito e della bellezza della vita con fiammeggianti fuochi sacrificali. In Dilthey trovava una guida alla comprensione della storia, in Bergson la liberazione concettuale dalle catene positivistiche, in George altezza poetica; in questo ambiente crebbe la geniale opera prima di Gundolf, *Shakespeare und der deutsche Geist*.

La guerra non ha potuto sterminare completamente questa gioventù neppure in cinquanta mesi e un rinnovamento dell'università era progettato e anticipato con piani entusiastici nelle sue riviste ancora durante gli anni di guerra. A questa gioventù apparteneva Otto Braun, persona ricca di doti, che fu ucciso in una delle nostre ultime manovre d'attacco nell'aprile 1918 e le cui lettere postume con quelle dello Junker prussiano Bernhard von der Marwitz dovrebbero essere anche per gli uomini di oggi un segno di benedizione, di consapevolezza e crescita morale. Celebriamo i nostri morti con parate militari, ma custodiamo il loro testamento spirituale?

La Germania non è stata politicizzata dalla guerra, ma sicuramente dalla rivoluzione, dal dominio straniero e dalla servitù per debiti. Dal 1919 il movimento giovanile si è irrigidito in associazioni e legami politici e il fatto che non abbia saputo mantenere ardente il fuoco dello spirito può essere spiegato ampiamente, ma non del tutto, a partire dalla nuda e cruda povertà del singolo (studenti lavoratori!) e dall'emergenza della patria. Ora però sono intervenuti i più anziani, i docenti: i portatori dei più illustri nomi della scienza tedesca si sono consapevolmente assunti la responsabilità di approfondire la posizione dell'università e della scienza nella nuova forma di stato. In una situazione mutata *Ernst Troeltsch*, *Max Weber*, *Max Scheler* hanno assolto di nuovo il compito insieme politico, filosofico e di cura d'anime, per il quale avevano lottato Schelling e Schleiermacher, Humboldt e Nietzsche.

Oggi tutto questo è dimenticato e si può fingere che non sia avvenuto? Per l'ennesima volta deve essere morto e sepolto ciò che sangue nobilissimo e pensiero superiore hanno formato per la Germania? Ogni analisi sull'università nella Germania di oggi dovrebbe cominciare con questo esame di coscienza e con questa riflessione, ma con nostra vergogna e dolore non se ne trova quasi traccia nelle lotte e nei dibattiti attuali.

Io so bene che "la situazione nel frattempo è cambiata", accontentarsi però di questa formula equivarrebbe a una sconfitta; la verità è che non si è fatto un solo passo

avanti rispetto al confronto spirituale degli anni che vanno dal 1910 al 1920. Chi oggi affronta gli aspetti fondamentali dell'università deve riallacciarsi a quel decennio e si devono cercare nuove risposte solo per l'attuale situazione politica ed economico-sociale.

2. Funzioni essenziali dell'università

Se vogliamo arrivare a un reale chiarimento ci dobbiamo chiedere in primo luogo quale sia la natura e il compito dell'università. Chi potrebbe fare chiarezza? Dove trovare la risposta a questa domanda? Non ce la dobbiamo aspettare né da una problematica ristretta al presente, né da una burocrazia più o meno ben intenzionata, né dalla prospettiva contingente dei partiti politici o degli esperti. Sull'*universitas* (parola che non è affatto da tradurre con "università") può stabilire qualcosa di convincente solo una *Wissenslehre** orientata in senso universale e un pensiero alimentato dalla *philosophia perennis*. Ci atteniamo dunque alla definizione che ne ha dato l'ultimo pensatore universale della Germania – Max Scheler:¹

“Gli scopi principali dei più alti enti formativi di un moderno popolo civile occidentale sono i seguenti:

1. *Custodia e trasmissione* il più possibile fedeli ed efficaci dei più importanti beni del sapere e della *Bildung* elaborati dalla storia comune dei popoli occidentali.

2. *Insegnamento e apprendistato* il più possibile metodico, pedagogico e mirato alla formazione professionale e alla specializzazione di tutti gli “esperti” che sono al servizio dello stato, della chiesa e della società, degli impiegati di ogni tipo, dei liberi professionisti, dei commercianti eccetera.

3. Metodico proseguimento della *ricerca* scientifica.

4. Analisi e sviluppo spirituali il più ampi possibile della *personalità* umana attraverso l'assolvimento degli specifici “compiti *formativi* generali”; infine massima attivazione di questo compito formativo attraverso *modelli* personali, che forniscano a ciascuno un metro di misura per sé e per il proprio comportamento.

* Con il termine *Wissenslehre* (letteralmente “dottrina della conoscenza”) Curtius allude forse al concetto elaborato dallo scrittore, editore e matematico tedesco Robert Grassmann (1815-1901) nella sua opera *Das Gebäude des Wissens*, vol. 1, *Die Wissenslehre oder die Philosophie*, Stettin, Druck und Verlag von R. Grassmann, 1890 (N. d. T.).

¹ Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pp. 489 sgg. Se in queste pagine richiamo sempre l'attenzione su Scheler, è perché l'opera di quest'uomo è messa a tacere dalla consorteria oppure grettamente criticata.

5. *Diffusione* il più possibile corretta, semplice e mirata di tutti i beni del sapere e della *Bildung* nei diversi strati e classi del popolo, cioè con la mediazione delle istituzioni intermedie a *mezza via* tra le scuole e gli enti di ricerca e formazione di più alto grado da una parte e ciò che ciascuno impara attraverso la vita e la scuola dell'obbligo dall'altra. Di questo discorso fa parte il problema dell'istruzione popolare, pertanto anche il problema della *Volkshochschule*".*

Queste frasi sono state scritte nel 1919 e ancora oggi e per il prossimo futuro sono insostituibili e inattaccabili.

I piani di riforma di Scheler sono per il momento inattuati e irrealizzabili a causa del declino statale ed economico della Germania. In una fase in cui il più grande paese tedesco chiude le sue accademie pedagogiche e le sue accademie di belle arti e in cui anche le università sono minacciate da misure di riduzione, è proibito qualsiasi progetto di vasta e completa riforma dell'università. Dolersi di ciò sarebbe un cattivo genere di idealismo, tranquillizzarsi sarebbe uno spregevole realismo.

3. *Università come idea e come esperienza*

A dire il vero in tale situazione è un'occupazione ingrata esaminare il problema dell'università. Questo sia detto fin dall'inizio per proteggere il lettore da delusioni. L'emergenza ci proibisce di pensare a costruire e difficilmente ci permette di impedire lo smantellamento. Essa ha inoltre l'effetto di nascondere tutte le questioni di principio con il richiamo ad acuti stati d'emergenza. Migliaia di nostri giovani studenti quasi non hanno pane, né quasi posseggono il minimo indispensabile in vestiario e biancheria, non hanno libri e nessuna soddisfazione. Chi ha un cuore trattiene a stento la disperazione davanti a questa miseria che la quotidiana attività professionale gli rivela. Per lo meno può nascere il dubbio se adesso sia appropriato parlare della questione dell'università invece che delle questioni vitali degli studenti. E tuttavia si dovrà superare questo dubbio, poiché non c'è nessun momento in cui lo spirito perda il suo diritto, anche se perdesse la sua forza. Ma è vero che oggi è meno che mai possibile esaminare i compiti spirituali senza tenere d'occhio le loro relazioni con la realtà. La purezza delle distinzioni spirituali ne risentirà.

* Le *Volkshochschulen*, presenti nelle città tedesche dalla fine del XIX secolo, sono istituzioni pubbliche che si occupano dell'istruzione degli adulti offrendo corsi, ciascuno della durata di alcuni mesi, in numerose discipline (N. d. T.).

L'università tedesca è una idea, essa è però anche una istituzione. È una comunità di vita e nel contempo un apparato di sociologia della conoscenza. Contiene la tensione delle generazioni, delle confessioni e dei partiti. È intrecciata alla problematica della nostra *Bildung*, ma anche a quella della nostra gioventù. È un incrocio di tutte queste linee ideali e di molte altre ancora. Qualora in generale si osi parlare di università, lo si potrà dunque fare solo mantenendo idea ed esperienza in contatto continuo. "Idea ed esperienza non si incontreranno mai nel mezzo, si possono unire solo attraverso arte e azione" (Goethe). Per questo l'ideologia radicale è altrettanto inadeguata quanto l'assenza di idee nel trattamento del sintomo.

L'università è minacciata su più fronti. Pertanto il nostro principale obiettivo oggi può solo essere quello di mettere in guardia contro il fatto che nel corso dello smantellamento della *Bildung* si miri a uno smantellamento delle università e che il livello dei nostri massimi enti formativi venga ulteriormente abbassato. Qui è necessario, come in tutti gli altri ambiti della nostra vita pubblica, salvare ciò che ancora sussiste. Una Germania sviata e circondata da avversari non può fare di più che salvaguardare la propria sopravvivenza culturale con l'impiego di tutte le forze. Dobbiamo mettere da parte i nostri sogni e ideali, per dare una risposta all'emergenza quotidiana. Una politica universitaria progettuale è oggi impossibile, ma un trattamento conservativo è appunto per questo tanto più indispensabile.

Purtroppo l'esortazione a tale politica culturale e universitaria conservativa è oggi tutt'altro che superflua. La si deve manifestare anche a rischio di non trovare comprensione. Ancora oggi la parola conservativo fa infuriare molti di noi. Ci sono addirittura alcuni che la confondono con "reazione". Io utilizzo la parola nel senso dei fondatori classici della dottrina dello stato e della filosofia moderne, dove compare nella dottrina del mondo, degli esseri viventi e degli stati e indica la tendenza all'autoconservazione insita e propria di queste tre sfere. Lo stato deve perciò custodire tanto se stesso quanto i beni sottoposti alla sua protezione. Autoconservazione della vita organica e di quella sociale significa, da un punto di vista puramente biologico, che di continuo vengono compiute le funzioni dell'incorporazione, dell'assimilazione, della rimozione, dell'adattamento e all'occorrenza della rigenerazione. Questo sia detto per coloro che credono di dover equiparare conservatorismo a "stasi" ecc. oppure combatterlo con la rivoluzione.

Le università sono oggi esposte in modo particolare alla critica interna e a quella pubblica. Esse condividono questo destino con tutte le istituzioni, poiché oramai ogni

istituzione vive, e non può fare diversamente, nel compromesso tra le inalienabili esigenze dell'idea e quelle della natura umana-troppo umana dei suoi rappresentanti.

4. *Specchio dei professori*

Debolezze generalmente umane assumono perciò nell'università la forma particolare di difetti professorali, e certo non solo da ieri o da oggi. Al contrario! Se si sfoglia la storia universitaria dei secoli passati, si trovano immagini chiare e talvolta equivoche di un *piccolo mondo antico* accademico, accanto al quale noi di oggi, come io penso, possiamo degnamente collocarci. Lo spirito di casta, che ci viene rimproverato, non è certo un titolo di gloria. Ma i nostri critici dovrebbero sapere che nelle università tedesche, e non solo a partire dal 1919, insegnano anche persone liberali, che si sono fatte un dovere di aprire le porte dell'università e di offrire il trono modesto dell'ordinariato anche all'*outsider*, qualora egli abbia una forte carica spirituale. Tali intenzioni – le si condannino o le si lodino – sono naufragate la maggior parte per il rifiuto degli *outsider* in questione. Ma a dire il vero queste sono cose che non giungono al pubblico.

Sarebbe interessante scrivere una storia culturale del professore tedesco. Almeno frammentariamente la si può cogliere nella storia della letteratura e dello spirito tedeschi. Goethe scrive nel 1765 da Lipsia a suo padre dei suoi professori: “... *nil istis splendidius, gravius, ac honoratius. Oculorum animique aciem ita mihi perstrinxit auctoritas gloriaque eorum, ut nullos praeter honores Professurae alios sitiam*”. Ma nel 1782 a Bürger: “Tutte le nostre accademie hanno ancora forme barbariche, con le quali si deve convivere, e lo spirito di parte che di solito divide i colleghi rende la vita amarissima al più pacifico e riempie i luoghi dilettevoli della scienza con alterchi e litigi”.

Il problema dell'università ha occupato Goethe, lo si può proprio dire, per tutta la vita. Il *Faust* è la passione di un uomo tedesco al quale l'università era divenuta troppo stretta. Il professore, lo studente, l'assistente e il baccalaureato sono i personaggi principali del dramma. In nessuna altra opera poetica classica della letteratura mondiale lo studio è un'ambientazione necessaria. Anche in cielo appare il massimo sapiente fra i beati come dottore. Con ciò potrebbero essere ritratti tutti i possibili pareri quanto ai portatori dell'idea di università.²

² Approfondite osservazioni ufficiose su riforma e questioni universitarie si trovano nelle lettere di Goethe dell'epoca delle decisioni di Karlsbad. Cfr. lettera a von Voigt del 27 febbraio 1816 e in particolare lettera a von Welden del 17 luglio 1819.

La satira sui professori e sui pedanti appartiene allo sperimentato e antico motivo delle letterature nazionali europee – come la satira sui medici, sui monaci e sulle donne. L’insegnante di filosofia nel *Bourgeois gentilhomme* e il dottor Wagner nel *Faust* stanno in questa tradizione. Meno conosciuto, ma di certo non meno salace è l’accurato panorama del nostro Novalis: “Pregiudizi sugli eruditi sono: 1. Propensione alla particolarità (mania di originalità). A ciò è collegata la disputa per la prima scoperta. 2. Presunzione di coerenza e infallibilità. 3. Odio dell’autorità. 4. Disprezzo dei non eruditi. 5. Gelosia verso i colleghi e mania di sminuirli. 6. Disprezzo delle altre scienze. 7. Esagerata ammirazione della fatica. 8. Mania di trovare tutto vecchio e già accaduto e per questo di disprezzarlo. 9. Disprezzo di tutto ciò che non può essere insegnato o imparato. (Di qui il loro odio per la religione e per i prodigi, il loro odio per i poeti ecc.). Alla base della maggior parte di queste caratteristiche sta un meschino egoismo e alla maggior parte si contrappongono anche pregiudizi di segno opposto”.

È la gioventù romantica del 1798, che parla attraverso Novalis. Ma essa stessa cominciò proprio allora a conquistare cattedre accademiche, come ha fatto la gioventù che circondava George ai nostri giorni. L’università tedesca porta in sé oggi come allora la possibilità dell’autocorrezione attraverso il ringiovanimento e la cooptazione.

Se si vuole andare al fondo della critica al ceto dei professori, ci si deve rendere conto di tutto ciò che viene richiesto ai professori tedeschi.

Il professore ideale deve essere 1. un insegnante capace, 2. un ricercatore produttivo, 3. un sintetizzatore spirituale, inoltre possibilmente 4. un caloroso educatore del popolo e 5. secondo quel che si dice anche una “guida”.³ Le prime tre richieste derivano dall’idea dell’*universitas*, la quarta corrisponde alla richiesta molto legittima di una “diffusione dei beni della *Bildung* in tutti gli strati e classi del popolo”, quindi alla sfera di competenza delle *Volkshochschulen* e dell’istruzione degli adulti. La quinta richiesta infine viene spesso avanzata dai rappresentanti di orientamento ideale della gioventù studentesca e si distingue per oscurità in confronto alle altre quattro.

Professori, che soddisfino pienamente tutte e cinque le richieste oppure anche solo le prime tre, sono straordinariamente rari. Questo però potrebbe dipendere meno dalla cattiva volontà dei professori che dai limiti della natura umana. Ma come stanno le cose quanto alla relazione fra i primi due punti: insegnamento e ricerca?

³ Nella maggior parte dei casi inoltre anche funzionario amministrativo!

5. Ricerca e insegnamento

Da alcuni – anche da Scheler – è stata raccomandata la separazione di insegnamento e ricerca come via per la riforma dell'università. Oggi tutti vi hanno certamente rinunciato. Tanto l' "insegnamento" (cioè l'istruzione professionale) quanto la ricerca correrebbero infatti il rischio di atrofizzarsi a causa della divisione. "Una *pura* formazione professionale", dice Eduard Spranger a ragione, "che in tutto è orientata all'immediatamente necessario per il suo utilizzo, rimarrebbe non solo un apprendimento passivo, ma presto condurrebbe anche a una dogmatismo irrigidito, che una mente piuttosto vivace in età di studi semplicemente non sopporta". Questo è il punto: l' "insegnamento" diverrebbe desolazione fino all'insopportabilità. Ma anche la ricerca si svuoterebbe. La ricerca ha bisogno del contatto, e precisamente del continuo, sempre rinnovato contatto con la giovane generazione.

Infine c'è ancora qualcosa da opporre a coloro che vorrebbero separare insegnamento tecnico-professionale e ricerca. Nonostante la radicale formulazione della domanda "c'è ancora una università?", secondo assicurazioni attendibili ci dovrebbero essere ancora oggi docenti universitari che operano efficacemente tanto come insegnanti quanto come ricercatori e personalità spirituali. Questi sfortunati devono essere limitati a una delle tre funzioni per amore di un sistema costrittivo? L'esistenza di questa specie non dovrebbe piuttosto testimoniare a favore dell'idea, storicamente radicata e oggi ancora viva nonostante i prematuri necrologi, dell'università tedesca?

Il lamento che oggi ricorre spesso, secondo il quale le università si sarebbero dissolte in semplici istituti tecnico-professionali, esaminato più da vicino non è da prendere troppo tragicamente. Insegnamento tecnico-professionale e lavoro scientifico devono *imporsi* nelle nostre università. Che questo possa condurre a tensioni non è un'obiezione. A quale scopo sorgono tensioni? Affinché noi cresciamo in loro e le rendiamo feconde. Questo mi sembra essere un principio non disprezzabile di matura saggezza. Esso ci mostra che dal processo biologico interno dell'università stessa (che a dire il vero si può capire solo se vi si contribuisce) si può ottenere un profitto per la formazione morale e la costruzione della personalità.

6. Il compito formativo dell'università

Veniamo con ciò all'aspetto più importante dell'intero complesso di questioni che gravita intorno all'università tedesca. Si tratta *del valore e della natura del suo ideale di Bildung*, dello "scopo principale" di tutti i più alti enti formativi citato al quarto posto nella traccia di Scheler: "formazione e sviluppo spirituali i più ampi possibile della personalità umana attraverso l'assolvimento degli specifici 'compiti formativi generali'; infine massima attivazione di questo compito formativo attraverso modelli personali, dai quali ciascuno ricavi un esempio percepito come misura per sé e il proprio comportamento". Dobbiamo convenire con Scheler che qui tocchiamo *la più grave carenza* del sistema formativo tedesco. Dobbiamo anche approvarlo quando contesta la tesi di Spranger, secondo la quale si può arrivare alla formazione generale nella misura in cui si cerchi di fare proprio il valore formativo generale della singola disciplina, per esempio il "filosofico" nella botanica. "Solo a chi", dice Scheler, "si è impresso forma e *Bildung* attraverso una attività spirituale *separata* dal lavoro specializzato, è possibile vedere la propria disciplina, il suo senso limitato e il suo significato limitato inseriti nell'*insieme* della sistematica dei compiti e del senso della vita umana".

Solo con profonda rassegnazione oggi possiamo parlare di questo che è il più importante e il più alto di tutti gli obiettivi formativi. I nostri occhi sono diventati così torbidi, che non siamo neppure più capaci di vedere pura e chiara l'*idea della Bildung*. Certo abbiamo un intero guazzabuglio di bibliografia anche su questo argomento come su tutti i lemmi dell'enciclopedia. Purtroppo questa massa di bibliografia sulla *Bildung* è molto deludente. Tra polverosa erudizione e insulsi paragrafi dogmatici, tra popolare profluvio di luoghi comuni e inconsistente affettazione letteraria si trova in essa molto poco di valido. Questa cupa situazione conferma solo ciò che già sapevamo: l'*idea della Bildung* non possiede più una presenza reale e una potenza formativa nelle anime. In tale situazione come sarebbe possibile anche solo tentare di realizzare il compito formativo dell'università? Come erigere una costruzione, se non si possono gettare fondamenta sicure? In tale situazione si può fare solo una cosa: pulire la fortezza della terra dal fango e dai detriti; scavare in profondità, finché di nuovo non sporga la roccia naturale. *Dobbiamo tornare alla causa prima e all'inizio della nostra tradizione e imparare di nuovo gli elementi della cultura.*

Quando oggi – prematuramente, come penso – viene considerato lo scopo formativo dell'università, il dibattito suole insabbiarsi per lo più nella confusione

linguistica. Quando si discute sul significato per il presente dell' "idea umanistica", ciascuno sviluppa o presuppone la propria idea di Umanesimo. Dal panorama delle opinioni dovrebbe poi risultare qualcosa di vincolante per tutti. Un tale procedimento mi sembra essere inutile per tre motivi. Il primo motivo sta nella sopravvalutazione del metodo di discussione. La discussione è sensata solo quando i partecipanti prendono le mosse da una comune base ideale. Se questo non è il caso essa rimane sterile e lascia solo la sgradevole impressione di torbido e di stantio. In secondo luogo: le decisioni fondamentali dello spirito non devono mai essere prese a partire da una prospettiva pedagogica. Ogni pedagogia – e quindi anche ogni riforma universitaria - può solo essere *applicazione* di principi che sono stati raggiunti con la contemplazione priva di scopi, con la riflessione filosofica o religiosa sulla *totalità* dell'essere. In terzo luogo: le decisioni fondamentali non devono mai essere prese da una visuale concentrata solo sull'attualità. Non si può per esempio misurare l'Umanesimo in base alla sua opportunità e alle sue prospettive *nella situazione di oggi*.

Come concorrente nella lotta degli ideali di *Bildung* si presenta da decenni il realismo tecnico. Prima lo faceva nell'alone della "visione del mondo naturalistica" oppure di una specie di utilitarismo. Oggi il suo credito, anche se non la sua diffusione, sembra diminuito. Ormai lo "*Chauffeur-Ideal*" costruisce raramente ideologie. Un nuovo concorrente entra al suo posto: è il sociologismo. Da alcune parti sentiamo che con la rinascita dell'università spetterebbe alla sociologia una grande importanza.

È lontano da me concedere al sociologismo il medesimo valore dell'Umanesimo. Altrettanto sbagliato sarebbe però disconoscere l'ambizione dei suoi attuali sforzi. Essi non possono essere considerati nella cornice dell'idea di università, bensì richiedono uno specifico approfondimento.

Ma qui va inserita un'altra osservazione. Se l'università oggi fallisce ampiamente rispetto al proprio compito formativo di visione del mondo, sarebbe davvero ingiusto attribuire a essa sola la colpa, ammesso che qui in generale si possa parlare di colpa. Le università occidentali sono sorte come incarnazione di un grande movimento spirituale, la rinascita del XII secolo. Tra il 1100 e il 1200 si compie un rinnovamento della giurisprudenza, delle scienze naturali e della filosofia; *Bildung* umanistica e senso umanistico della vita giunsero a nuova fioritura. Tutto questo movimento trovò il suo riflesso in nuove istituzioni. Il XII secolo ha realizzato in forma di ente la *Bildung* superiore e la ricerca. Alla fine del secolo compaiono le prime università. Esse si irrigidirono quando il grande movimento spirituale del tardo Medioevo si esaurì. Il nuovo

movimento dell'Umanesimo doveva dapprima creare la propria incarnazione lontano dalle università: le accademie platoniche in Italia, il *Collège de France* a Parigi. Solo molto tardi e in parte in modo imperfetto l'Umanesimo penetrò nelle università. La moderna università tedesca dal canto suo non sarebbe sorta senza l'impulso del neoumanesimo nel 1800. Si può dunque enunciare il principio per cui l'università può essere solo centro di cultura di una idea primaria di *Bildung*, non però luogo d'origine. Anche queste idee non mantengono intatta la loro forza vitale nel corso dei secoli. Quanto poco è lecito allora aspettarsi che gli enti, nei quali esse vengono coltivate, mantengano sempre vivo il bene loro affidato! Ricordo la parola di Hofmannsthal: "Non siamo forse più poveri dove siamo più al sicuro, più ricchi dove siamo più in pericolo – non dipende forse dal fatto di cercare sempre di nuovo il pericolo; non c'è forse un alito di morte e di putrefazione intorno a tutti gli enti nei quali la vita viene trascurata a vantaggio del meccanismo della vita, negli uffici, nelle scuole pubbliche, nelle funzioni ben assicurate dei sacerdoti e così via?".

Fortunatamente *Bildung* e umanità non si lasciano incapsulare in enti controllati ufficialmente. Questo riguarda anche scienza e filosofia. Le moderne scienze naturali, ma anche ambiti essenziali delle scienze dello spirito sono cresciuti fuori delle università. Questo vale interamente per la filosofia dell'età moderna, la cui storia coincide solo per un tratto molto breve con quella della filosofia delle università. Lo spirito ha bisogno di libertà; e la libertà che esso chiede non è sempre quella accademica – può essere anche quella della vita attiva oppure quella della solitudine distaccata dal mondo. Le università non hanno il monopolio né della *Bildung* né della ricerca né della conoscenza. È pertanto insensato aspettarsi *tutto* da loro e misurarle con metri assoluti.

7. Specchio degli studenti

Vorrei che la nostra gioventù riflettesse anche su questo, quando cerca nell'università il soddisfacimento di istinti faustiani e poi delusa le porta rancore. Se recentemente è stata raccomandata una terapia per i docenti universitari come il mezzo più efficace di riforma dell'università, così ce ne augureremmo spesso uno simile per la gioventù universitaria. Con questo non penso in prima battuta a studenti-politici agitati e sobillati, bensì agli idealisti delusi, che si lamentano di aver ricevuto all'università solo pietre invece di pane. Questo tipo umano, che nel movimento giovanile era rappresentato in così gran numero, per lo più non vuole affatto ciò che l'università sarebbe capace di

dargli anche nella peggiore delle ipotesi: avviamento all'autonomia, critica penetrazione nel cosmo di idee della nostra storia.⁴ Il giovane idealista vuole una realizzazione psicologica, a cui spesso non è affatto in grado di dare un nome; vuole un'elevazione della personalità attraverso la "vita" o la "comunità" oppure attraverso un ideale indeterminato di guida, forse "guida a una nuova cultura, la cui base dovrebbe essere una nuova vita, libera da ogni ragionevolezza".⁵

Lo studente gretto, che lavora solo per l'esame, non suole occuparsi di critica dell'università. Essa parte dall'idealista menzionato sopra, che frequentemente è solo un entusiasta. Questo tipo è in sé assolutamente simpatico, poiché mira al tutto con passione cervelotica. Ciò che vorrebbe in realtà non è scienza o filosofia, bensì gnosi: una dottrina esoterica e totale della vita e dello spirito. Proprio questo però l'università non può e non deve mai dare. Essa deve infrangere questo vuoto ideale e sostituirlo con uno più fecondo. Qui è il punto centrale di tutte le tensioni spirituali tra docenti e allievi. L'allievo deve soprattutto tornare a capire che cosa significhi lo studio e che non si scansa lo studio (anche la sua forma più elementare: l'acquisizione meccanica di nozioni).

Lo sciopero dello studio è una delle caratteristiche principali della ribellione giovanile. All'inizio del dopoguerra dappertutto venne annunciata la parola d'ordine: basta con l'istituzione medievale del corso di lezioni! Attività di insegnamento conversatoria! Ancora oggi ci sono nella gioventù accademica persone isolate che sollevano tale richiesta, poiché evidentemente non sanno che anche *questo* è già accaduto. Non è solo una ingenuità, ma una pura scemenza. A prescindere del tutto dal fatto che è molto difficile in aula indurre lo studente a parlare, poiché ha timore dei suoi colleghi – a prescindere del tutto da ciò, dicevo, non si impara né si insegna *nessuna* scienza attraverso il metodo della conversazione. Questa può essere una verità spiacevole, dolorosa per l'amor proprio del giovane, che come il suo antenato, il baccalaureato del *Faust*, protesta:

Esperienza! Fumo e polvere!
E non pari allo spirito.
Ammettete! ciò che si è saputo da sempre,
non è affatto interessante.

⁴ Anche medicina e studio della natura lavorano con categorie storicamente condizionate. L'atomo e la sostanza, l'elemento e la costituzione sono schemi ideali prima di essere qualcos'altro. Come tali rivelano la loro origine da situazioni storicamente determinate. Fisica e medicina sono oggi meno che mai possibili senza riflessione filosofica. Quanto più la visione meccanicistica della natura viene scossa/inficiata, tanto più si colma il baratro tra scienze della natura e dello spirito.

⁵ "Die Tat", novembre 1931, p. 658.

La terapia che Goethe adopera in questa scena è quella dell'ironia. Non so se venga trattata nel patrimonio metodologico della pedagogia, ma dai tempi di Socrate e di Platone è stata una necessaria forma del confronto spirituale tra docenti e allievi, tra vecchiaia e giovinezza e potrebbe già per questo motivo essere anche oggi indispensabile. È più efficace dell'esortazione morale, di cui si dovrebbe fare uso molto raramente. Se questa ultima si rende davvero necessaria, è opportuno ricordare al giovane che deve collaborare spontaneamente per conseguire profitto dall'insegnamento universitario.

Ma con queste osservazioni il problema della gioventù tedesca non è ancora afferrato nella sua estrema profondità. Si devono chiamare le cose con il loro nome e constatare che la Germania è colpita da una psicosi della giovinezza. Il movimento giovanile come tale è certo spento. Ma esso ha lasciato accanto a molto di lodevole anche conseguenze indesiderate. *Jakob Schaffner* ha scritto recentemente: "è diventato un carattere del presente che la gioventù immatura si impadronisca della parola. È già stato possibile una volta nella storia all'inesperienza, alla giovanile presunzione, rozzezza e ignoranza mettersi così in primo piano?". Queste sono parole dure. Ma chi conosce la situazione politica e spirituale della Germania; chi ha conosciuto il consapevole spiegamento delle annate numerate con la loro vanità generazionale; chi nella relazione con la gioventù ha appreso come perfino i migliori si ottundano spiritualmente attraverso il ripiegamento in associazioni e associazioncine e attraverso la volontaria chiusura verso le età mature; chi infine sa quanto fatali possano essere le conseguenze pratiche della propaganda del movimento giovanile, se a essa il caso concede di esercitare influenza – chi tiene presente tutto questo capirà e sottoscriverà il giudizio di Schaffner. La spensierata sopravvalutazione della gioventù è solo un caso particolare di un più generale fenomeno del nostro tempo: lo sconvolgimento riscontrabile ovunque e l'annientamento della capacità di vedere l'universale ordine naturale e gerarchico dei valori. Questo vale, come ho mostrato altrove, per l'esperienza del tempo dell'uomo d'oggi, questo vale per il rapporto tra nazione e umanità, questo vale anche per i valori propri di ogni età della vita. Essere giovani non è automaticamente sinonimo di pienezza, né essere maturi di irrigidimento. Qui un insegnamento logico e sistematico dovrebbe in primo luogo ordinare l'enorme confusione degli spiriti.

Non vorrei però concludere l'esame della problematica giovanile sul piano della polemica. Per questo diamo la parola a un poeta – a un poeta che la gioventù, come sento, non ha l'abitudine di leggere e che voglio lasciare anonimo:

“è virile una relazione perfettamente formata con le persone, uno sguardo vasto su tutti gli oggetti del mondo: separare nettamente, congiungere strettamente è dato all'uomo. Per il giovane è in gioco tutto e niente; saper dare e prendere, e come dare, come prendere è cosa dell'uomo. Il giovane si precipita, oppure ama e guarda fisso e si blocca; all'uomo si chiede di affermarsi andando avanti, vivendo e amando. Si addice al giovane non accorgersi di nove decimi del mondo: l'uomo di *tutto* deve essere all'altezza, e anche il passato lo sfida: ma l'imprevedibile presente gli si getta addosso come un sogno sfocato, che va sognato in modo nitido, un suono confuso, che va arrotondato in una nota. Così è grande la fatica di essere un uomo: la sua più grande ricompensa è la più estesa consapevolezza. Il giovane ha il cuore sulle labbra, ma la sua sensibilità è intorpidita; per il vecchio tutto passa come in uno specchio, solo l'uomo è veramente in gioco, è interamente in gioco e ne è interamente consapevole”.

8. *Affollamento e abbassamento di livello*

Quanto oggi è impossibile intraprendere una riforma da cima a fondo, tanto più energicamente va chiesta l'eliminazione dei gravosi mali scaturiti dagli sviluppi politici e sociali degli ultimi anni. La maggior parte di essi è radicata nel *sovraffollamento delle università*. Già nel periodo dal 1840 fino al 1910 il numero degli studenti – secondo Spranger – si era quintuplicato, quello dei professori ordinari solo raddoppiato, e bisogna inoltre considerare che il numero degli studenti in alcune discipline è cresciuto solo in modo insignificante, mentre in altri settori è da venti – fino a quaranta volte maggiore. A partire dalla trasformazione statale della Germania però il sovraffollamento è aumentato mostruosamente. Le università tedesche contano oggi 125000 studenti, di cui 22000 donne. In Germania sono disponibili posti per 80000 laureati. Il numero dei laureati ammonta però già a 150000. Questo dipende in parte dal mutato significato e dall'abbassamento di livello dell'esame di maturità, il quale come è stato ammesso non prende più a criterio la “maturità per l'università”, in parte dalla sfavorevole situazione economica, le cui peggiori durezze sono mitigate da un ben organizzato sistema di assistenza allo studente, così che l'università oggi corre il rischio di diventare un istituto di assistenza. Dipende infine dalle discutibili innovazioni nell'ambito della scuola e dell'istruzione, che hanno ampliato sempre più l'accesso all'università abbassandone con ciò il livello. Ci sono ora in tutto 47 strade d'accesso allo studio universitario. La parola d'ordine “largo ai volenterosi!” ha inebriato gli esponenti e gli interessati della nostra

democrazia. Il risultato che adesso registriamo è l'apertura della strada agli incapaci e ai non dotati. Tragicamente però questa via non conduce a fortuna e felicità, bensì nel recinto di massa del *Bildungsproletariat* disoccupato.

Il complesso di queste cose esigerebbe una analisi, che qui non può essere intrapresa. Mi devo accontentare di alcuni brevi cenni. Una delle prime richieste del periodo postrivoluzionario mirava com'è noto all'apertura dell'università ai futuri maestri elementari. In Sassonia questo è stato realizzato. La Prussia ha percorso un'altra via attraverso la creazione delle accademie pedagogiche. Queste accademie rappresentano secondo l'interpretazione ufficiosa⁶ un nuovo tipo di università, "università anche nell'attuazione dello spirito scientifico, che l'università domina interamente", esse devono essere "una nuova unità". Questa unità è quella di pedagogia, *Bildung* educativa e capacità educativa. Certo, come è stato ammesso, la pretesa della pedagogia di essere una scienza autonoma "non" è "libera da riserve". Ma questo non fa niente, poiché il lavoro scientifico è per l'accademia pedagogica "solo un mezzo formativo accanto ad altri", cioè lo sviluppo di valori umani e l'attività didattica dell'educatore. "Secondo la sua idea fondamentale l'accademia pedagogica è una triade di *Bildung* scientifica in collegamento con l'addestramento pratico professionale, di risveglio artistico-manuale e di educazione fisica. *Questi tre elementi formativi devono operare nell'educatore con ugual forza per una nuova armonia*". Così si educano "plasmatori di persone", e così si fonda, basato sul programma politico-amministrativo della "*Bildung* di massa", un nuovo tipo di università nello stato democratico di Prussia. Non per "scrupoli politico-classisti", come si dice nello scritto citato, noi professori universitari ci interessiamo alla nuova *Bildung* prussiana di persone e masse. Non può essere nostra preoccupazione se da esercizio educativo, specializzazione, insegnamento di lavori manuali e ginnastica si possa distillare una "nuova" unità, una "nuova" armonia, una "nuova" università e perfino una nuova persona (oppure *homunkulus*).

Certamente però ci interessa la generale tendenza politica e spirituale della nuova istruzione prussiana che si profila nel programma delle "accademie pedagogiche". Poiché la fondazione di queste accademie è certo solo un primo tentativo. Ma l'interpretazione ufficiosa dà abbastanza chiaramente a intendere quali siano gli obiettivi che seguiranno. Se la formazione umana effettivamente può essere realizzata in modo ideale solo nelle accademie, si aprono prospettive insospettate. Sentiamo che le accademie, "in ogni caso

⁶ Dirigente ministeriale Erich Wende, *Die pädagogische Akademie als Hochschule*.

secondo il loro sviluppo fino a ora”, come si dice in modo caratteristico, sono destinate solo agli insegnanti di scuola elementare. Ma perché non dovrebbero farsi carico anche della formazione per l’insegnamento superiore o almeno dividerla con l’università? Che questi piani esistano effettivamente può essere ritenuto probabile.

Ufficialmente la politica culturale della Prussia non ha avuto, come si sa, la mano molto felice nell’ambito della riforma universitaria. Purtroppo negli ultimi dieci anni persino il rapporto di fiducia tra amministrazione dell’insegnamento e università non è sempre stato del tutto sereno. Si va troppo oltre se si suppone che in certi posti sorga il pensiero di procedere alla riforma dell’università per vie traverse attraverso la riforma della formazione degli insegnanti? E come si svilupperebbe poi la riforma dell’università? Forse come articolazione in comunità lavorative, “alle quali spetta su base accademica di volta in volta la formazione di una determinata categoria professionale”⁷

Alla fine di una tale riforma starebbe la completa scolarizzazione dell’università o, detto altrimenti, la distruzione dell’università tedesca attraverso l’amministrazione statale.

9. *Massa ed élite*

La partitocrazia parlamentare e l’occupazione delle cariche ha avuto il risultato di spalancare porte e portoni all’ascesa degli incapaci (incapaci rispetto allo studio accademico). La più urgente riforma sarebbe chiudere di nuovo queste porte e rendere più difficile l’accesso all’università. Questo non costerebbe neanche un centesimo. Mi si chiederà se io non ritenga possibile nessuna altra riforma se non quella di una misura restrittiva. Questa non è affatto la mia opinione. C’è un’intera serie di misure pedagogico-universitarie positive che sarebbero da adottare. Esse richiedono una apposita riflessione sistematica e pertanto non possono essere sviluppate qui.

Ma tali sforzi possono avere successo solo quando in tutte le realtà coinvolte si sveglia la consapevolezza che i mali descritti hanno la loro più profonda radice nel rapporto non chiarito tra massa ed élite. Tanto nei partiti politici quanto nei governi la comprensione di ciò non è sempre presente.

Considerando infine questi aspetti, dall’ambito dei dettagli tecnico-universitari giungiamo ancora una volta nella sfera di riflessione principale. A dire il vero dobbiamo

⁷ Wende, p. 70.

accontentarci qui di piccolissimi cenni, poiché un esame delle dominanti forze motrici politiche farebbe saltare la cornice del problema dell'università. Vanno almeno definiti i termini della questione. Ridotta al denominatore più generale, è la questione del rapporto tra democrazia e cultura. Rousseau incarna com'è noto il tipo più puro di dogmatica democratica. Nella sua filosofia politica viene sostenuta l'onnipotenza dello stato. Secondo Rousseau lo stato deve esigere da ogni cittadino il riconoscimento dell'esistenza di dio, dell'immortalità e della ricompensa dopo la morte. Chi rifiuta questo credo, merita la pena di morte. Una dogmatica di stato intollerante e antiliberale è nella natura del principio democratico.

Quando in Francia la terza repubblica dieci anni dopo la sua fondazione riuscì a domare gli avversari interni, sentì che era giunto il momento per la riforma dell'istruzione. Corteggiò la classe degli insegnanti di scuola elementare, introdusse la scuola laica, riempì la scuola superiore e l'università con una astratta metafisica di stato appoggiata su Kant. Dopo pochi decenni ciò ha provocato l'accesa opposizione delle menti migliori e dei cuori più sinceri. Queste cose sono note e in ogni caso facili da rintracciare anche per l'inesperto. Pertanto non ho bisogno di dire niente di più sull'argomento.

Potessero servirci da ammonimento Rousseau e le lotte culturali della repubblica francese! Anche da noi purtroppo troviamo indizi degli errori che là furono commessi. Abbiamo praticamente realizzato il monopolio di stato per l'educazione e la *Bildung* – una misura di cui ogni uomo liberale può solo rammaricarsi. Almeno abbiamo gli inizi per una filosofia culturale dello stato. Mi sembra un errore fondamentale della nostra politica formativa ufficiale che nelle posizioni direttive ci si abbandoni all'ottimistica attesa secondo la quale si può per via amministrativa praticare dall'alto una politica culturale regolata secondo auspici politico-statali. Da noi come in Francia essa sviluppa la tendenza allo smantellamento dell'Umanesimo e con ciò di ogni autentica tradizione di *Bildung*.

Ragion per cui sia ancora detta una parola sulla politicizzazione, molto criticata, dell'università. Nella comunità universitaria si rispecchiano naturalmente tutte le tensioni politiche della nazione. Ma in *una* cosa le università sono unite compatte: nel serio e cento volte confermato proposito di tenere lontana la lotta politica dall'università. A dire il vero non deve mai essere dimenticato (cosa che gli estranei facilmente non vedono) che l'università tedesca purtroppo ha oggi preoccupazioni politiche che le vengono imposte dall'esterno – attraverso fattori politici di potere. Karl *Jaspers* ha tratteggiato inequivocabilmente di quale tipo siano queste preoccupazioni: “rispetto all'ovvia

constatazione che l'università si trova in un contesto *politico*, ci chiediamo: dov'è la fidata volontà di stato che assicura allo spazio libero di ricercatori e studenti che si mostrino le possibilità spirituali? Questa volontà di stato già da sola potrebbe realizzare qualcosa, come ripristinare la preparazione unitaria umanistica, che ancora oggi pare fuori dal mondo come una richiesta impossibile, sebbene la sua attuazione non costi denaro. L'idea tedesca di università non è più intatta; viene negata e distrutta da poteri, che già nella stessa università conquistano spazio. Bisogna dunque chiedersi se gli attuali piani di riforma non diano luogo oppure addirittura non vogliano dare luogo a una trasformazione dell'università tedesca in università universale come pura e semplice scuola. Dobbiamo cercare dove sia la forza politica che contro la smisuratezza di passatempi intellettuali e contro le tendenze di scolarizzazione della moltitudine faccia suo il nostro più importante patrimonio tedesco, la sostanza della nostra tradizione spirituale, che nello stesso tempo ha risonanza mondiale".⁸

⁸ Le proteste delle università minacciate si moltiplicano. Recentemente si è pronunciato il docente berlinese di diritto R. Smend nella "Deutsche Juristenzeitung" del 15 gennaio 1932 su *Wissenschaft in Gefahr*. Cito da questo lavoro il seguente passo: "le università tedesche e particolarmente le facoltà giuridiche dai primi giorni e settimane della rivoluzione non hanno iniziato nessun nuovo anno sotto segni similmente minacciosi come questa volta. Con riguardo al loro compito: di anno in anno la formazione di massa di futuri laureati senza lavoro diventa un peso sempre più gravoso – per l'insegnamento accademico un problema insolubile, nel suo risultato una ipersaturazione senza senso della popolazione con intellettuali senza professione. Con riguardo al loro rapporto con lo stato: qui si sono ultimamente accumulate le ingerenze, nella struttura delle università attraverso imposizioni politiche, nella loro attività di insegnamento attraverso le regolamentazioni in primo luogo della riforma degli studi giuridici, nei rapporti personali dei docenti universitari attraverso la riduzione dei loro guadagni e principalmente attraverso la critica in generale alla loro peculiare posizione giuridica (nel tentativo di sostituire la posizione di emerito con il pensionamento) al punto *che viene in generale minacciato il carattere storico dell'università*. Infatti tutti questi fenomeni tendono al continuo incremento, al sistema; essi creano un binario, che anche nel caso di un capovolgimento politico non verrà abbandonato ma inevitabilmente riutilizzato, anche se in presenza di obiettivi politici mutati. Ma già adesso il quadro della nostra situazione accademica, soprattutto per l'osservatore straniero imparziale, si sposta di anno in anno in senso sfavorevole, soprattutto per quanto riguarda le facoltà giuridiche, e Abraham *Flexner* non è l'unico critico che ci mette in guardia contro il grave pericolo dell'abbassamento a istituto tecnico. L'intera gravità della situazione però diviene manifesta solo quando si considerano i fattori che oggi sono alleati contro quegli sforzi accademici volti alla conservazione dell'autonomia accademica e del tradizionale carattere di legame accademico tra ricerca e insegnamento. Tali fattori si articolano in tre gruppi solo in parte in relazione fra di loro. Prima la tradizionale dinamica, troppo poco considerata soprattutto nelle cerchie accademiche, nel rapporto fra stato e università. Le università della seconda metà del XIX secolo appartenevano ai privilegiati modi di vivere dello spirito nazionale – esse non sentivano quasi il bisogno di un più forte consolidamento della loro autonomia e non percepivano che l'autogoverno non è assicurato senza la base di una propria forza finanziaria. La costituzione di Weimar non ha cambiato ciò; noi oggi sappiamo meglio dell'assemblea nazionale quanto le stelle liberali del suo lavoro stessero già in *cadente domo*, e da allora il naturale radicalismo di una democrazia in via di consolidamento insieme alla dittatura della disperata organizzazione di

Le tendenze a cui Jaspers si riferisce sono senza dubbio anche responsabili di quel fenomeno che si rivela sempre più chiaramente nei luoghi amministrativi dell'istruzione della Germania repubblicana: intendo il sostegno ufficiale alla cosiddetta "formazione di massa". Non si deve esaminare qui fino a che punto questo obiettivo sia in se stesso sensato e chiaramente ponderato. Ma una cosa va detta con ogni fermezza: quanto più la nazione *diventa massa*, tanto più le sono necessarie delle *élite*. Si può approvare la *Bildung* di massa a condizione che sia accompagnata da uno sforzo *altrettanto intenso* per la *Bildung* delle *élite*.

L'università in virtù della sua idea deve in primissima linea servire a una tale formazione delle *élite*. Anche qui posso citare le formulazioni di Jaspers: "La vera dimensione dell'università si trova presso un'anonima minoranza di studenti che lavorano con disciplina spirituale mossi da un'originaria volontà di conoscere. Questa vera dimensione è misura e senso del tutto; gli altri studenti non servono, e fanno qualcosa tanto più senza senso quanto più lontano rimangono. La situazione è da sempre la medesima: fa parte della natura dell'università che una minoranza realizzi sensatamente ciò che una maggioranza sembra seguire esteriormente. La novità è solo che oggi si può chiamare finzione ciò che è richiesto come esigenza che sorregge il tutto".

Per nessuna forma di stato le *élite* sono più indispensabili che per la democrazia. La consapevolezza di questo dato di fatto sembra mancare ancora in larga misura alla democrazia tedesca. Essa allora non deve stupirsi se le *élite* passano all'opposizione. La crescente scolarizzazione dell'università, la crescente impiegatizzazione dei professori non sono adatte a promuovere il principio delle *élite* e a coltivare lo spirito liberale che ha reso grandi le università tedesche. Abbiamo fiducia che nell'università stessa, nella comunità di vita dei suoi docenti e allievi, questo spirito nell'attuale momento del destino tedesco rimanga consapevole della sua missione.

Se noi, per concludere, torniamo ancora una volta al punto di partenza storico e riflettiamo il presente nel passato, ci può ammonire una valutazione di Goethe sulla riforma dell'università (risalente all'anno 1816): "se si volesse davvero rifondare l'accademia di Jena, ciò non dovrebbe accadere nel modo che abbiamo già sperimentato colpendola per vie rivoluzionarie, bensì collocandola, conservandola e confermandola alla pura altezza dell'arte e della scienza alla quale certamente l'Europa ora è giunta".

soccorso del popolo tedesco hanno aumentato fatalmente il dislivello a svantaggio della antica libertà universitaria e della peculiarità accademica".

SOCIOLOGIA O RIVOLUZIONE?

Barbarus has segetes?

Le lotte politiche dell'ultimo decennio hanno aggiunto al nostro vocabolario un nuovo curioso termine, pronunciato in particolare dai letterati radicali di sinistra: è l'intraducibile parola "*das Kollektiv*". È un feticcio verbale, dalla cui magica forza ci si aspetta l'indebolimento dell'"individuo". Poiché l'individuo è diventato molto malvisto. Non lo si può certo abolire, ma lo si può screditare. Ormai deve essere solo materia prima per il *Kollektiv*.

Dietro la nuova parola sta un pensiero, che già richiama alla mente un passato considerevole. È la dialettica che logicamente esiste tra società e individuo. La questione teorica se la società abbia il primato metafisico e perciò anche valoriale sull'individuo, oppure se sia l'opposto, è sempre stata discussa dai tempi dei sofisti greci. Ma queste discussioni rimasero appunto teoriche fintantoché lo stato determinava il corso delle cose umane come potere autoritario incontrastato. Solo nel momento in cui le forze sociali insorsero contro lo stato e si rafforzarono così da infrangere la sua struttura vigente, solo in questo momento le esigenze della società ottennero reale importanza. Con la Rivoluzione Francese comincia la rivendicazione di potere della moderna democrazia, cioè la politicizzazione della società.

Ancora nel XVIII secolo lo stato aveva il monopolio della sfera politica. Non riconosceva – seguò qui le formulazioni dello scritto di Carl Schmitt su *Begriff des politischen* (1931), molto efficace nella sua concisa precisione – nessuna "società" come antagonista oppure stava (come in Germania fino alla guerra mondiale) "come potere stabile e distinguibile sopra la società". "Al contrario" - continua Carl Schmitt – "l'equazione statale = politico diventa erronea e ingannevole nella stessa misura nella quale stato e società si penetrano a vicenda, tutti gli affari finora statali diventano sociali e viceversa tutti gli affari finora 'solo' sociali diventano statali, come necessariamente si verifica in una comunità organizzata democraticamente. Allora gli ambiti finora 'neutrali'

– religione, cultura, *Bildung*, economia – smettono di essere ‘neutrali’ nel senso di non-statali e non-politici. Come concetto polemico contro tali neutralizzazioni e depoliticizzazioni di importanti settori si presenta il senso della *totale* identità tra stato e società, non indifferente a nessun campo, in potenza comprendente ogni campo”.

Questo è lo stato delle cose nella Germania di oggi. Le nostre osservazioni sul nazionalismo e sulle università dovevano perciò dare rilievo all’aspetto politico della problematica della *Bildung*. Ma solo ora diviene chiaro il motivo più profondo (comparativo) di ciò e comprendiamo anche perché la dottrina dello “stato totale” viene fatta propria dagli estremisti della destra come della sinistra.

La società politicizzata deve in forza della propria legge interna tentare di esprimere le sue esigenze nella forma della scienza. Essa produce innanzi tutto una *scienza* della società: la sociologia. Procedo poi a esigere per questa scienza particolare il primato sopra tutte le altre scienze. La sociologia deve essere innalzata a scienza centrale e universale.¹ Questa tendenza apparentemente scientifica, in realtà politica, la definisco sociologismo. Il sociologismo è la veste teorica dell’utopistica ideologia degli interessi elaborata dalla sociologia.

Tra sociologia e sociologismo tracciamo pertanto una netta differenza, che vogliamo fissare in piena chiarezza, anche se nella prassi sociologica spesso si mescolano.

Qui non si combatte contro la sociologia. Deve valere come esaurita la contesa per la sociologia che dieci anni fa contrappose G. von Below e F. Tönnies in occasione della richiesta delle cattedre sociologiche da parte del ministro della cultura prussiano. Indiscussa e indiscutibile è la necessità che nelle nostre università venga coltivata la sociologia.² Certo, la sociologia si affanna ancora intorno al chiarimento dei suoi obiettivi

¹ Anche nella definizione della sociologia come “scienza della realtà” (Freyer) è conservata, almeno nella misura del possibile, una pretesa “di imperialismo disciplinare”. Si deve concordare con Plenge quando dice di non riuscire a vedere nessuna realtà al di fuori della natura e dello spirito. Se però si attribuisce realtà alla natura e allo spirito, anche le scienze naturali e le scienze dello spirito sono “scienze della realtà”.

² Solo di sfuggita posso qui accennare all’importante questione su *quando* e *come* si deve presentare la sociologia all’università. Per la verità dovrebbe essere ovvio che una grande *dimestichezza* con la tradizione storica e ideologica deve precedere la ricerca sociologica, che pertanto si può presentare solo agli studenti più anziani. Come lo studio clinico presuppone il “*Physikum*”, così la sociologia dovrebbe essere accessibile solo a chi conclude un “*Historikum*” (detto metaforicamente!). In realtà però si vedono oggi studenti del primo semestre coltivare la sociologia e con somma ingenuità “trattare sociologicamente” il problema culturale del Rinascimento o della città tedesca o del moderno diritto pubblico. *Et nunc erudimini!* Plenge dice pregnantemente: “la vera conoscenza della società è solo per teste mature”. All’Università tedesca manca il *post-graduate student*. Proprio la sociologia della conoscenza avrebbe motivo di

e metodi. Ma questo non è un inconveniente grave; e anche se lo fosse, – qui lo vogliamo del tutto tralasciare. L'incertezza teorica dei suoi fondamenti verrà superata col lavoro di generazioni. Molto più importante è che la sociologia già adesso – dopo un secolo³ di vita – abbia compiuto un abbondante e assai fruttuoso lavoro di conoscenza. Nessuna scienza dello spirito può oggi rinunciare alla questione sociologica. Un atteggiamento di pensiero fecondato – non “impostato”! – sociologicamente è addirittura *determinante* non solo per la scienza, ma anche per la spontanea, prescientifica riflessione di ciascun tedesco istruito, che egli ora lo sappia o no. Questo è tanto vero che l'assenza di consapevolezza sociologica in persone di altre nazioni è spesso percepita come un ostacolo alla comprensione difficilmente superabile. Questa è sempre la mia esperienza quando parlo con Francesi colti. Essi sono politici e psicologi di istinto, artisti di temperamento. Ma non hanno quasi mai accesso alla quarta dimensione del sociologico. Per questo non devono aversela a male se proprio attraverso il riferimento alla sociologia sostengo la tesi che oggi in Germania – e solo in Germania – ci si affanna per una nuova conoscenza dell'uomo. Certo è la Francia il luogo di origine e Auguste Comte il padre della sociologia. Certo uomini come Durkheim e Lévy-Bruhl (entrambi ebrei immigrati) hanno costruito un grandioso edificio in tutta la sua unilateralità – soprattutto marcata nella politica culturale laicistica della Francia di oggi. E tuttavia la sociologia in Francia fino a oggi non è riuscita a esercitare un effetto di trasformazione e di ampliamento non solo sulla coscienza della nazione ma neanche sulle *élite* della *Bildung*.

In Germania ci è riuscita. La annovero pertanto accanto alla fenomenologia, alla psicanalisi, alla scienza della religione e dell'arte, alla nuova medicina e alla nuova ricerca culturale fra i più importanti fermenti e portatori della rinascita della conoscenza, che con sempre crescente chiarezza si delineano come un carattere e un valore del nostro presente tedesco altrimenti spesso problematico.

Se, come io credo, è corretta la tesi di sociologia della conoscenza di Max Scheler, secondo la quale in ogni ambito della conoscenza l'amante precede il ricercatore e gli

occuparsi di una *sequenza* oggettivamente fondata delle discipline nella struttura dell'insegnamento.

³ Stolzenberg fa cominciare la storia della sociologia intorno all'anno 2000 a. C. (con Hammurabi). Per motivi evidenti definirei il periodo da Hammurabi fino al XIX secolo piuttosto come *preistoria* della sociologia. È noto che Comte per primo abbia elaborato la “sociologia” come parola e concetto scientifico. Questo dato di fatto non definisce l'inizio, ma certo una svolta decisiva nella storia della sociologia. Solo a partire da Comte, Lorenz von Stein, Marx e gli altri classici della sociologia possiamo *riconoscere* materia “sociologica” negli autori filosofici, storici, giuridici degli ultimi tre o quattro millenni. Per il resto la questione della periodizzazione è naturalmente solo una faccenda secondaria di valore prevalentemente didattico.

prepara la strada, anche per la sociologia possiamo aspettarci la stessa cosa. Sarebbe facile indicarla e da questo lato definire un Balzac (che nonostante Döblin continueremo a leggere) come il *poeta* della società, scopritore e dionisicamente esaltato. La “società” - questa invenzione dello spirito che astrae - è stata amata e odiata nel XIX secolo, come appunto si ama o si odia solo una donna. Essa è stata guardata entusiasticamente o sentimentalmente - e in parte lo è ancora oggi anche da parte di esperti ricercatori. Ha dovuto sopportare però anche l’odio spontaneamente robusto degli *Staatsbewußten* o di chi ragiona in termini nazionali. In un’altra direzione ancora la società ha suscitato simpatie e antipatie, a seconda che fosse confrontata con le idee del potere o della cooperazione o della comunità. Si potrebbero qui analizzare le più diverse e interessanti congiunture.

Da tutte queste congiunture qualcosa è entrato nella storia della sociologia come scienza. E che cosa sarebbe più naturale di questo! Si può essere neutrali rispetto alle stelle e agli eschimesi, ma lo stato e la sua antagonista, la società, esigono di fatto una scelta. Quindi è comprensibile che in questa contesa fra due “potenze”, per usare le parole di Jacob Burckhardt, opererà senz’altro per la società colui che non è vincolato e appartenente a nessuno stato e nessuna nazione. In questo potrebbe trovarsi una causa delle relazioni rilevate da Sombart tra sociologia socialista ed ebraismo. Questo rapporto getta una certa luce anche sull’ostilità fondamentale tra sociologismo e Umanesimo.

Qui è necessario aprire una parentesi. Il problema dell’ebraismo si può solo sfiorare in questo scritto. Possiamo solo fornire alcuni elementari chiarimenti. La contrapposizione corrente tra ebraismo e *Deutschtum* trascura un fatto essenziale: quello cioè che esiste un ebraismo *tedesco*. Sono d’accordo con il profeta del *Reich*, con il dogmatico neonazionalista Hiescher, sul rifiuto dell’antisemitismo. Contesterei anche la tesi di Sombart, che pur ammiro, secondo la quale lo spirito ebraico è in sé essenzialmente razionale e astratto. La riflessione sulla profezia ebraica e sulla mistica chassidica basta a controbattere una tale affermazione generalizzante. Si sa troppo poco dell’ebraismo, se si può dimenticare che anche in esso c’è grandissima nobiltà di sangue e d’animo, cioè aristocrazia e mistica. La “mentalità ebraica”, della quale parla Sombart, non deve essere dedotta e generalizzata dalla Berlino ebraica. Qui sarebbe piuttosto da introdurre una ulteriore divisione, quella tra signorile ebraismo occidentale e oppresso ebraismo orientale. Ma queste sono cose talmente complicate che non si possono esaurire di sfuggita. In ogni caso può contribuire al chiarimento quanto segue: nella sfera spirituale e politica l’ebraismo ha ampiamente la possibilità di decidere da sé sulla propria

situazione e sul proprio giudizio. Ha la scelta fra tre possibilità: assimilazione ai popoli ospiti; opposizione a quelli e ai loro valori; e infine ritorno a se stessi – ma questa sarebbe una forma di tradizionalismo che non ci riguarderebbe affatto *in senso politico*. Possiamo confrontarci solo con *quegli* ebrei che si pongono in relazione con noi sulla strada dell'assimilazione o su quella dell'opposizione.

Di fronte a questa situazione la nostra posizione è chiara e semplice: noi non combattiamo l'ebraismo, bensì la distruzione: non una razza, bensì una negazione. È vergognoso che oggi in Germania si sia ancora costretti a tali distinzioni. Su *questo* punto le altre nazioni d'Europa, intendo dell'Europa occidentale e meridionale, sono veramente superiori a noi. Ma la colpa non è solo di noi Tedeschi e di chi ha origine tedesca, essa è altrettanto dei nostri ebrei, dei quali purtroppo si deve dire che in parte prevalente e con le loro attività autorevoli sono giurati allo scetticismo e alla distruzione. Questi ebrei sono ebrei che *hanno abbandonato* l'idea stessa di ebraismo, la fede del popolo eletto. Essi però non sono neppure disposti ad aprirsi al Cristianesimo, all'Umanesimo o al *Deutschtum* e ad accettarlo. Rimane loro pertanto solo la negazione nelle sue due forme: distruzione e cinismo. Da questi dobbiamo difenderci, poiché la distruzione in una nazione così divisa come la tedesca è dieci volte tanto pericolosa. Questo deve cambiare. Auspichiamo che la nobiltà di sangue e di spirito dell'ebraismo di lingua tedesca si riconosca nella cultura tedesca aristocratica. Ciò non dovrebbe essere impossibile e Gundolf ne offre un grande esempio.

È penoso doversi occupare di tali cose. Ma di gran lunga più penosa è la situazione degli intellettuali tedeschi, da loro affrontata come un tabù. Questi circoli e il giornalismo che li sostiene non devono farci credere che con il silenzio si renda il miglior servizio. In un tempo, in cui si analizzano i complessi di Edipo, possono venire tranquillamente discusse anche queste cose. Chi indietreggia davanti a ciò si rende sospetto. In un momento storico in cui ogni posizione storica e spirituale rispetto alla tradizione è duramente oppressa e sconvolta, solo la viltà o la cattiva coscienza potrebbe temere di compiere tale chiarimento.

L'intreccio dell'ebraismo tedesco con sociologie socialiste o marxiste o “submarxiste”⁴ è naturalmente in sé e per sé un fatto sociologico di importanza rilevante.

⁴ Prendo questa espressione dalla trattazione straordinariamente stimolante di P. Landsberg *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie* (Schmollers Jahrbuch 1931, 769-808). Landsberg parla del “sociologismo submarxista, così ricco di travestimenti e tuttavia sempre basato sui medesimi errori fondamentali”.

Come tale è in sé aperto a un'analisi puramente scientifica. Di fatto però questa non è praticabile, poiché i *portatori* della ricerca sociologica, se sono ebrei, dovrebbero rendere se stessi *oggetto* dell'analisi oppure, se non sono ebrei, dovrebbero rendere tali i loro colleghi ebrei. Entrambe le cose non sono realizzabili. Vediamo qui come il momento, enucleato dall'analisi di sociologia della conoscenza, del “legame con la posizione” di tutta la conoscenza emerga di nuovo come residuo irriducibile ed “esistenziale” all'interno dei problemi esaminati dalla sociologia. La teoria sociologica forse lo ammetterebbe ma non come obiezione, neppure come abuso. Probabilmente introdurrebbe in questo punto la dialettica del processo storico come concetto limite. A dire il vero a questo sarebbe da replicare che un tale tentativo di eludere la decisione e di depoliticizzarla deve essere definito in sé e per sé, oppure – come dice la formula scolastica – “portato alla luce” come un'azione politica.

In pratica da tutte queste considerazioni risulta comunque una evidenza: poiché la sociologia come prassi attuale di ricerca e insegnamento è direttamente coinvolta nei fatti analizzati, ma poiché d'altra parte non li può risolvere teoricamente, essi devono venire trattati fuori della sociologia e a partire dal punto di vista di una valutazione politica. Infatti da qualche parte devono essere discussi, dal momento che rivestono un'importanza da non sottovalutare nella fatale congiuntura odierna dello spirito tedesco, nelle lotte politico-ideali e politico-partitiche della nostra gioventù e delle nostre università.

Quando indirizzo l'esame di queste cose alla sfera politica, ovviamente non significa che il metodo del confronto non debba essere spirituale nel senso più alto. Constatato ciò espressamente solo per rendere impossibile ai miei avversari un'obiezione troppo distratta.

Tanto basta per motivare il mio punto di vista.

Già *Ernst Troeltsch* ha spiegato in una recensione⁵ apparsa nel 1916 che la sociologia è o una scienza singola delle forme e condizioni della socializzazione (così in Tönnies, Simmel, Vierkandt) oppure la scienza generale della storia dell'evoluzione e dello scopo ideale dell'umanità (così in Comte e Spencer). “Di entrambe le possibilità”, prosegue, “a me sembra legittima solo la prima e la seconda fonte di tutti gli errori e confusioni”. La distinzione, anche se forse non la valutazione, di entrambe le forme potrebbe oggi essere generalmente riconosciuta. Nel nuovo *Handwörterbuch der Soziologie* (1931) il nome “sociologia” viene limitato da *Th. Geiger* alla singola scienza

⁵ Pubblicato nei *Gesammelten Schriften*, vol. 4 di Troeltsch.

empirica dei “fenomeni della socializzazione”, mentre la direzione definita da Troeltsch come “scienza generale” viene definita come “sociologismo”. Il sociologismo lì compare o come “riassuntiva scienza sovrana di tutte le scienze dello spirito” oppure come “scienza fondamentale” di teoria della conoscenza.

Registro queste definizioni, ponderate e documentate con molta precisione, come risultato prezioso di analisi critica. Ma ora si deve appunto sollevare la questione del senso *politico* del sociologismo.

L’occasione me la offre lo scritto apparso nel 1929 di un noto rappresentante accademico della sociologia, il libro di Karl Mannheim *Ideologie und Utopie*. È un’opera di grande importanza sintomatica, ormai non più eludibile nell’odierna discussione politica, seguita e valorizzata tanto nei circoli rivoluzionari di destra della nostra gioventù quanto nella parte avversa.

Nomino questo scritto a proposito poiché espone le pretese del sociologismo in totale purezza e buona fede, addirittura con una specie di religiosa fiducia. Lì sentiamo per esempio che la sociologia “diventa sempre più scienza centrale”, che per l’uomo d’oggi essa deve “rivedere in un nuovo senso tutti gli eventi storici”; che il “sociologismo” diventa un “mezzo della mediazione della vita quotidiana e della storia”; che sociologia vuol dire “scientifica diagnosi del tempo”; quando infine ci viene raccomandato il metodo di questa scienza come “un ricercare a un livello di maturità del pensiero” - sì, quando ascoltiamo queste pretese, allora possiamo davvero porci domande sulla loro legittimità.

Ideologia e utopia – questo è un titolo in primo luogo piuttosto enigmatico per i non addetti. Chi però si prende la briga di seguire i ragionamenti – non facili – dell’autore, nota presto che dietro questo crittogramma si nascondono indagini su problemi di principio estremamente attuali. Ciò che viene trattato scientificamente sono decisioni ideologiche; niente di meno che la funzione dello spirito nel mondo di oggi; infine – ma di questo l’autore non è consapevole – la consistenza e il valore della nostra tradizione spirituale. A tali questioni siamo tutti interessati. Che cosa ha da dirci la sociologia al riguardo?

Essa ci vuole fornire una conoscenza di validità generale, ma in realtà offre una dichiarazione personale. Il pathos, ma anche il limite del libro di Mannheim si basa sul fatto che l’autore ragiona a partire da una situazione che si manifesta come una propria urgenza; essa certo possiede validità sovraindividuale, nella misura in cui alcuni lettori

possono esserne coinvolti, tuttavia rimane una “visione particolare”, per adoperare un’espressione usata sistematicamente da Mannheim.

Questa situazione si chiama disagio esistenziale. “Quel disagio esistenziale, dal quale sorgono tutte le nostre domande, è riassumibile nell’unica domanda: in generale come può l’uomo ancora pensare e vivere in un tempo in cui il problema dell’ideologia e dell’utopia per una volta viene posto radicalmente e pensato fino in fondo?”. Solo assai pochi lettori potrebbero capire che cosa si nasconda dietro questa terminologia scientifico-specialistica (“di sociologia della conoscenza”). Detto grossolanamente, è quanto segue. L’umanità fino a ora era credente: essa credeva a rivelazioni o valutazioni o principi razionali. Essa accettava contenuti spirituali oggettivi. Ora questo è cambiato. L’uomo di oggi ha smascherato questi contenuti come illusioni. Essi sono o ideologie o utopie; in ogni caso invenzioni – niente altro. Con una tale inconsistenza spirituale deve essere indubbiamente un problema “in generale ancora pensare e vivere”.

Ma questo effettivamente dove porterà? Che cos’è poi questo disagio esistenziale se non una variante del nichilismo europeo, che certo non ha origine da oggi, cioè una variante di quell’atteggiamento della coscienza dei moderni ceti intellettuali sradicati già descritto da Nietzsche? E questo atteggiamento della coscienza d’altro canto che cos’è se non una forma di scetticismo legata al proprio tempo e appartenente alle costanti della storia dello spirito? Tale forma di scetticismo si manifesta in tutte le epoche anarchiche come disturbo dell’equilibrio ed è antica come la saggezza del predicatore Salomone. Non c’è nessun circolo culturale e nessuna epoca storica che non ne offrano tipici esempi. Secondo Mannheim a dire il vero fino al nostro tempo “il ceto dominante che rappresenta la norma e il senso” è stato immutabile, “come” il “cielo stellato”. Secondo la sua opinione sarebbe oggi da fissare una cesura senza precedenti nel processo storico: “qui a questo punto è subentrato un fondamentale mutamento storico-sostanziale, a partire da quando l’uomo ha imparato non solo ad accettare il ceto delle idee nel suo senso intenzionale, ma anche nello stesso tempo a esaminarlo quanto alla sua adesione ideologica e utopistica”.

È metodologicamente pericoloso elaborare un radicale cambiamento di direzione della storia dell’umanità sulla base dello sconvolgimento della propria percezione della vita. La storia universale si compie in una periodicità di continui sconvolgimenti, che risale fino alla preistoria. Non vedere questo e scorgere una cesura senza precedenti nella crisi culturale del presente rivela scarsità di distanza dall’oggetto considerato e scarsità di elementari conoscenze storiche. L’affermazione secondo la quale il nostro presente si

trova in un processo privo di ogni analogia, si manifesta in *tutte* le crisi storiche come espressione di un ingenuo, naturale, prescientifico atteggiamento di pensiero. I Romani del tardo impero hanno pensato così; i monaci occidentali durante le invasioni degli Unni, Arabi e Normanni, oppure nei decenni del grande scisma; i contemporanei del 1789 lo hanno fatto, come gli intellettuali francesi dopo gli avvenimenti del 1870/71; come noi dopo la guerra mondiale e la rivoluzione. Si può descrivere l'intera storia del nostro Occidente come una catena di tali momenti apocalittici. La rispettiva situazione presente viene sempre percepita come incomparabile e fa apparire la serie di tutti i precedenti sconvolgimenti dell'essere come una continuità turbata non degna di menzione.

Da ciò consegue che la riflessione scientifica sulla crisi deve affrontare criticamente le sue espressioni ingenuo e naturali. Non trovo questo in Mannheim. Egli non vuole nessuna distanza critica rispetto alla situazione temporale, ma una sistematica chiarificazione del momento fugace. Vorrebbe dire all'attimo: fermati dunque, sei così bello! Teme già la fuga di questo attimo bello: "è chiaramente l'imperativo del momento sfruttare la luce di penombra data adesso, nella quale tutte le cose e le posizioni manifestano la loro relatività, per sapere *una volta per tutte*⁶ come tutte quelle strutture di attribuzione di un senso, che costituiscono il mondo corrispondente, sono uno sfondo storico che si sposta, e che il diventare uomini si compie o dietro o in loro. È necessario in questo momento storico, in cui tutte le cose all'improvviso divengono trasparenti e la storia svela apertamente i suoi elementi costitutivi e le sue strutture, essere all'altezza della situazione con il nostro pensiero scientifico, poiché non è escluso che *troppo presto* – come nella storia più frequentemente si è dato – questa trasparenza scompaia e il mondo si irrigidisca in un'unica immagine". Non significa sopravvalutare considerevolmente la situazione del 1929, quando si vede in essa la possibilità irripetibile di uno sguardo nella storia e nell'essenza dello spirito? Proprio in tali tempi di nervosismo la scienza dovrebbe regolare i momentanei stati d'animo in base al quadro della persistenza storica. L'attimo rende miopi. Solo chi si abitua a guardare i secoli nell'insieme può sperare di capire qualcosa dell'essenza delle cose umane.

Già il breve periodo di tre anni e mezzo ha cambiato l'intera situazione: la congiuntura delle stelle, degli stati, degli affari, degli spiriti. Lo stesso Mannheim ha cambiato il suo punto di vista, io il mio. Egli si è avvicinato alla filosofia (articolo *Wissenssoziologie* in *Handwörterbuch der Soziologie*), io alla sociologia. La mia

⁶ I rilievi tipografici (spaziature) – anche nelle citazioni seguenti – sono miei.

polemica ha pertanto oltre al senso letterale e attuale anche un senso anagogico e prospettivo, proprio come ogni polemica dovrebbe emanarne fuori da sé uno irenico. Non ritengo impossibile che Mannheim e io, noi che stiamo entrambi sotto le leggi vive della sociologia della conoscenza e le dobbiamo seguire senza essere interpellati, ci avviciniamo reciprocamente. La situazione è in via di sviluppo. A questo sviluppo vogliamo affidarci.

Con Mannheim rifiuto un irrigidimento della momentanea immagine del mondo. Ma credo che egli consideri in modo troppo semplice il problema “durata e cambiamento”. È certo psicologicamente comprensibile che noi oggi nell’esperienza del tempo percepiamo prevalentemente o esclusivamente il momento del cambiamento. Ma teoricamente il momento della durata esige la medesima attenzione. Per molti pensatori odierni a dire il vero – e Mannheim è fra loro – sembra esistere una ingenua equiparazione tra cambiamento e valore da una parte, tra durata e mancanza di valore dall’altra. Cambiamento significa “vita” e “corrente”, durata significa “irrigidimento” e “morte”. Allo stesso modo si possono naturalmente scambiare i segni: la durata è la solidità, il valore (“poiché la continuità dei giorni terreni ci garantisce eterna stabilità”); il cambiamento è il male, la debolezza, la povertà. Goethe pensava così; anche altri con lui e dopo di lui, nonostante la diversità della posizione sociologica.

In Mannheim il sistema preferenziale – ben accessibile a un’analisi di storia dello spirito e forse anche sociologica – dell’odierna modalità di esperienza è elevato a significato normativo; egli difende il pensiero “dinamico” contro quello “statico”. Ci proibisce di perdurare “in una rigidità della capacità intellettuale *non più ammissibile* nello stadio presente dello sviluppo”. Equipara il “formato” unicamente all’ “irrigidito” o “rappreso” e questo a sua volta al “razionalizzato”. Combatte “l’immagine statica del mondo propria dell’intellettualismo”. Ora – queste posizioni rappresentano riflessi oggi molto diffusi delle popolari filosofie della vita del 1910, che si dovrebbero esaminare a fondo una volta per tutte. I loro elementi irrigiditi sarebbero poi da eliminare e disgregare e da sostituire con qualcosa di nuovo.

Qui sarebbe da introdurre soprattutto il concetto di continuità. Esso collega il momento dell’identità con quello del mutamento della forma; il momento della “statica” con quello della “dinamica”. È un concetto da tutti i punti di vista congiungente e insieme chiarificatore e portante. Appare in matematica, fisica, chimica, astronomia; ma ha anche corrispondenze nella natura organica e in quella sociale.

Il relativismo diffuso oggi sarebbe da regolare con una dottrina delle costanti di *tutti* gli ambiti ontologici. Potrebbe allora risultare che gli assoluti di ogni tipo, oggi molto combattuti, devono essere compresi e riconosciuti almeno per una parte come costanti. Fra queste costanti potrebbe trovarsi almeno la ragione, le cui forme e applicazioni sono mutevoli, mentre la sua essenza attraverso ogni mutamento è identica a se stessa.

A partire da questo punto di vista vorrei contrappormi alla sociologia della conoscenza del 1929, laddove con la sua contestazione della “statica” vuole nel medesimo tempo colpire ogni dedizione a un assoluto; laddove giunge persino a screditare moralmente tale dedizione e tale fede. Non lo si dovrebbe credere, ma è così. Nelle ricerche sociologiche viene usato il metodo di attribuire a chi è d’opinione diversa motivi d’interesse; un metodo che noi credevamo riservato a sfere inferiori della discussione. La sociologia della conoscenza lo riconosce: “è talvolta impressionante che nella odierna situazione intellettuale ed esistenziale ritengano se stessi superiori proprio coloro che danno a intendere di possedere qualcosa di ‘assoluto’. Questo vantarsi e fare bella figura attraverso assoluti conta troppo spesso soltanto sul bisogno di sicurezza di ampi strati ... per lo più non è la persona attiva che oggi cerca l’assoluto, il non-relativo, bensì colui che vorrebbe stabilizzare l’accadere *a favore del suo benessere già consolidato...*”.

Questa è la morale del dinamismo! E adesso non ci meravigliamo più che la rivoluzione ci venga trasfigurata come “espressione di vita delle forze sociali”, come “irruzione della struttura razionalizzata”.

C’è appunto una logica interna secondo la quale il nichilismo ideologico è in necessario rapporto con la dissoluzione intellettuale e sociale “delle forme irrigidite”.

Contro ciò non vi è – sul piano della discussione spirituale! – nulla da eccepire fin tanto che questo modo di pensare si limita a essere una dichiarazione ideologica. Quando però si comporta come conoscenza scientifica, quando viene insegnato nelle università tedesche come risultato della modernissima “scienza centrale” ed esige attenzione, allora è consentita una decisa opposizione.

“È *sbagliato* – così insegna questa sociologia – mascherare l’inquietudine che cerca con assoluti non più vivibili, come per esempio volere dei ‘miti’, essere entusiasti della ‘grandezza in sé e per sé’, *essere idealisti* e di fatto passo dopo passo aggirarsi in un’ ‘incertezza’ già facilmente intuibile”. Così si legge testualmente. Speriamo che la gioventù tedesca – la gioventù *tedesca* – non si faccia proibire da nessuna autorità scientifica il senso della grandezza e dell’idealismo. Crediamo che essa mai si rivolgerà a un “atteggiamento della coscienza”, “per il quale tutte le idee hanno fallito, tutte le

utopie si sono dissolte”, modo di pensare che secondo Mannheim “è ampiamente da approvare come unico mezzo per governare il presente; ampiamente da approvare come una trasformazione dell’utopia in scienza, come una *distruzione delle ideologie menzognere* che non si trovano in congruenza con la nostra realtà esistenziale”.

Davanti a tali dichiarazioni tutti coloro, per i quali lo spirito tedesco significa qualcosa di inalienabile, capiranno che a me pare opportuna una critica dell’odierno sociologismo.

Mannheim al termine del suo libro, iniziato con l’esplicazione dell’odierno “disagio esistenziale”, giunge alla conclusione secondo la quale la cosa migliore, che noi (ancora oggi) abbiamo “nella sfera etica”, è un “essere impostato sull’autenticità”, ed egli definisce l’autenticità come “il principio dell’oggettività proiettato nella sfera etica”. Questa franchezza – così io direi al posto di autenticità⁷ – la si deve senza dubbio concedere alle personali convinzioni di Mannheim. Ma il tentativo di dimostrarci la perdita di sostanza religiosa, spirituale e morale come fatto compiuto, come stato di fatto universalmente vincolante, come tendenza del tempo “degnata di approvazione” – noi lo rifiutiamo.

Il “completo smantellamento dell’intera trascendenza dell’essere”, la “relativizzazione di tutti questi contenuti secondo criteri socioeconomici” sarebbero compiuti? Uno non sa se meravigliarsi di più dell’ingenuo dogmatismo oppure dei pregiudizi senza valori di tali affermazioni. Dal sistema costrittivo di Mannheim consegue naturalmente che tutti coloro che credono ancora alla trascendenza dell’essere e alla “spiritualizzazione della situazione presente”, sono romantici voltati indietro, che si sottraggono all’analisi sociologica con la coscienza sporca. Ma questa sociologia di tendenza non la spunterà sui propri avversari con tanta facilità.

Oggi ci troviamo all’interno di un grande movimento spirituale complessivo, che dai più diversi punti di partenza tende alla medesima meta: la determinazione dell’essenza dell’uomo. Per mettere in luce in modo limpido l’essenza dell’uomo, si devono scoprire tutte le relazioni che lo collegano con i fondamenti naturali e con i fondamenti storici della sua esistenza e proprio in tal modo relativizzano il suo assoluto. Noi non siamo creature puramente spirituali, siamo determinati da corpo, razza, psiche, nazione, strato sociale. L’uomo concreto è forse picnico (secondo Kretschmer), dinarico (secondo Günther), introverso (secondo Jung); è inoltre tedesco – allora si spera che partecipi della

⁷ Poiché solo di una sostanza, non della sua assenza, può venire affermata l’autenticità.

natura della sua stirpe (secondo Hellpach); infine è definibile anche sociologicamente – come abitante della città o contadino, come proletario o intellettuale o qualunque cosa egli sia. Tutte queste determinazioni – e sono ancora molte di più – lo definiscono. Ma se si tolgono tutte, invece che *niente* rimane una *persona* unica in sé. E questa persona è una *creatura spirituale*.

La presentazione di tutte le determinanti storiche e naturali non può “distruggere” questo regno. Essa significa un prezioso chiarimento della coscienza ed è da approvare come crescita della nostra conoscenza dell’uomo. Ma anzitutto non sappiamo in quale sequenza agiscano le determinanti e se in generale ne esista una. Probabilmente a tale proposito non si lasciano affatto enunciare principi generali. Per il seguente motivo. Quanto una persona venga caratterizzata dalle determinanti molto diverse, addirittura disparate, a cui è esposta, dipende in gran parte dalla sua *struttura psicologica*. Ci possono essere individui e forse interi ceti, che sono determinati prevalentemente dall’appartenenza razziale oppure – ed è a sua volta un altro stato di cose – che se ne credono determinati. La medesima cosa vale però per gli altri fattori di determinazione, cioè per esempio la professione, la classe, la situazione economica, per l’intera varietà di tipologie psicologiche oppure per il tipo di costituzione fisica. Finora queste relazioni non sono state valutate. Il dato di fatto della socializzazione per esempio determinerà il singolo in una misura molto diversa a seconda del tipo di costituzione al quale egli appartiene. Chi per attitudine costituzionale è poco influenzabile oppure tende a isolarsi dai contemporanei sarà dipendente dai fattori sociali meno di altri uomini (I. Hirsch). Si deve però ampliare notevolmente ed estendere alla totalità dei fattori di determinazione ciò che qui è stato detto sulla scienza della costituzione fisica. Infine si deve applicare la riflessione così ottenuta ai sistemi e alle scuole sociologiche. Se questo non accade, ogni sociologia rimane ingenua e non può fare proclami intorno al “chiarimento della coscienza”. Le parole di Fichte: “quale filosofia si ha dipende da quale persona si è” valgono anche per la sociologia. Sono in realtà tutte cose ovvie. In una simile condizione però si devono manifestare energicamente queste cose ovvie. Davanti alle pretese smodate del sociologismo si potrà chiedere alla sociologia di esaminare se stessa quanto ai suoi condizionamenti psicologici. Questa richiesta è stata recentemente avanzata *nell’ambito* stesso della sociologia. Il sociologo americano Wilson D. Wallis per esempio studiando l’ “influsso della forma spirituale su metodo e teoria” fa la seguente constatazione: “nelle scienze sociali vi è la tendenza a rappresentare i punti di vista di una

persona come se fossero sospesi in aria⁸ e potessero venire esattamente compresi solo quando li si consideri come una particolarità trascendentale. Ma questa supposizione è in contrasto con i fatti. Come tutte le persone anche il sociologo è soggetto agli influssi del suo tempo, e i pensieri che manifesta sono influenzati dai molti altri pensieri che custodisce in sé, che egli dia loro espressione oppure no; i pensieri sono influenzati da ciò che li circonda, e se noi li conosciamo con precisione, siamo anche a conoscenza di ciò che fa parte di loro. Per comprendere un punto di vista si deve comprendere anche l'individuo che vi si riconosce. Le sue teorie, i suoi metodi e le sue conclusioni sono solo il risultato della sua intera personalità, che si deve considerare come essenza, se si vuole cogliere il pieno significato dei suoi punti di vista". Queste elaborazioni sarebbero da applicare anche alla sociologia di Karl Mannheim.

In generale però è necessario che all'interno del nostro sistema scientifico si stabilisca un luogo dove venga chiarito il problema, qui solo sfiorato, della pluralità dei fattori di determinazione e del loro *variabile* ordine di relazione.

Adesso dopo questa riflessione possiamo dire: è inammissibile assolutizzare *una sola* delle determinanti attive, per esempio quella socioeconomica. Non è minimamente accettabile prendere decisioni sulla sfera dell'essenza dello *spirito* a partire da uno di questi parziali aspetti naturalistici. In questo modo tuttavia perde validità anche l'affermazione della sociologia mannheimiana secondo la quale si possono conservare assolutezze solo a costo della falsità: nel momento in cui cioè ci si sottrae all'analisi distruttiva. Approviamo *tutte* le forme di questa analisi, non ultima quella sociologica, ma contestiamo la sua definitività.

Tutti questi aspetti parziali sono lavori preliminari per una ontologia filosofica dell'uomo.

La filosofia – essa sola è la regina delle scienze, e ogni tentativo di sostituirla con una scienza parziale deve condurre essenzialmente a una distorsione dell'immagine del mondo e dell'uomo. Solo la filosofia può offrire quell' "orientamento totale" che Mannheim considera una prerogativa della sociologia. Un puro "essere così" storico come le lotte di classe e le guerre mondiali non può cambiare niente a questo stato di cose. Anche Mannheim a dire il vero conserva una posizione sovrastorica. Egli si riferisce a una esperienza irrazionale – in questo scritto solo accennata – di "incontro con se stessi" con accompagnamento di estasi "sospesa e lampeggiante". Rimanda per questo a

⁸ Cfr. a tale proposito la dottrina di Mannheim dell'intelligenza "sospesa".

Kierkegaard e ai mistici; questi ultimi a dire il vero non avrebbero ancora posseduto questo “estatico” “in un modo svincolato dal senso”, ma lo avrebbero interpretato “ancora con riferimento al divino”. Se questo distacco del divino sia una ascesa oppure una caduta – ciò a dire il vero non viene preso in considerazione, e tuttavia pure a tale proposito – lancio questa riflessione – i pareri potrebbero essere divisi. Ma in ogni caso è interessante che anche questo pensiero senza trascendenza non possa fare a meno di un collegamento con il “non relativo”.

Ma tra questa puntuale estasi “svincolata dal senso” da una parte e un insensato processo sociale e conoscitivo sembra per Mannheim non esserci nessun piano spirituale di senso e di valore, dal momento che “tutte le idee hanno fatto una brutta figura”. Egli non conosce un’ autonomia dello spirito. Il pensiero non è “mai fine a se stesso”. È organo della vita e della storia, come tale a dire il vero “una *membrana* particolarmente sensibile”, che però ha sempre la tendenza “a mascherare le realtà oppure semplicemente a superarle”. L’imperativo metodologico del pensiero dice in modo corrispondente: “il pensiero non deve contenere di meno ma neanche di più della realtà, nel cui elemento si trova”. Di nuovo ci si deve meravigliare che la sociologia si incarichi di fornire una teoria e una metafisica della conoscenza al posto della filosofia.

Mi si replicherà forse che queste sono cose secondarie, da trascurare. Non accetterei l’obiezione in questa forma. Poiché nella terribile confusione della odierna situazione spirituale, nel rapido smantellamento del rigore scientifico e della disciplina intellettuale non è in nessun modo superfluo difendere il diritto e la dignità del pensiero. Siamo sufficientemente istruiti su come la confusione dei concetti può capovolgersi in una confusione dell’agire. Ma nel caso presente le oscurità riguardo al problema della conoscenza mi sembrano particolarmente deplorabili, poiché compaiono nel medesimo libro che – a mia conoscenza per la prima volta nella letteratura tedesca – ci fornisce una importante analisi del problema sociologico degli intellettuali. Ciò che Maurras ha fatto molti anni fa in Francia con il suo libro *L’Avenir de l’Intelligence*, viene qui tentato con i mezzi della moderna teoria: chiarire la particolare labilità sociale del ceto intellettuale nella società odierna. Questa parte del libro mannheimiano, le cui serrate esposizioni non posso qui riferire, va raccomandata agli intellettuali di *tutti* i partiti, e allo stesso modo però anche ai politici.

Dalla sua particolare posizione mediana, non vincolata in modo classista, risultano per l’intellettuale, come Mannheim spiega, due strade: da una parte “il collegamento, che avviene ampiamente per libera scelta, alle più diverse classi che di volta in volta si

combattono”, dall’altra “la concreta presa di coscienza della propria posizione sociale e della missione che da lì deriva”. E questa consisterebbe nell’ “essere guardiani in una notte altrimenti troppo oscura”. Qui a dire il vero si ferma l’analisi di Mannheim, o piuttosto si ribalta in un pathos profetico-escatologico che rimanda a Max Weber. A partire da queste premesse Mannheim non poteva arrivare oltre. Ma non avrebbe dovuto applicare il suo metodo analitico alla propria posizione?

Del tutto sospeso l’intellettuale submarxista non lo è davvero! Deve provenire da una posizione determinabile geograficamente, politicamente, socialmente, genealogicamente, economicamente. Forse si è allontanato da queste radici. Ma non significa affatto che sia sospeso, bensì per il momento solo che è sradicato e non ha ancora messo radici nella sua nuova posizione. Questa tuttavia può essere solo una fase di passaggio. L’essere sospesi è uno stato transitorio, da cui nasce “disagio esistenziale”. Se lo spirito e il suo portatore, l’intellettuale, lo vuole superare per recuperare una vita piena e definitiva, dovrà consolidarsi in qualche posto. Nel momento transitorio della sospensione ha appunto ancora tempo e possibilità di pensare in *quale* terreno voglia impiantarsi.

Chi suppone di potersi mantenere libero in una posizione sospesa, si trova nella strana situazione del Socrate aristofaneo – nel nido del cuculo sulle nuvole.

Ma ora dobbiamo approfondire la critica elaborata nei paragrafi precedenti attraverso un accenno alle conseguenze pratiche di questo sociologismo.

È straordinariamente indicativo che uno dei suoi concetti principali sia la “distruzione”. Distruzione di ciò che esiste, del tramandato, del creduto e dell’amato: è un – inconsapevole? – impulso di questo atteggiamento di pensiero. Del tutto coerentemente alla distruzione corrisponde sul lato pratico, sul lato dell’azione e della “Tat”, l’esaltazione della rivoluzione, questa “espressione di vita delle forze sociali”. Ci imbattiamo ancora una volta nel confuso e irresponsabile irrazionalismo del presente tedesco, che si spera sarà domani una moda di ieri. Tutto ciò che in questo scritto è stato detto su e contro il “rivoluzionismo” dei circoli radicali di destra, è da applicare totalmente al sociologismo che si presenta come nuovo vangelo spirituale.⁹ Ma dobbiamo fare ancora un passo avanti. Quando Sombart rifiuta il rivoluzionismo come il male per antonomasia, il “luciferino”, cioè l’anti-Dio, siamo certamente d’accordo con lui. Ma si

⁹ Il nucleo di questo studio è apparso nel 1929 sulla “Neue Schweizer Rundschau” purtroppo chiusa nel 1931. Da allora Mannheim ha presentato le sue idee in una nuova versione alla voce “sociologia della conoscenza” nel dizionario della “sociologia”. Lì ha tentato di perfezionare la sua teoria in particolare sul versante della teoria della conoscenza.

può forse motivare ancora più profondamente questa posizione e mostrare teoricamente, come Sorokin ha fatto nella sua *Soziologie der Revolution* (1928), che il progressivo annullamento di tutti quegli ostacoli all'istinto, la cui solidità solamente garantisce "armonia" sociale, - che questa eliminazione è insieme base e risultato finale di ogni (vera) rivoluzione. Se questa eliminazione è compiuta fino al punto che alla fine rimangono solo gli istinti animali liberati, la rivoluzione si dimostra come essenzialmente asociale e sfocia necessariamente in una fortissima reazione, poiché molto presto si deve procedere alla formazione di nuovi ostacoli con l'uso della più aspra violenza.

Sarebbe ora che in Germania si smascherasse il rivoluzionismo in tutte le sue forme e si passasse al pubblico contrattacco.

UMANESIMO COME INIZIATIVA

*Si nunc se nobis ille aureus arbore ramus
Ostendat nemore in tanto . . .*

Sulla parola Umanesimo si accumulano quattrocento anni di polvere scolastica. Ma nel fiore della sua giovinezza, nel glorioso Quattrocento, era un movimento entusiasmante, impetuoso, talvolta indomabile, ma anche di nobili sentimenti, consapevole dell'importanza dello stato: una nuova primavera dello spirito nell'Autunno del Medioevo.

Oggi l'Umanesimo – non solo in Germania, ma soprattutto in Germania – è minacciato. Così pericolosamente minacciato che già corre voce che esso sia in agonia. Io non lo credo. In generale credo che indulgiamo troppo a profezie di declino. Quante volte la nostra umanità europea ha già annunciato l'ora della fine del mondo! Quante volte i suoi migliori rappresentanti hanno lamentato con profonda disperazione la fine di un ordine venerato! Quante volte il Cristianesimo è stato dato per morto! La riflessione storica deve constatare d'altro canto che fino a oggi le forze vitali ereditate della nostra cultura hanno certo mutato la loro forma mille volte, ma si sono conservate attraverso tutti i mutamenti. “Tutto continua sempre”, diceva Hofmannsthal, “anche se in un modo doloroso e confuso”.

Dolorosa e confusa a ogni modo è la odierna situazione dell'Umanesimo. Ma se bene intesa, questa emergenza può significare una nuova nascita.

Che cos'è in generale l'Umanesimo? Sentiamo nella storia di così tanti tipi di Umanesimo che la sua essenza sembra scivolare nell'incomprensibile. C'è – non sempre oggetto di adeguata considerazione – un Umanesimo medievale. In Germania agisce durante la Rinascita Carolingia e degli Ottoni, ancora essenzialmente limitato all'assunzione esteriore di forme antiche. Nell'intero Occidente romano-germanico prorompe poi nel XII secolo un Umanesimo animato da vera antica gioia di vivere, che ci parla ancora con squisita freschezza attraverso la poesia latina dei chierici vaganti. Nel XIII secolo poi è compiuto in Italia il passo decisivo, con il riconoscimento del rapporto

tra la liberazione dell'individuo e il contenuto esistenziale degli scritti antichi. Questo Umanesimo si fonde nell'Italia del XIV secolo con l'ideale della rinascita della patria (Petrarca e Cola di Rienzo). Nel XV secolo finalmente l'Umanesimo italiano si confronta consapevolmente per la prima volta con lo spirito e la forma del Medioevo e inizia l'acquisizione della greicità. Pertanto questo secolo è indicato come il secolo umanistico per eccellenza. Non seguono oltre le sorti dell'Umanesimo dopo il 1500, perché significherebbe ricapitolare la storia spirituale d'Europa da Erasmo fino a Goethe.

Se pensiamo alla storia millenaria dell'Umanesimo occidentale dall'800 fino al 1800, forse comprenderemo davvero meglio la sua natura e la sua condizione odierna.

Solo una amplissima visuale permette di comprendere il principio di *Bildung* dell'Umanesimo. E questa visuale è forse possibile solo oggi. In primo luogo osserviamo che l'Umanesimo si manifesta in tutti i periodi e in tutti i luoghi della nostra storia occidentale. Deve pertanto essere una caratteristica essenziale dell'uropeismo. Può collegarsi allo spirito del Medioevo come a quello del Rinascimento, della riforma, dell'Illuminismo, del classicismo. Ma è qualcosa di totalmente a sé. Entra negli accadimenti storici, ma non vi si esaurisce. Troverebbe il suo posto anche nel "nuovo Medioevo" che alcuni ci annunciano.

Da qui segue una idea, credo, fondamentale: se si vuole difendere l'Umanesimo in modo efficace, non lo si deve legare a *nessuna* delle sue manifestazioni storiche. È per esempio sbagliato intrecciare la lotta per l'esistenza del ginnasio umanistico col destino dell'Umanesimo. L'Umanesimo delle scuole superiori è solo una varietà di secondo o terzo grado dell'Umanesimo eterno. Ovviamente auspico anch'io una rinascita della scuola umanistica. Ma è un'impresa senza speranza rendere l'Umanesimo di nuovo attraente per il mondo odierno a partire dalla scuola. Al contrario: se nella vita delle élite entra di nuovo l'entusiasmo umanistico, anche la scuola vi si adeguerà. Con riproduzioni sempre più pallide, con sempre più deboli imitazioni di ideali educativi superati – si richiamino a Melantone o a Johannes Sturm o a Wilhelm von Humboldt – il prezioso bene non è salvaguardabile.

Né un indirizzo scolastico né una singola disciplina scientifica possono pretendere di essere i custodi di questo tesoro. Questo vale anche per la filologia classica. Quando si inaridisce in scolastica erudita o storicismo o ricerca senza un punto di vista, essa smette di liberare forze umanistiche, e dovrà accontentarsi di venire interpellata solo su fatti, non più su idee. La filologia classica del XIX secolo non ha retto al vero e audace Umanesimo di un Friedrich Schlegel e di un Nietzsche.

Il collegamento tra Umanesimo e scienza non è necessario. È solo un caso della storia che l'Umanesimo si allei con le università oppure lotti contro di loro; che agisca nel segno della retorica o della lirica o della critica; che ubbidisca a un imperativo morale oppure a uno estetico (come Schlegel esigeva); che sia animato in senso classicistico o romantico.¹ Tutte queste congiunture sono mutevoli e legate al proprio tempo; così mutevoli come gli ideali stilistici della latinità. Ci sono state forme dell'Umanesimo che si esaurivano nel ciceronismo o in un'altra teoria dell'*imitatio*. Sono state fustigate a ragione da uno dei più grandi umanisti, da Erasmo. Ci sono stati pedanti umanisti, i quali impiegavano un latino imparato artificialmente in contrapposizione al latino florido, selvatico degli studenti itineranti. Ma la storia ha deciso in questo caso come sempre per la vita più forte. Un paio di strofe dei *Carmina Burana* gettano tutti i filistei e i puristi nell'oscurità a cui appartengono. Proprio in Germania si è troppo spesso collegato l'Umanesimo alla pedanteria e all'arida morale dei doveri. Dalla ardente vitalità meridionale dell'Antichità si è fatta una galleria di freddi calchi in gesso. Ma la grandiosa spudoratezza di un Aristofane, il nudo fervore di un Catullo, l'arguto scherno di un Luciano e anche l'innamorata sensualità di un Longo (che l'ammirazione di Goethe doveva rendere immune da ogni oltraggio) – tutto questo appartiene al regno dell'Umanesimo non meno della virtù stoica di un Catone, della mistica fuga dal mondo di un Plotino. Il pieno Umanesimo trova la sua immagine nel simposio di Platone, dove vino e bellezza, eros e suono di flauti, profondità di pensiero e benedizione sacerdotale sono legati in una cosa sola. La tradizione scolastica ufficiale del nostro Umanesimo non conosceva queste orge e questi misteri. Perciò Friedrich Schlegel le doveva porgere la domanda che rimane ancora senza risposta: “vivere in modo classico e nella pratica realizzare in sé stessi l'Antichità costituisce la vetta e l'obiettivo della filologia. Sarebbe ciò possibile senza alcuna forma di cinismo?”. L'immoralismo è sempre e solo la risposta a un falso moralismo. In questo è alleato con la religione.

L'Umanesimo si riduce a niente se non corrisponde all'entusiasmo dell'amore. Può dare forma a epoche, popoli, persone solo se proviene dall'esuberanza della pienezza e della gioia. È l'ebbra scoperta di un archetipo amato. È l'incontro dello spirito moderno con una vita che dormiva nella profondità oscura del sangue e che ora si accerta della propria origine. Così Hölderlin scopriva le divinità dell'Olimpo. Così si compiva ogni ricezione dell'Antichità nell'arte del Medioevo e del Rinascimento. Così la greicità poteva

¹ La disputa tra Classicismo e Romanticismo può venire risolta solo dall'Umanesimo.

risorgere di nuovo nella plastica gotica delle cattedrali, così le antiche formule di pathos, engrammi spirituali (come era solito dire Aby Warburg), nella pittura italiana.

Nessun oggetto di meditazione può essere tanto significativo per l'amante dell'Umanesimo quanto le autentiche testimonianze di un'individualità che si risveglia nel misterioso incontro fra sé e le forze magiche dell'universo antico. Tali testimonianze non sono molto numerose e neppure, per quanto vedo, sono mai state raccolte. Si rilegga per esempio nell'autobiografia di sir Edmund Gosse² (morto nel 1928) con quale sgomento il primo verso virgiliano colpì il ragazzo. Oppure si ascolti cosa racconta un altro inglese del nostro tempo: “nel mio terzo anno di scuola traducevo Orazio e Virgilio, e all'improvviso un mattino una frase di uno di questi antichi scrittori pagani suscitò una insolita confusione nella mia anima. Era come se le sonore parole vive risuonassero come uno scampanio nella atmosfera rarefatta di quel mondo sconosciuto, la cui esistenza avevo già cominciato a supporre. Quelle parole belle avevano una strana ed emozionante freschezza, che era completamente diversa dalle parole che noi invece usavamo ogni giorno senza pensarci... In segreto presi la decisione, da non confessare né all'insegnante né ai compagni di scuola, di leggere l'anno seguente l'intero Virgilio unicamente per mio diletto”.³

La storia del nostro spirito europeo è divenuta possibile solo per il fatto che in ciascuna epoca una dozzina o qualche centinaio di persone facevano una simile esperienza di risveglio e trasformazione.

Si presta un cattivo servizio all'Umanesimo quando lo si definisce per qualche motivo come *utile* o vantaggioso. Certo la grammatica latina può affinare la capacità di pensare, la storia antica può fornire giudizio politico. Ancora maggiore dignità si può certo attribuire alla convinzione che già la trasmissione in se stessa sia un compito della cultura nobile e necessario. Ma tutte queste riflessioni possono essere confutate da argomenti contrari. Su un terreno così fragile pertanto non si dovrebbe affatto costruire. Incontestabile e invincibile è solo quell'amore per l'antico che, superiore a ogni utilità, si riconosce esclusivamente come amore; esso può vivere solo in libertà e bellezza e deve rifiutare di convincere chi lo contrasta. Eros si accende e conquista attraverso l'ardore, nessuna altra forma di trasmissione gli è conforme.

² *Father and Son* (1907).

³ P. W. Robertson, *Life and Beauty* (1931).

Tuttavia non si può impedire all'Umanesimo di realizzare consapevolmente il suo *ordo amoris*. Eros e conoscenza si presuppongono e si cercano, come Platone, Agostino, Dante e Goethe ci hanno insegnato. Per arrivare più vicino al senso dell'Umanesimo, vogliamo fare un esperimento di pensiero. Supponiamo per una volta che il progresso sociale e scientifico abbia raggiunto il suo massimo scopo. Immaginiamo una società nella quale non ci sia più nessuna guerra, nessuna lotta di classe, nessuna lotta per l'esistenza. La questione sociale e la questione sessuale sono in essa risolte. Non ci sono malattie né prigionie, nessun confine di stato e nessun confine economico. Il processo di produzione lavora senza inciampi. La paura della morte è bandita per mezzo dell'eutanasia ufficialmente tutelata. In una tale società il socialismo ha perso i suoi diritti, come il pacifismo o il nazionalismo o l'imperialismo. Ma anche in questa società nascono persone, vivono e muoiono persone. Tutti i problemi tecnici della società sono risolti. Solo una cosa manca ancora: il senso dell'esistenza umana. Come devo vivere? Come devo amare? Come devo morire? Queste domande continueranno a porsi, e forse allora più che mai. Questa umanità utopica, che vive nel migliore dei mondi possibili, chiederà in preda alla paura e al tormento: che cos'è l'uomo? Che cos'è l'umanità? Come può la vita umana conseguire il massimo contenuto e la forma più bella?

Allora gli uomini capiranno che anche in presenza del completo soddisfacimento dei bisogni queste domande di senso restano senza risposta. Avranno nostalgia di archetipi e modelli di purissima, ricchissima umanità, di un maestro che dia loro ciò che Dante ricevette da Brunetto Latini: una guida che insegni a imprimere contenuto eterno nella vita umana (*"m'insegnavate come l'uom s'eterna"*). E allora l'Umanesimo dovrà essere nuovamente scoperto, se il tempo avrà mancato di tramandarlo.

Ma non abbiamo affatto bisogno di aspettare questa immaginaria umanità del futuro. Le sue domande risuonano anche oggi, come sono echeggiate in ciascun periodo storico: perché queste domande sono date con l'essere e l'essenza dell'uomo. La costruzione ipotetica ci dovrebbe solo servire a porre limpidamente in risalto questo aspetto sostanziale e a liberarlo da tutti i suoi involucri legati al proprio tempo.

Ma, così mi si dirà, i greci e i romani non avevano alcun Umanesimo, neppure i turchi, gli ebrei e i cinesi. Si può quindi vivere molto bene senza di esso.

Queste obiezioni contribuiscono a chiarire una cosa essenziale. Abbiamo già visto come l'Umanesimo sia il contrassegno della storia e della convivenza europea, che non rappresentano affatto una generale condizione umana. Una antropologia filosofica, che si rivolga solo alla creatura "uomo", non ha minimamente bisogno di occuparsi

dell'Umanesimo. Se l'Umanesimo, nel senso dell'Illuminismo, deve comprendere ciò che è comune a Confucio e a Socrate, allora ciò non ha niente a che fare con l'unico Umanesimo dell'Occidente, che è – per parlare sociologicamente – “legato alla posizione”. È l'espressione necessaria della situazione, unica nel quadro della storia universale, dalla quale è nata la cultura occidentale. “Il nostro mondo europeo, dice Ernst Troeltsch, non si fonda sulla ricezione o sul distacco dall'Antichità, ma *fa tutt'uno* con essa in modo continuato e nello stesso tempo consapevole. L'universo europeo è costituito da Antichità e modernità; dal mondo antico che attraversa per intero tutti gli stadi, dalla fase primitiva fino all'eccesso di cultura e all'autodissoluzione; e dal mondo nuovo che inizia con i popoli romano-germanici a partire da Carlo Magno e che ugualmente attraversa gli stadi della sua evoluzione. Ma questi mondi, profondamente separati per senso e storia dello sviluppo, sono talmente spinti uno nell'altro e, consapevoli della loro memoria e continuità storica, fanno talmente tutt'uno, che il mondo moderno, nonostante uno spirito completamente nuovo e originale, in ciascun punto è colmato e condizionato nel modo più intimo dall'Antichità, dalla sua cultura, tradizione, formazione dello stato e del diritto, lingua, filosofia e arte. Solo questo conferisce al mondo europeo la profondità, la pienezza, l'intrico e l'agitazione che gli sono proprie, unitamente alla tendenza, già messa in rilievo, al pensiero storico e all'elaborazione storica di sé. Appunto per tale peculiarità, solamente in questo universo mediterraneo-europeo-atlantico c'è forse l'intero pensiero dello sviluppo stesso”.

È merito della ricerca storica, è un risultato dello storicismo correttamente inteso se siamo oggi in grado di capire ed esprimere questo stato di fatto. Sappiamo oggi che non c'è una cultura unitaria dell'umanità, bensì una presenza contemporanea e un susseguirsi di autonome sfere culturali, che *forse* in un futuro lontano potranno unirsi in una sorta di livellamento; che la nostra cultura non deve presumere di coincidere con l'idea di tutta la cultura. Abbiamo superato il *pregiudizio* europeo, non imponiamo più le nostre norme alle culture dell'India o della Cina, ma questa rinuncia significa una nuova libertà: la libertà verso noi stessi. Quanto più le culture extraeuropee⁴ si destano, tanto più urgentemente, più liberamente e lietamente *noi* possiamo rivendicare il diritto di consolidare nuovamente le forme culturali che ci sono proprie e di *entrare in possesso* di ciò che abbiamo ereditato dai nostri padri. Se i più prossimi dei nostri vicini eurasiatici od orientali, i russi per esempio o i turchi, dovessero avvertire il bisogno (come una volta

⁴ Naturalmente dell'Europa fa parte, come territorio annesso, anche l'America.

gli arabi) di *integrarsi* con la nostra cultura, noi siamo tanto più obbligati a coniare in modo nuovo e puro l'idea dell'Occidente, affinché l'Oriente ne segua il modello.

Il popolo di Israele è in questo come in tutti gli altri aspetti un caso particolare. L'Ebraismo è per il Cristianesimo venerata materia di creazione e di *Bildung*. Si è fuso con lo spirito cristiano e antico nella Bibbia, cioè, filologicamente parlando, nella Settanta e nella Vulgata. Questa fusione designa forse il rapporto essenziale, voluto da una forza superiore, fra l'Ebraismo e l'idea dell'Occidente. Patrono letterario e attivo certificatore di portata universale di tale fusione è stato san Girolamo, di cui la chiesa nel 1920 ha potuto celebrare i 1500 anni.

Ma greci e romani non avevano nessun Umanesimo? Per quel che riguarda i greci, la risposta è stringata: non potevano averne nessuno, poiché il loro compito e lavoro era quello di *fondarlo*. Sono i creatori del nostro mondo spirituale. Certo anche loro sono cresciuti fra popoli più antichi. I sacerdoti d'Egitto consideravano i Greci dei bambini. I misteri di Sais erano più forti di quelli di Eleusi. Il mondo antico in declino tornò a prendersi benedizioni e divinità dalla terra del Nilo. Ma la religione non è mai stata il lato forte dei Greci. Tutto ciò che è *umano* invece lo hanno inventato per i loro successori regolandolo attraverso la forma. Da Omero deriva tutta la nostra poesia, da Platone la nostra sapienza, da Aristotele la nostra scienza, da Plotino la nostra mistica. Non costruiamo più obelischi e piramidi; ma le colonne e la trabeazione dei templi greci sono ancora forme basilari del nostro costruire. Gli dèi egizi con la testa d'uccello ci rivolgono sguardi estranei. Ma gli dèi della Grecia, a cominciare dal goffissimo Apollo arcaico, incarnano ancora per noi il canone della bella forma umana. Dobbiamo ai greci le norme e le misure dei sensi come dello spirito.

Ma la nostra relazione con i greci è stata negoziata mille volte. Un Umanesimo senza mediazione per diretto contatto con la Grecia lo hanno avuto solo i romani.⁵ Un motivo in più per imparare da loro e per rifiutare lo stolto disprezzo dei romani da parte di alcuni filoelleni. Qui dovrebbe trovare posto una lode di Roma. Ma poche parole non bastano neppure per un degno cenno alla grandiosa materia. Possiamo solo per un momento interrompere il nostro viaggio e in silenzio posare l'occhio e lo spirito sull'immagine della città eterna. Un Umanesimo, che non è capace di accettare

⁵ Il dato storico è più complicato. L'incontro della superiorità spirituale della Grecia con la superiorità politica di Roma cagiona dalla metà del III secolo a.c. un intenso lavoro di mediazione e confronto. Esso genera l'Umanesimo come forma della cultura greco-romana, la cui conclusione è rappresentata da Cicerone.

pienamente Roma, si volatilizza in semplici riflessi. Le tombe degli Scipioni e le catacombe, i palazzi degli imperatori e le basiliche, i luoghi di culto dei pitagorici e la *cathedra Petri*, Virgilio e Augusto, Michelangelo e Bernini: - l'interezza di due millenni deve riempire la nostra idea di Roma e giungere nel nostro Umanesimo. Solo allora esso sarà sufficientemente vasto e solido da plasmare anche il futuro.

Se con Troeltsch si riconosce la distintiva particolarità storica dell'europeismo nella continuità del nostro mondo moderno con l'antico e se da ciò si deduce la sua tendenza al pensiero storico e alla "elaborazione storica di sé", ne consegue allora che non è mai sufficientemente intensa la cura rivolta alla continuità storica, sempre rinnovata, con il mondo antico. Essa significa, come abbiamo visto, un "incontro con se stessi". Quando un occidentale moderno si pone in relazione con il mondo antico in qualunque momento storico, questo processo ha in sé molto di più e molto altro rispetto al semplice studio storico (per esempio della cultura dei Maya): e cioè ritorno all'origine, immersione guaritrice e fortificante nelle fonti dalle quali è sgorgata la nostra vita. L'affermazione e il recupero di sé diventa persino un rito spirituale per la nostra umanità occidentale. Solo se ciò viene compreso in tutta la sua intera pienezza e profondità, l'Umanesimo può essere motivato come idea della *Bildung*.

A partire da tale punto di vista si risolvono tutti gli pseudoconflitti della cultura moderna e specialmente della cultura tedesca inerente allo spirito e alla *Bildung*, per esempio la controversia tra concezione classicistica e storica della grecità oppure tra culto del Rinascimento e idea gotica o infine tra "*Deutschkunde*" e obiettivi della *Bildung* ginnasiale. I rappresentanti di questi tipi di *Bildung* in apparenza contrastanti sono in realtà fratelli e compagni, e non si comprendono perché ciascuno vede solo una parte dell'insieme che è comune a tutti loro. Il fatto che li separino lotte e scontri, dimostra solo che si sono allontanati troppo dall'origine comune per poterla scorgere ancora.

Con ciò tocchiamo un nuovo aspetto essenziale dell'Umanesimo. Mi riferisco, se posso usare un'espressione semplificatoria, alla *biologia della tradizione*. Con ciò intendo quanto segue: la nostra tradizione umanistica, come ogni altra, nel corso del tempo subisce un inevitabile e progressivo logoramento. Dopo l'amante viene lo studioso universale, poi lo specialista, infine distratta routine e distratta opposizione, quando non fanatica volontà di annientamento. Ma in questo momento storico il ciclo ricomincia di nuovo. L'amante scopre forme amate sotto le macerie. Lo studioso determina il loro valore nella tradizione sepolta. La nuova - antica - conoscenza viene presentata in modo divulgativo e infine privata dell'anima nelle scuole, rifiutata per partito preso. E così il

ciclo può rinnovarsi sempre di nuovo. Dobbiamo allora imparare in questa tarda ora del giorno che tra rinascita e restaurazione, e tra questa e la negazione si snoda una curva regolare, sempre identica. Dobbiamo arguirne per la nostra situazione attuale di essere arrivati nel punto più basso della negazione e di essere pertanto in risalita verso una nuova restaurazione. In base a questa morfologia la libera, entusiastica adesione all'Umanesimo rappresenterebbe oggi una importantissima sfida del tempo, proprio in quanto sarebbe la più impopolare.

Vorrei prevenire già qui un argomento che oggi nel dibattito su queste cose emerge subito. Si tratta della frequente asserzione per cui l'idea umanistica non sarebbe compatibile con le sfide sociali e spirituali del presente. Anche i difensori dell'Umanesimo spesso lo riconoscono, almeno entro certi limiti, e da ciò concludono che l'idea umanistica debba adeguarsi alla situazione odierna in un modo o nell'altro, che debba trovare una nuova forma per manifestarsi.

Considero questa problematica del tutto fuorviante. È ovvio che l'Umanesimo del Novecento sarà completamente diverso da quello del XIX secolo. Ciò finora è valso, come abbiamo visto, per ogni secolo umanistico dell'ultimo millennio. Ma questa nuova forma deve costituirsi spontaneamente e non deve essere ostacolata da un programma. Poi vale quanto segue: una idea può destarsi a nuova vita solo quando viene contemplata e amata in totale purezza. Quando invece si crede di doverla rendere gradita attraverso concessioni al cosiddetto spirito del tempo, non solo non la si salva, ma addirittura la si compromette. L'Umanesimo si rinnoverà non con le discussioni accademiche, né con i programmi pedagogici. Questo rinnovamento può venire solo da una fortissima concentrazione e dall'intensità creativa della *vita*. Il nuovo Umanesimo dovrà significare non solo spiritualità, ma anche sensibilità. Lo dovranno sostenere arte e poesia, teatro e spettacolo, bellezza amata, non precisione erudita. Spero che da queste sfere *penetri* nelle università, tuttavia dovrà *nascere* lontano da loro.

A questo punto delle nostre riflessioni mi sembra opportuno mostrare con un concreto esempio come l'Umanesimo possa rinnovarsi nell'Europa del dopoguerra. Scelgo un esempio che potrebbe essere tanto più istruttivo in quanto proviene da una singolare situazione concreta e da un ambiente a noi estraneo.

Nell'estate 1920 i filosofi *M. Gerschenson* e *W. Iwanow* vivevano nella residenza "Per lavoratori della scienza e della letteratura" di Mosca. Ciascuno abitava a un'estremità dell'edificio. Da un angolo all'altro si scambiarono dodici lettere su problemi di filosofia

della storia.⁶ Questo carteggio è, a me sembra, la cosa più importante che sia stata detta dopo Nietzsche sull'Umanesimo. Gerschenson rappresenta il punto di vista di un'anarchica ostilità alla cultura:

“tutte le conquiste spirituali dell'umanità, tutta la ricchezza di idee, conoscenze e valori raccolta e consolidata nel corso dei secoli mi risultano ultimamente fastidiose, come un giogo molesto, come abiti troppo pesanti, troppo caldi. Già da tanto questo sentimento mi offuscava talvolta l'anima, ma non a lungo; adesso è diventato costante. A me sembra: quale grande fortuna sarebbe gettarsi nel Lete per lavare via dall'anima senza che lasci traccia il ricordo di tutte le religioni e i sistemi filosofici, di tutte le conoscenze, le arti e la poesia; nudo, come il primo uomo, mettere piede sulla riva – nudo, leggero e lieto, libero, alzare le braccia nude al cielo e del passato conservare solo una cosa nella memoria: il fastidio e il caldo soffocante di quei vestiti e la leggerezza di non averli addosso. Perché questo sentimento si sia rafforzato in me, non lo so”. La risposta di Iwanow contiene il seguente passo significativo: “quella disposizione spirituale, che attualmente La sovrasta così tormentosamente – l'acuito sentimento della smisurata pesantezza dell'eredità culturale che grava su di noi – nasce fundamentalmente dall'esperienza della cultura non come un tesoro vivo di doni, bensì come un sistema di finissime costrizioni. Ciò non è sorprendente, se la cultura appunto aspirasse a diventare un sistema costrittivo. Per me invece essa è una scala verso l'Eros e una gerarchia della venerazione”. Gerschenson però da vero rousseauiano esige il primitivismo: “darei tutte le conoscenze e le riflessioni che ho trovato nei libri e inoltre anche quelle che ho saputo elaborare per la gioia di ottenere dalla mia personalissima esperienza un unico sapere originario, del tutto semplice, fresco come un mattino d'estate”.

La discussione si approfondisce nel momento in cui Iwanow supera il semplice ideale di cultura e introduce la trascendenza dell'assoluto. “L'uomo che crede in dio non sarà per niente disposto a riconoscere la propria fede come una parte della cultura; al contrario l'uomo sottomesso alla cultura considererà inevitabilmente la fede come un fenomeno culturale, comunque egli ne qualifichi più dettagliatamente la natura – se come idea trasmessa in eredità e psicologismo storicamente condizionato, oppure come metafisica e poesia, oppure come molla sociomorfica e valore morale... Pertanto: è la fede nell'assoluto (e l'assoluto non è cultura) a determinare la nostra libertà interiore (che è la vera vita) o il nostro assoggettamento interiore attraverso la cultura, la quale in linea di

⁶ Pubblicato nella rivista “Die Kreatur”, anno I, numero 2 (1926).

principio è ormai da lungo tempo senza dio per il fatto di avere chiuso l'uomo in se stesso (come Kant ha definitivamente proclamato). Solo attraverso la fede – cioè attraverso la fondamentale rinuncia al peccato originale della cultura – viene superata la 'seduzione' da Lei così intensamente avvertita. Ma il peccato originale non verrà sradicato da una distruzione superficiale delle sue tracce e manifestazioni esteriori. Disimparare la lettura e la scrittura e (per dirla con Platone) cacciare le muse – sarebbe solo un palliativo: i segni della scrittura rifletteranno di nuovo la stessa invariabile disposizione spirituale dei prigionieri incatenati alla roccia della caverna platonica. Il sogno di Rousseau è derivato dalla mancanza di fede. Al contrario vivere in dio significa non vivere più solamente nella cultura umana (che è relativa), ma proiettarsi oltre nella libertà con una parte della propria natura”.

I due amici non riuscirono a mettersi d'accordo. Ma Iwanow sviluppa l'idea umanistica in un modo che costituisce per noi il chiarimento decisivo *tout court*. Pertanto mi si permetta di citare ancora un'ultima sua notazione: “la cultura stessa, nel suo vero senso, non la vedo affatto come una superficie, o una pianura coperta di macerie o un campo seminato di ossa. Ha in sé invece qualcosa di veramente santificato: è la memoria non solo della forma terrena ed esteriore dei padri, ma anche delle benedizioni da loro ottenute. Una memoria viva, eterna, che non muore in quelli che diventano partecipi di queste benedizioni! Poiché furono date dai padri ai loro più lontani discendenti, e non svanirà neanche uno iota dei segni, un tempo nuovi, impressi nelle tavole dell'*unico* spirito umano. In questo senso la cultura non è solo monumentale, bensì anche iniziatrice nello spirito. Poiché la memoria, suprema regina della cultura, rende i suoi veri servitori partecipi delle 'iniziazioni' dei padri e rinnovandole in loro concede la forza di nuovi inizi, di nuovi preludi. La memoria è un principio dinamico; l'oblio è stanchezza e interruzione del movimento, decadenza e ritorno a uno stato di relativa inerzia. Come Nietzsche, vogliamo essere vigili e fare attenzione di non avere in noi stessi i veleni del declino, del contagio, della 'decadenza'. Che cos'è '*décadence*'? Il sentimento di un finissimo legame organico con la tradizione monumentale di una elevata cultura del passato insieme alla consapevolezza opprimente e orgogliosa di essere gli ultimi nella sua serie. In altre parole: una memoria morta, che ha perso il suo carattere iniziatore e non ci dà più nessuna partecipazione alle iniziazioni dei padri e nessun impulso a una essenziale iniziativa, e la cognizione che le profezie sono ammutolite, come anche il decadente Plutarco intitolò uno dei suoi lavori (*Il tramonto degli oracoli*)”.

Ampi settori nella Germania di oggi sarebbero in sintonia con Gerschenson contro Iwanow. Ma se l'apologia dell'Umanesimo era ancora possibile nella Russia bolscevica, allo stesso modo non dovrebbe essere impossibile nella Germania di oggi. Nasce infatti dalla medesima situazione: dal tormento. "Ogni idea", dice Hofmannsthal, "si realizza attraverso il suo contrario: regalità nell'oppressione, si tratti di Federico II o di Luigi XVI; e ora violenza spirituale tramite il proliferare della materia militare, tecnica, economica".

Questa coscienza che lo spirito ha di sé deve a ogni modo – lo impariamo da Iwanow – calarsi fino alle profondità più intime. Nel suo riflesso sociale lo spirito appare come intelletto, nella sua profondità assoluta invece è pneuma. Il pericolo che minaccia lo spirito nel mondo di oggi può essere trattato sociologicamente come insicurezza nell'esistenza degli intellettuali. Ma in realtà si basa sul fatto che l'uomo pneumatico è scomparso dalle nostre istituzioni.

La difesa dello spirito nella Germania odierna rimane pertanto così debole, poiché in genere continua a fondarsi su un concetto vuoto di cultura. Le idee di Platone diventarono in Kant doveri, nei postkantiani valori. L'esile schema di un "regno dei valori" a sé stante, ma da realizzare solo nell'infinito processo storico, venne allora riconosciuto come "cultura" e così drasticamente indebolito. Per una idea si può vivere, per un dio si può morire, per la cultura non si può vivere né morire. Il "culturalismo" (prendo a prestito l'espressione di José Ortega) della filosofia moderna, che, almeno in Germania, voleva essere in primo luogo filosofia della cultura, non ha giovato alla causa dello spirito e ha solo smorzato la sua luce. La cultura è quintessenza di fatti storici o ideale di forme di vita esteticamente regolate. Se però la si ipostatizza a valore massimo, si produce una nebbia nella quale non si fanno più riconoscere né cose umane né divine. Il culturalismo è la falsa dottrina dell'immanenza della cultura.

Per questo motivo anche l'Umanesimo è custodito male in una semplice ideologia della cultura. Essa non potrà mai conferirgli forza stimolante. Vi è un senso profondo nel fatto che l'apologeta russo dell'Umanesimo, che abbiamo ascoltato, conduca il suo ragionamento fino ai misteri e alla rivelazione divina; vi è la fede che l'uomo senza dèi o senza dio non possa essere uomo in senso pieno; che le cose celesti e quelle terrene formino un legame inscindibile.

Questa fede va ancora *considerata* e inclusa come una prospettiva aperta verso l'alto, quando si discute l'idea dell'Umanesimo. È una fede specificamente religiosa, ma per questo non ancora cristiana. Goethe esprime un tale Umanesimo religioso: "con le molteplici direzioni della mia natura, non mi può bastare Un solo modo di pensare; come

poeta e pensatore sono politeista, panteista invece come scienziato, e l'una cosa così risolutamente come l'altra. Se ho bisogno di un dio per la mia personalità come uomo morale, vi si è già provveduto. Le cose celesti e terrene sono un regno così vasto che lo possono afferrare solo gli organi di tutte le creature insieme”.

Il legame tra Umanesimo e fede religiosa si è manifestato storicamente in cento forme diverse. Lo troviamo in Girolamo e in Agostino,⁷ in Abelardo e in Erasmo, in Montaigne e in Francesco di Sales, in Fénelon e in Goethe; infine nella sua ultima delicata manifestazione, in Walter Pater. Nel Rinascimento sono certo esistite varietà liberali e scettiche dell'Umanesimo, ma hanno sempre trovato l'aggancio con la chiesa e le forze religiose. Solo nel XIX secolo appare in alcuni momenti un Umanesimo consapevolmente agnostico o materialistico. Ma sono i prodotti dello sfacelo. È l'Umanesimo della decadenza. Anche il paganesimo del Rinascimento, anche il neopaganesimo di Goethe restano ancora *all'interno* della tensione, che da Agostino e Girolamo forma la sintesi culturale antica e cristiana, romano-germanica dell'uropeismo. Questa tensione risale al nuovo testamento, alla filosofia paolina della storia, che se conosce la fede cristiana come “stoltezza per i pagani”, accoglie tuttavia il concetto greco di umanità per innalzarlo alla sfera del divino.⁸ È una tensione che può risolversi in intimissima fusione, ma anche trasformarsi in dolorosa ostilità. Qualcosa non funziona dove essa non è più percepita.

E a ogni modo provare a farvi cenno era qui del tutto appropriato. L'Umanesimo non potrà mai prendere una decisione su queste cose a partire da se stesso. Deve infatti lasciare aperta verso l'alto la prospettiva teologica e verso il basso quella antropologica. Può presagire i limiti dell'umanità: – ma non riesce a superarli. Detto fenomenologicamente: “anche l'idea ‘umanistica’ di un *Bildung*-sapere – e Goethe ne è stato la più elevata incarnazione in Germania – deve da parte sua ancora sottomettersi all'idea del sapere redentivo e mirare a esserne strumento. Poiché tutto il sapere è in sostanza della divinità e per la divinità” (Scheler).

Forse si deve essere un cristiano russo, cioè un erede di Bisanzio, per accogliere nell'Umanesimo, come Iwanow, l'idea di antiche benedizioni misteriche. Ma poiché tutto

⁷ “La teologia dei grandi monaci – Girolamo e Agostino, Basilio e Gregorio – era già una teologia umanistica di collegamento fra l'antica eloquenza e l'interiorità cristiana e fra l'antica erudizione e l'atteggiamento cristiano riguardo alla vita. Così essa ridivenne in seguito il modello e l'autorità protettiva per gli umanisti di orientamento religioso del XV e XVI secolo”. Troeltsch.

⁸ *Benignitas et humanitas Salvatoris nostri* (Lettera a Tito, 3,4). L'originale greco ha per *humanitas* “*philanthropia*”. La corrispondenza tra le due “parole di traduzione” è di norma strettamente osservata. Cfr. Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana* (1931), p. 2, n. 3.

ciò che qui dico nasce dal bisogno di dare e restituire all'Umanesimo la massima pienezza di significato di cui è capace, vorrei soffermarmi ancora un poco sull'idea di iniziazione. L'eterno fondamento di tutti i culti misterici sta nel fatto che le forme stabilite dalla natura e gli stadi della vita umana sembrano racchiudere un senso, che è accessibile non attraverso l'ordinamento o la ricerca, ma solo attraverso il simbolo e la consacrazione. Questo vale per la nascita, in cui l'uno si forma dai due; per la separazione metafisica e l'unione erotica dei sessi; per la maturazione e l'invecchiamento, che sono un'ascesa dell'anima nel declino del corpo; per la morte come passaggio nell'altro mondo. Queste circostanze rappresentano tutte il confine in cui uno stato trascende in un altro. Sono tutte forme della mutazione, ma di una mutazione che, almeno per una parte considerevole, si svolge ancora all'interno dell'esistenza umana. Comprendere tali mutazioni nella loro simbologia e trasfigurare il comandamento della natura con lucidità di spirito – ciò esige la nostra coscienza più profonda e la nostra più alta umanità. Qui, se mai da qualche parte, è l'ambito nel quale Umanesimo e iniziazione si cercano; nel quale deve dimostrarsi “*come l'uom s'eterna*”. Qui si presagisce la sintonia tra vita e spirito. Siamo qui in una regione che non si lascia chiarire ulteriormente; della quale in ogni caso possiamo dire che Novalis e Giordano – e dunque tutti i loro discepoli – vi si incontrano.

A una iniziazione umanistica mirava Novalis, quando scrisse a Friedrich Schlegel: “tu sei per me il gran sacerdote di Eleusi”. L'immaginifica rappresentazione di benedizioni della vita, che probabilmente assorbì in una delle associazioni segrete rinascimentali di ispirazione mistica ed estetica, è la chiave del segreto di Giordano.⁹ Per questo egli ama rappresentare la tipologia delle tre età (che nello stesso tempo corrispondono a tre gradi della purificazione) oppure i motivi di una utopia della natura di tono spiccatamente erotico-idillico. La figura di Giordano rappresenta l'impareggiabile fusione di altissima arte e un senso della vita elevato umanisticamente, approfondito attraverso il simbolismo di una gioiosa religiosità dei misteri. Forse è destino che un giorno l'Umanesimo torni a divampare in associazioni esoteriche. Qui sono celati segreti, la cui forma storica può ancora essere decifrata solo scrutando fra le macerie. Erano però ancora noti nel secolo del cosiddetto “Illuminismo”. Sono la chiave di un aspetto essenziale di Goethe. E possiamo ricordare qui che il suo poema epico rosacrociano *I segreti* orbita intorno alla forma dell'umano sacro e sapiente.

⁹ Cfr. G. Hartlaub, *Giordanoes Geheimnis*, 1925.

Iniziazione e iniziativa – la parola dei culti misterici e quella del diritto pubblico¹⁰ – risalgono alla medesima radice latina, che significa inizio e ingresso. L’umanista e mistico russo, di cui seguiamo il pensiero, è pertanto ben autorizzato a ricordarsi di questa origine comune e a dedurre che la tradizione umanistica, nella quale ci troviamo, deve essere non solo un monumento della memoria, ma anche la norma di un nuovo inizio e di un nuovo esordio.

Ecco l’ultimo punto di vista che vorrei sottoporre ai lettori del mio scritto. Una memoria custodita, che nello stesso tempo sprigiona un nuovo inizio – questa mi sembra essere l’unica possibile giustificazione di un atteggiamento culturale insieme conservativo e liberale. È oggi normale contrapporre al principio conservativo quello rivoluzionario. Vi scorgo solamente confusione di idee. Custodire senza creare cose nuove è tanto sterile quanto il puro e semplice rovesciamento dello stato di fatto. Come morte e rigenerazione sono la legge dell’organismo, così conservazione e rinnovamento devono essere quella dell’ordinamento statale, ma anche quella di tutti gli ordinamenti, istituti e atteggiamenti spirituali. Il momento dell’iniziativa deve essere contenuto nel principio conservativo.

Forse al lettore può sembrare che le nostre considerazioni storiche e le nostre prospettive spirituali ci abbiano ricondotto, nel chiuso di un *circulus vitiosus*, al punto dal quale eravamo partiti, e che la forma dell’Umanesimo minacci di liquefarsi di nuovo nell’incomprensibile sotto il nostro sguardo. Ha senso, si potrebbe domandare, subordinare a una idea astratta le forme storiche, infinitamente varie, qui sfiorate? Così facendo si contribuisce alla previsione e alla costruzione del futuro? Risponderei:

La riflessione storica mostra che finora la storia occidentale e perciò tedesca si è ripetutamente dovuta confrontare con il retaggio spirituale dell’Antichità. Certo ci sono stati tempi in cui questo alto bene si è offuscato. Ma ogni volta è uscito nuovo e splendente da una simile notte.

Viviamo adesso in questa notte oscura. La mia non è una frase retorica, neppure un’immagine poetica gratuita, ma definisce una situazione concreta, da cui risultano confini molto determinati, ma anche possibilità e norme altrettanto determinate. Poiché proprio quando, come intende Spengler, si dimostrasse con scientificità che incombe il tramonto dell’Occidente – proprio nell’ambito di tale ipotesi di decadenza sarebbe una politica non solo possibile ma indispensabile. Già una volta l’Europa ha vissuto “secoli

¹⁰ Poiché iniziativa è in primo luogo e in sostanza un concetto della legislazione.

bui”: dalle migrazioni dei popoli fino alla vigilia delle crociate.¹¹ Nell’uso inglese questa epoca, “*The dark ages*”, viene separata dall’Alto Medioevo. Gli orrori familiari dei Merovingi, la decadenza del latino, la diminuzione dell’acume spirituale, la sensazione di un invecchiamento senza speranza sono contrassegni di questo tempo e come tali sono stati espressi e deplorati da rinomati spiriti dell’epoca. In seguito si è poi visto che questa epoca negativa rappresentava l’incubazione di una nuova nascita e di un altissimo splendore. Il senatore patrizio Cassiodoro (480-570) vide a quel tempo imperversare sotto i suoi occhi le incursioni dei Goti e dei Vandali. Dagli onori delle cariche pubbliche fuggì nel chiostro, dall’alta politica nella contemplazione. Ma stabili che i suoi monaci copiassero gli autori antichi, ritenendo che la pienezza della sapienza profana conducesse a una comprensione più profonda della dottrina sacra. A lui dobbiamo che ci sia stato tramandato almeno qualcosa della letteratura antica. Poiché la sua concezione fece, nel senso più letterale, scuola, e senza di lui tutti i monaci copisti del Medioevo non sarebbero stati possibili. “*Vivarium*”, così aveva chiamato il suo monastero. In questo *Vivarium* le sentenze dell’Antichità hanno prolungato la loro vita attraverso l’inverno dei secoli bui, per dispiegarla di nuovo in tempi migliori. In esso viveva qualcosa dello spirito di quel Giustino samaritano che affrontò il martirio a Roma nell’anno 165 della nostra era, che da filosofo pagano divenne teologo della rivelazione e che ci lasciò una dichiarazione veramente cristiano-universale e nello stesso tempo umanistica: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν.

Dai secoli bui spiccano le figure di alcuni uomini, i quali devono essere cari e preziosi ugualmente al Cristianesimo e all’Umanesimo. Sono Ambrogio e Agostino, Boezio e Gregorio, lo spagnolo Prudenzio e il poeta della Mosella Ausonio – e molti altri. Sono tutti fedeli custodi e allo stesso tempo fondatori di un nuovo periodo aureo, che ha legato nello spirito e nell’amore cristiano l’umanità antica e il carattere nazionale del nuovo divenire.

Mi si comprenda bene: nessuna epoca si ripete; nessuna può sostituire la ricerca del proprio percorso attraverso l’imitazione del passato. Certo però ogni epoca può *orientare* se stessa sulla scorta delle precedenti. Può *illuminare* la congiuntura del suo presente alla luce dell’analogia. Se pertanto è vero che prima di noi ci sono secoli bui e successivi luminosi rinascimenti, ne consegue che l’Umanesimo di oggi non può

¹¹ In realtà possono chiamarsi “bui” solo il VII e l’VIII secolo. Con Carlo Magno comincia la serie delle rinascite.

riallacciarsi né all'Antichità né al Rinascimento; che piuttosto deve riallacciarsi al Medioevo. Il nuovo Umanesimo cioè, detto in modo chiaro e concreto, dovrà essere non classicismo ed entusiasmo per il Rinascimento, ma medievalismo e atteggiamento di restaurazione. Non *reformatio*, ma *informatio*. L'eredità greca – fino a nuovo ordine e con tutte le riserve – è morta. *Graeca non leguntur* vale oggi come mille anni fa. Le velleità di un nuovo ellenismo non hanno dunque oggi nessuna prospettiva. L'eredità latina è morta per metà o per tre quarti, ma non ancora del tutto. Su di essa pertanto deve innestarsi la nuova volontà e fede umanistica. L'Umanesimo è oggi così oppresso che deve concentrare se stesso e solo da lì può aspettarsi un rinnovamento. Non Pindaro o Sofocle, ma gli illustri fondatori del nostro Occidente da Agostino fino a Dante possono offrirci le forze di cui oggi abbiamo estremo bisogno. Questa è la forma nella quale oggi si devono realizzare l'incontro di sé e la coscienza di sé intesi in chiave umanistica.¹²

Una tale prospettiva può liberare forze creative. Può forse svegliare in alcune giovani persone una *gioia* umanistica. Potrebbe fondare un'*opera* comune, e nella peggiore delle ipotesi può dare all'uomo umanistico quella *pacatezza*, che i versi di Grillparzer esprimono così bene:

Se il mio tempo mi vuole contrastare,
tranquillamente lascio che accada.
Vengo da altri tempi
e spero in altri di andare.

In questa pacatezza riposa la forza dell'Umanesimo. È una forza della fede, che i nemici non gli possono togliere.

L'Umanesimo ha *sempre* avuto nemici. Il suo nemico più insigne è il fervore religioso-profetico, di cui Savonarola è grandiosa incarnazione. Questa ostilità – considerevole – oggi è la meno temibile. Molto più tenace è la vita di un altro oppositore: quella del gretto o filisteo. Ah, è una vecchia conoscenza! Egli sembra accompagnare le strade dello spirito tedesco attraverso tutti i secoli. “È facile per noi, così leggiamo in

¹² In America lo si è riconosciuto subito dopo la guerra mondiale. Nel 1920 sono cominciati i lavori preliminari, nel 1925 è stata fondata *The mediaeval Academy of America*. Dal 1926 pubblica la pregevole rivista “*Speculum*”. “*Speculum*”, così vi si legge, “*this mirror to which we find it appropriate to give a latin name, suggests the multitudinous mirrors in which the people of the Middle Ages liked to gaze at themselves and other folk – mirrors of history and doctrine and morals, mirrors of princes and lovers and fools. We intend no conscious follies, but we recognize satire, humor, and the joy of life as part of our aim. Art and beauty and poetry are a portion of our mediaeval heritage*” (E. K. Rand). Questo è una vera *forma mentis* umanistica. Se rivive a Harvard, potrebbe destarsi anche nei paesi europei.

Hofmannsthal, intuire al primo sguardo la rozza stupidità di un'epoca sopravvissuta in vecchi documenti, che allora però erano uno strumento del 'tempo' in cui erano immersi; e un disgusto repentino ci impone di allontanare di nuovo lo sguardo. Come ci sentiamo però quando nel viavai del presente di colpo apriamo gli occhi e poco alla volta iniziamo a vedere e scorgiamo la medesima inconcepibile insulsaggine, sciocca nullità e indicibile sbadataggine, appunto la completa identità dei nostri filistei spirituali con gli zoticoni del XVIII secolo, quelli prima del '48 oppure quelli istruiti e ignoranti e il tutto sembra circondarci come nauseabonde acque stagnanti, una palude immortale, che nessuno prosciugherà mai!". Questo filisteismo piccolo borghese o zotico attraversa tempi, ceti e classi. Non è solo l'habitus di anziani borghesi appagati. Può anche trovare nelle giovani generazioni dell'umanità socialista un terreno propizio e rinvigorente. Può esaltare tutto ciò che è tedesco ma anche essere cosmopolita, presentarsi pastorale ma anche sedizioso. È solito annodare un legame assai stretto con il risentimento di ogni genere. Il risentimento di una consapevole o inconsapevole ideologia degli oppressi è il più recente e pertanto il più potente nemico dell'Umanesimo. Ne percepisce infatti l'appartenenza ai liberi e agli audaci.

Noi umanisti siamo dunque circondati da avversari manifesti e nascosti. E il loro numero cresce a dismisura con la massa degli indifferenti e degli indolenti. Proprio alla fine di questo esame dobbiamo riflettere sulla nostra situazione. È la situazione *politica* dell'Umanesimo. Prescindiamo allora da *quella* ostilità contro l'Umanesimo originata da rozzezza o risentimento, da grettezza o ipocrisia. Dimentichiamo tutto ciò e teniamo d'occhio solo *quella* avversione che nasce da motivi ideali, di natura sia religiosa, sia filantropica sia etica: anche in questo caso dobbiamo dichiararle battaglia, una cavalleresca battaglia. Anche in questo caso, e proprio in questo caso! Poiché vi si mette alla prova nel modo più alto e limpido la forza della nostra volontà e fede umanistica. Che solo a questa altezza infatti risultano chiarite definitivamente.

Solo a partire da qui la rassegna dei nemici acquista il suo senso, perde l'ultima apparenza di presunzione e acquista dignità. L'uomo si vincola totalmente solo a quell'idea per cui è disposto a lottare. Da Grillparzer abbiamo udito e fatta nostra la sapienza della pacata fiducia. Ma dobbiamo perorare la nostra causa anche nel mondo, "anche se il mondo fosse in mano al diavolo!". Significherebbe scoraggiarsi, se volessimo rinunciare al battagliero "ci ho provato!" del cavaliere umanista Ulrich von Hutten.

Questo spirito battagliero nella situazione odierna è, non voglio dire l'unica, ma almeno una forma essenziale dell'iniziativa, che, come abbiamo visto, appartiene

all'azione e alla natura dell'Umanesimo. Nella prassi e tecnica delle più recenti rivoluzioni politiche il principio aristocratico della selezione è giunto a un nuovo significato. Il bolscevismo e il fascismo esaminano chi desidera l'ammissione proprio come un ordine o un'associazione massonica. Anche l'Umanesimo farebbe bene non a corteggiare ma a farsi corteggiare. Deve addensarsi invece di estendersi. Allontani i fiancheggiatori e gli opportunisti, rinunci alla propaganda e alle prediche. Ciascuno cerchi la salvezza dove gli pare. L'Umanesimo può e deve basarsi solo sulla libera adesione di coloro che lo amano.

Coloro che lo amano, lo ameranno *interamente*. Con ciò vorrei accennare a un ulteriore aspetto del chiarimento che, penso, abbiamo raggiunto. Oggi, nel secondo trentennio del XX secolo, può rivivere solo un *Umanesimo totale*: insieme sensibile e spirituale, filologico e poetico, filosofico e artistico, di fede e politico. Se però l'ottusità dei tempi, lo sfavore dei superiori, la rozzezza della plebe ne impediscono la nuova vita nel presente, anche così i dispersi senza nome si cercheranno e agiranno in segreto.

Poiché non vogliono essere esteti decadenti, ma pionieri di un nuovo tempo culturale. Vogliono custodire le benedizioni dei padri e curare i ricordi dei monumenti; nello stesso tempo però trasmetterli a figli e nipoti, come sorgente di energia per un nuovo inizio. *Vitai lampada tradunt.*

Postfazione

Nel terminare questo lavoro sono consapevole che le nostre considerazioni potevano solo sfiorare, ma non sviluppare, la duplice fede nella Germania e nello spirito introdotta nella prefazione. Mi si conceda tuttavia ancora uno sguardo.

La fede salda e tranquilla nella Germania e nella missione tedesca è una forza d'animo che ci deve unire tutti. Proprio per questo non va mescolata a particolari programmi economici o di partito politico. Essa è adesione e fedele promessa al nostro popolo, al suo suolo, alla sua lingua, al suo regno. Solo così può unire e formare una comunità. Deve essere spontaneo riconoscimento, non dottrina riflessa. Deve trascinare con sé, non dividere. Dobbiamo vivere al suo interno, ma non dobbiamo farne un programma intellettuale.

La fede nello spirito al contrario deve dispiegarsi in una dottrina dello spirito. Deve rappresentarsi filosoficamente. Questa dottrina dello spirito può essere solo una metafisica dello spirito. Qui non è possibile neppure farvi cenno. Una delle sue parti principali sarà a ogni modo la dottrina della *creatività* dello spirito. Questo pensiero universale, che si estende a tutti i popoli, ha trovato proprio sul suolo tedesco una potente espressione nell'inno del franco-renano Rabano Mauro *Veni creator spiritus*. Mille anni più tardi un altro franco-renano, Goethe, ha tradotto questo "splendido canto religioso" e lo ha definito un "appello al genio". Sotto questo segno la fede nella Germania e la fede nello spirito possono trovarsi legate e confermate.