

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

---

MÖSER. — *Deutsche Staatskunst und Nationalerziehung: seine Schriften ausgewählt* von P. KLASSEN. — Leipzig, Dieterich, s. a. (16.<sup>o</sup>, pp. LXII-444).

Il Klassen ha il torto d'aver premesso al volume una prefazione fastidiosissima, informata a quella che G. B. Vico chiama la boria delle nazioni: il suo unico risultato, se la si prendesse sul serio, sarebbe quello di farci gettare da parte il volume come avente esclusivo riferimento a problemi esclusivamente tedeschi. Tuttavia il Klassen ha il merito di aver compilato un'ottima raccolta degli scritti del dotto amico del giovane Goethe, utile a noi in quanto la grande edizione degli scritti del Möser ben difficilmente si trova in Italia. Perciò, appena superata l'introduzione ed entrati in rapporto col dotto di Osnabrück, l'impressione si fa gradevole. Invece del contorto tedesco moderno, che simula una coerenza e una profondità che non ha, ci troviamo di fronte allo stile nitido, « arioso », di un contemporaneo dello Herder e del Lessing: a idee largite in copia, a un vigore polemico raro contro la trionfante cultura dell'illuminismo del secolo XVIII; a intuizioni nuove in istoria, legislazione, educazione: a tutto quel complesso di suggestioni che indirizzò le menti al realismo politico e allo storicismo capace di penetrare situazioni da noi remotissime. Pur nella lucidezza settecentesca dello scrittore, avvertiamo il primo soffio del non lontano romanticismo. Comprendiamo anche come si sia giunti a celebrare di frequente il Möser quale demolitore dell'astrattismo settecentesco, propugnatore del realismo, vertice dello storicismo. Ma in ciò si può consentire solo in parte, e riteniamo che convenga vagliare non poche delle tesi sostenute dal Möser, per definire il contributo effettuale di lui nel progresso del pensiero, e quanto invece non sia in lui un astrattismo di diverso genere. Da più di un secolo per criticare l'illuminismo ci siamo rimessi senz'altro alle obiezioni polemiche dei suoi avversari; sarebbe pur tempo di rivedere più accuratamente il processo.

Nel primo scritto del Möser « sul pregio delle ben regolate inclinazioni », il motivo delle passioni alimento di vita, affermato dallo Shaftesbury, ha una notevole amplificazione e sviluppo. La virtù ha bisogno di una materia anteriore a ciò che la costituisce; dev'essere contemplata come fonte di gioia e di vita, sia pure di una gioia di bene, di una « casta voluttà ». Le inclinazioni a determinate opere, a compiti vagheggiati, e a cui si tende con ponderate energie, son ciò che costituiscono e l'eroe e il legislatore; son la sorgente dell'entusiasmo morale, sono in una parola il momento dell'azione, oltre il momento settecentesco dell'intellettualismo. In una temperie d'*Aufklärung* abbiamo quasi *ante litteram* lo spunto della polemica dello Hegel contro la morale kantiana in base

al concetto della totalità che si articola nei suoi momenti: affiora l'etica dell'« immer streben ».

Questa mossa iniziale doveva portare il Möser a conflitto col postulato dell'*Aufklärung*: di una fulminea illuminazione benefica che disperde gl'incubi tenebrosi. Il *prius*, da cui non può prescindere la stessa virtù, esige uno svolgimento, che è svolgimento storico. Si rasenta la teoria vichiana della storia della ragione, anche se su questa posizione il Möser non giunge a sostenersi. Il Möser insiste sulle formazioni morali indipendenti dall'intellettualismo illuministico. E mentre duravano i commentari teologici al terremoto di Lisbona, egli scriveva « intorno ai vantaggi morali dei flagelli generali ». L'uomo, che di fronte ad una catastrofe « si prostra e prega », non gli pare per nulla inferiore all'uomo intellettualmente acuto e sostenitore della settecentesca religione naturale. Gli uomini, che non sanno analizzare le proprie idee, non sono affatto religiosamente inferiori a chi di tale analisi è capace. Si tratta di due procedimenti diversi. Il bambino, che nei primi due anni di propria iniziativa compie spontaneamente i più miracolosi progressi, è lo stesso che poi si addormenta sul sillabario su cui deve imparare analiticamente a compitare. Questa formazione dello spirito sotto impressioni *totali* il Möser la persegue non solo nei bambini, ma nei contadini e nella struttura tutta propria dei pezzenti di Londra; costituiscono forme d'umanità distinte l'una dall'altra al punto che può parer follia il tentare di conguagliarle e giudicarle sotto un unico criterio. Egli perciò non ama la scuola nè i processi di formazione intellettualistici: preferisce la diretta esperienza della vita. È questa la conquista del Möser dal punto di vista storico: la formazione degli spiriti nel loro processo, in una finitezza temporale, contrastante con l'atemporalità incondizionata della *raison*. Sono notevoli le concordanze col contemporaneo Johnson e col più giovane Joseph de Maistre. Eppure questa conquista è più limitata di quanto pare. Queste formazioni storiche egli vorrebbe fermarle, nella funzione che esse ebbero nelle loro prime origini, farne quasi gli schemi di caste e di funzioni rigide. Ha trovato il motivo dell'individualità e ha smarrito la via per risollevarsi all'universalità. Gli manca lo spunto veramente grandioso del Vico: del dispiegamento della ragione dal primo barlume che scuote il « bestione » sino all'età pienamente umana della filosofia e del giure.

A chi non si lasci trascinare dal brio polemico dello scrittore tedesco, appare già in difetto la stessa polemica antirousseauiana nella « Lettera al vicario savoiardo ». In un primo momento assecondiamo idealmente il Möser. Egli invita ironicamente il vicario a distinguere fra la sua religione filosofica, da riservare esotericamente a pochi Emilii ben allevati, e la religione « acroamatica », necessaria alle moltitudini costituite da quel torbido animale che è l'uomo; gli fa presente l'unità fra religione e società civile, e come dalla religione traggano origine i primi presupposti della vita sociale e politica, tema molto consimile a quello vichiano di « nozze, tribunali ed are ». E poi incalza: ravvicina la religione positiva

alle stesse primordiali necessità della vita e della politica; afferma che la religione è la politica di Dio e che, l'onore di Dio è la felicità delle sue creature, sicchè anche ciò che pare la cosa più orrenda, la stessa inquisizione di Spagna, rappresenta un limite al potere dei re: ciò che deve atterrire l'uomo non è la superstizione, ma il legislatore senza freno, il re impenitente. L'uomo è un animale legato dalla sua immaginazione: meglio che abbia questo freno entro di sè, invece d'aver applicato il torcinaso come i cavalli restii. Contro l'escogitazione intellettualistica della religione naturale, ribadisce i vantaggi della religione rivelata per le moltitudini incapaci d'intendere il processo intellettuale con cui la religione naturale pretende accreditarsi; riconosce logico che la religione positiva escluda che possa esservi salute fuori da sè, sostenga la realtà del miracolo, il carattere sacro del sacerdote, le pene eterne per i peccati. Solo escludendo dalla religione ogni processo raziocinativo, si può concedere in essa voce in capitolo a tutti.

E va oltre: ritiene che la religione rivelata soffra danno dalla stessa generica affermazione del vicario savoiano che è bene seguire la religione in cui si è nati solo per la impossibilità di fare la scelta fra tutte le religioni. Fa anche un altro passo: ribadisce che l'intima inclinazione del nostro sentire ci porta alla religione positiva invece che alla religione naturale. Ma, non ostante tutte queste battute polemiche, non risorge il vigore della fede positiva.

Tutti questi sviluppi portano, senza dubbio, ad una più equanime valutazione delle situazioni storiche, scoprono i punti deboli dell'architettata religione naturale, e gli inconvenienti in cui fatalmente doveva incorrere il secolo dei lumi. Ma val sempre il detto che *adducere inconveniens non est solvere argumentum*. In realtà, Gian Giacomo esprimeva un grande ideale umano, che esorbitava dagli stessi schemi della religione naturale; bandiva il libero sviluppo umano, ne creava il mito nello stato di natura, ne sognava la restaurazione nel contratto sociale, ne voleva il coronamento in un libero culto. In questo ideale avviava una cultura presente e viva del secolo, che aveva creato la sua scienza, e misurato i cieli, e maturato un diritto nuovo. Il Möser non rappresentava nulla di tutto ciò. Il celebrare i vantaggi delle religioni positive nel processo della storia umana non equivale affatto al restaurarle e al perpetuarne la funzione. La religione si compie in un atto di fede che non si ripristina con argomentazioni nè di apologetica nè di controversia, nè di storia, anche se l'inconveniente rimproverato al secolo dei lumi è realissimo, e a noi posteri si raffigura nell'odiosa figura del Robespierre, che si leva dietro quella di Gian Giacomo. Per le istituzioni vale ciò che vale per gli individui. Il compito che gli individui assolvono e l'utilità loro nel mondo non impedisce che sian mortali, e che il padre possa mancare anche quando i figli han bisogno di lui, e, peggio, i figli dinanzi agli occhi dei padri. Così pure per una religione positiva: essa può venir meno e lasciare un vuoto nell'economia della

vita sociale, pel semplice fatto che le son venute meno le forze vitali. Nel '700 la religione positiva era contestata da una nuova visione del mondo, da nuovi ideali contrari alla fede dei padri: era impossibile vedere il mondo sotto la vecchia prospettiva. Certamente si sentiva un difetto per il momento non colmabile. Ma nessuna religione mai sorge nello stretto ambito e con la identica funzione della religione che tramonta, e mai ne assolve tutti i compiti. Lagnanze di una scucitura col passato provocò ai suoi tempi anche il cristianesimo: il quale, per il fatto di essere indirizzato al regno di Dio, di promuovere una società che non vuole appartenere a questo mondo, non compiva più la funzione sociale e politica dei templi delle acropoli e dell'asilo di Romolo che avevan regolato i *sinecismi* umani e li avevan posti in custodia degli dei: il cristianesimo provocava invece la interminabile scissura fra chiesa e stato, fra temporale ed eterno. Così avveniva pure per quel complesso d'ideali che nell'*Aufklärung* avevano una vera significazione religiosa, oltre l'artificiosa costruzione della religione naturale.

Di contro a questo sviluppo, il Möser poteva solo avvertire o consigliare la prudenza, il riserbo del proprio pensiero, poteva ammonire il vicario savoiardo « che vi sono verità invidiose, e che tali si nominano quelle che contraddicono alle mire della società civile ». Ma la sua posizione rimane pur sempre quella machiavellico-pragmatica, e come tale inferiore alla interna religiosità dell'illuminismo. Le sue scoperte, d'ordine storico-teorico, egli vuole impiegarle a fini pratici, o, meglio, egli per mire d'ordine pratico, raggiunge scoperte che possono essere impiegate in un approfondimento teorico.

Tale lacuna, del resto, come ha dimostrato il Masson, era stata sentita dal Rousseau stesso e dalla sua generazione. In tutta Europa nascerà nei riguardi della religione positiva un tentativo di riparare alla lacerazione, sia nell'ordine politico che in quello intellettuale: la falsa scaltrezza concordataria di Napoleone, il tentativo delle filosofie dell'autorità d'infondere la scintilla vitale al corpo inerte delle dottrine ritenute socialmente utili (col risultato di sperimentare che l'utile non può tramutarsi nel vero), la rivendicazione di un'arbitraria autonomia al cattolicesimo oltremontanista, come fornito della formula di ravvivare la religione positiva. In tal modo chi sognava la robusta fede dei tempi di mezzo finiva ad adattarsi ad una religione consimile a quella degli indigeni del Paraguay. Tutto ciò in dipendenza da una concezione machiavellico-pragmatica della religione, e nell'illusione di avvantaggiarne la società civile: esempio di cattivo uso politico e filosofico di alcune dignità storiografiche, per trarne un'immediata applicazione, saltando non poche mediazioni ideali.

Questo atteggiamento è costante nelle altre ricerche del Möser. La scoperta del nascere e della ragion d'essere di un istituto legittima per lui tutti i mezzi per conservarlo e perpetuarlo. Pur intuendo, in alcuni punti della sua storia, l'importanza del commercio anseatico delle città tedesche medievali, egli insiste sul mito prototedesco e sulla costituzione

agricola primitiva. Non senza ispirazioni del diritto romano e della teoria della proprietà quiritaria, cerca la chiave della storia tedesca nell'istituto terriero fondamentale, nel *mansus*, dotazione in beni fondiari del tedesco impegnato alla difesa del territorio. Lo stato tedesco nasce per lui dalla federazione di questi proprietari, i quali si trasformano addirittura in usufruttuari della terra dello stato. La famiglia rurale, la *curtis* (Hof), si trasforma in un vero fedecommesso. Secondo il Möser, con questo ordinamento sta o cade la grandezza e la fortuna della Germania. Nulla di peggio della trasformazione di questa civiltà rurale, del conceder possibilità d'alienazione delle terre, della sostituzione, alla famiglia agricola legata alla terra degli avi, di un ceto di affittuarii, privi delle doti militari e delle tradizioni avite. Questa sarebbe secondo il Möser un'infiltrazione di diritto romano e di costume cittadino estraneo e repugnante allo spirito germanico. Non pensa lontanamente che le forme dell'economia umana possano trasformarsi. Propugna il rafforzamento di tale istituzione con ogni mezzo. Ha un vivace senso di ciò che è la vita del contadino e respinge perciò ogni apprezzamento sentimentale, e insiste sul substrato economico di tanti rapporti della vita e della famiglia stessa, e vuole escludere ogni riferimento a forme di vita e di pensiero aliene dalla vita campagnola. Indubbiamente lo spunto è felice: spesso si erra nell'apprezzamento dei fatti politici perchè se ne dimentica il substrato utilitario ed egoistico. Spesso per il campagnolo la famiglia è il possesso di una donna e di figli da piegare al lavoro: ogni valore ideale del vincolo di parentado passa in secondo ordine di fronte al criterio economico. Ma il pretendere una legislazione che arresti il processo umano, per cui questa concezione meramente economica della famiglia si svolge per la forza degli affetti e della vita morale, è un'angustia del Möser in senso del tutto contrario all'*Aufklärung*. Vuole che si resista alla tendenza delle famiglie ad indebitarsi per dotare i cadetti, vuole che per legge i debiti di ogni *Hof* non superino un determinato limite; pretende che il signore terriero controlli persino il numero di camicie che il cadetto alla maggiore età porterà fuori dal tetto paterno; la limitazione della prole è la naturale conseguenza a cui giunge questo legista tedesco che vorrebbe trasformare gli *Höfe* in qualcosa di simile ai lotti delle famiglie spartane. (Chè senza che se ne accorga i ricordi classici danno colore, nella sua mente, agli informi ruderi del diritto tedesco).

La servitù della gleba non gli desta repugnanze: sostiene che un istituto così vastamente diffuso deve aver fondamento in condizioni obiettive delle cose (è singolare come dimentichi volentieri l'origine di tale istituto dal basso impero romano); prevede che l'affrancamento avrà risultati disastrosi: il contadino affrancato diverrà un bracciante peggio sfruttato e senza il patrocinio del suo signore. Il quale dopo tutto (e l'immagine ritornerà identica nel Maistre a proposito dei *muzik* russi) ha interesse a tutelarlo come tutela il proprio cavallo mentre sfrutta senza riguardo il cavallo da nolo. Poi il Möser finisce ad adattarsi all'affranca-

mento: ma vuol corretta l'innovazione con accordi perpetui che conservino i diritti dei signori terrieri, e riconoscano loro un ampio patronato, una vigilanza sulle famiglie libere, sulla trasmissione degli *Höfe*, consolidino i tributi feudali, le prestazioni di mano d'opera, comminando la perdita della libertà per le trasgressioni ecc. ecc. *Plus ça change et plus ça est la même chose*: potrebbe essere il motto da porsi in testa a tale programma, che l'autore attribuisce ad una signora di terre.

Se il Möser è favorevole alla religione, ed essa ha una parte notevole negli interessanti suoi quadri della vita e del modo di sentire dei contadini della Westfalia, non si può dire che il menomo spirito cristiano animi il Möser teorico della politica e dell'ordinamento sociale. La religione per lui è un ingrediente necessario per mantenere una certa fede pubblica, un certo abito di moralità e di pazienza; non rientra per nulla nei fini da perseguire su questa terra. Spiritualmente egli è un Junker e partecipa del loro spirito predate, e di dominio per lo sfruttamento di una classe sottomessa.

Naturalmente, rivolgendosi alla storia, uno spirito come quello del Möser doveva compiere grandi conquiste per l'interpretazione dei secoli di mezzo tanto disprezzati nel settecento. Le idee che lo guidano variano d'importanza. Quella che parrebbe forse la più romantica di tutte, la storia in forma di epopea, è invece un problema retorico, se convenga cioè usare nella storia gli scorci dell'epica come nei racconti d'Ulisse e d'Enea. Più vivace è l'idea di periodizzare la storia in maniera diversa che per la successione dei sovrani: il Möser inclina ad una periodizzazione secondo lo sviluppo degli istituti giuridici riferentisi alla terra: concetto questo che doveva aver fortuna, ma che, come ora siamo in grado di apprezzare meglio, doveva fornir gli schemi ad un falso evolucionismo, fuori dello spirito che solo si evolve. Più felici sono le particolari osservazioni, circa la funzione delle gilde e delle corporazioni, circa il *Faustrecht* (duello giudiziario e guerra privata), circa il nascere e morire dei commerci anseatici. In complesso il risveglio del sentimento storico del Möser è irregolare. Si capisce come dovesse far fiammeggiare dinanzi alla successiva generazione romantica il quadro fantastico del medio evo, più che fornire una conoscenza organica di esso. Il punto su cui si deve particolarmente insistere si è che questo risveglio dello storicismo ha una profonda differenza dallo storicismo vichiano di mezzo secolo prima. Il motivo fondamentale del Vico è lo svolgimento, opera insieme degli uomini e di Dio. Il filosofo napoletano sa intendere il primitivo, ma non lo idealizza; intende gl'istinti primigenii e belluini, e pregia la forza eccentrica che li piega e li riduce a condizione d'imprevisti sviluppi e di spirituali formazioni: nel primigenio e nel mito trova un occulto germe di sapienza, ma questo germe ha il suo significato solo nel suo coronamento civile. Non così lo storico di Osnabrück, che (carattere costante di troppa parte della cultura tedesca) è di spirito regressivo: ha il culto del primitivo nella forma cruda del primitivo. Tutto ciò che può essere caratterizzato co-

prefisso *ur* ha uno strano fascino sulla cultura tedesca. Quei dotti possono aver partecipato alle più elevate forme della civiltà moderna, ma quando son ripresi dall'idea del primitivo son pronti a rinnegare ogni svolgimento successivo, e riconoscersi rei di tradita missione, simili alla Walkyrie della loro leggenda, che, dopo essere stata piegata alle nozze, riacquista coscienza del suo passato di viragine guerriera. E ciò nel Möser come nel Wagner, nel Bachofen autore di una teoria di un primigenio matriarcato — che si continua torbida anche ai nostri giorni — come nei grandi filologi che misticamente si rinchiudon nel modo di sentire antico; nei giuristi che tormentano quella povera cosa che è il primitivo diritto tedesco, per ritrovarvi una sapienza tale da offuscare il giure di Roma, come nel reazionario di un Bismarck.

È qualcosa di diverso dalla nostalgia per le età scomparse, che il nostro Carducci cantava sull'urna dello Shelley; è una bramosia di lontane esperienze ataviche, un'insofferenza piena di rancore per ciò che ha concesso agli uomini « esser pietosi di se stessi e d'altrui ». Il grave di questo indirizzo culturale si fu poi nella confusione di questa sensuale brama delle morte età con la patria tedesca: i primi passi in questo senso si hanno proprio nel Möser. Mentre gli ideali di patria, dal discorso che Tucidide attribuisce a Pericle, al nostro Mazzini, partono sì da una concordanza ideale con la tradizione dei padri, ma continuano in uno sviluppo ideale di civiltà universalmente dischiuso ad ogni intelligenza, vogliono essere uno svolgimento dell'ideale umano pur nel particolare raggruppamento fuori dal quale l'uomo non può operare, l'ideale della patria tedesca, fin dai primi albori del romanticismo, va assumendo l'aspetto di un fato atavico e di una divinità corrucciata perchè sempre tradita. Infatti, data la tendenza regressiva e l'incapacità d'intendere lo svolgimento progressivo con tutti gl'inevitabili incrementi, la storia tedesca appare quasi sempre ai tedeschi come una catena di tradimenti: tradimenti al costume prisco, pel fatto che il costume e le leggi germaniche cedettero (e pensando storicamente riesce inconcepibile come, data la loro tenuità ed inconsistenza, potesse essere altrimenti) alle leggi romane e canoniche e al costume cristiano; tradimenti allo stato tedesco per la politica italiana a cui i grandi imperatori da Ottone I a Federico II furono assorbiti nel mondo mediterraneo e lasciaron nell'anarchia la Germania, e così via. Questo singolare atteggiamento culturale e patriottico spesso pare esigere che l'umanità si rifaccia indietro, e consideri irritato e nullo il positivo sviluppo civile per dar modo alla virtualità tedesca di produrre ciò che non ha potuto creare nei secoli trascorsi. A quell'ideale romantico fa difetto la comunicativa di elementi universali, per cui gli uomini possono intendersi oltre le barriere nazionali: donde la continua lagnanza dei Tedeschi di non essere compresi.

Di questo singolare atteggiamento i primi spunti si hanno nel Möser, pur con tutta l'apertura mentale dell'uomo colto del '700. La concezione storica si fonde con gl'inizi di un patriottismo tedesco: le oscure origini

tedesche gli si amplificano a luminosa età del diritto e del costume nazionale: gran parte dello svolgimento posteriore vien considerato degenerazione: l'ideale del tedesco è orientato verso il secolo XII o XIII (chissà perchè il tedesco del secolo del Barbarossa deve divenire modello nazionale); i costumi criticati e superati dallo spirito dei tempi nuovi devono essere ripresi o puntellati sol perchè storicamente si possono giustificare.

Certamente il medio evo tedesco ha una ampiezza notevole nella visione del Möser. Lo stato prussiano, pur con tutta l'ammirazione che lo storico ha per Federico II, non lo soddisfa: gli pare una tirannide moderna rispetto alla prisca libertà dei tedeschi. Ma gli sviluppi dell'ideale che comincia ad affacciarsi non sono regolabili ad arbitrio di chi lo enuncia. Una parte del medio evo glorificato non poteva materialmente fiorire, d'oveva restare scenario romantico. Ma dalla storiografia romantica, che il Möser dischiude, scaturisce un mito che metterà radice: la demiurgia titanica in contrapposizione (ma non su di un piano superiore) colla demiurgia razionale del savio legislatore vagheggiata dall'*Aufklärung*. Il libero in queste intuizioni storiche non ci si presenta mai come il libero che opera fra i liberi per la conservazione della libera patria, ma del libero che è già divenuto « libero signore », barone, si è differenziato dagli altri ed è divenuto feudatario, piegando a servitù i deboli e gl'imbelli. Nella retrocessione alle origini si ha pure l'esaltazione della forza allo stato puro, o, meglio, nella forma astratta. Si giunge a dimenticare che la forza è momento astratto della volontà operante, creatrice della storia, e perciò sempre congiunta al momento ideale della volontà. Nella retrocessione alle origini si ha quindi la riduzione della forza alla forza bruta, inesplicata e non chiara, come quella dei protagonisti della saga dei Nibelungi. E questi due momenti astratti del titanismo demiurgico e della forza cruda avranno il loro massimo sviluppo nella cultura tedesca e nella politica prussiana del secolo XIX, basti pensare ai grandi storici tedeschi, a Carlo Marx, al Bismarck, che, quando si tratta di difendere il principio della forza divien dottrinario quasi quanto un professore universitario, alla sacerdotale difesa degli eterni motivi della guerra del Moltke, al Nietzsche, e a infiniti altri aspetti della recente cultura tedesca. Per questa singolare formazione mentale i Tedeschi poterono volta a volta nell'audace dispiegamento della violenza titanica, fuori da ogni previsione, vincere od essere subissati dall'avversione degli altri popoli.

Ma con queste riflessioni, ispirate dal libro del dotto amico del Goethe, ci siamo ormai troppo allontanati dagli anni dell'*Aufklärung* e dello *Sturm und Drang*, in cui il Möser scriveva, ancora ignaro degli sviluppi culturali dell'opera sua, e delle conseguenze rivoluzionarie in senso contrario al secolo dei lumi, che forse lo avrebbero parimenti atterrito.

A. O.