

LA RIVOLUZIONE DELLA VIRTÙ.
CONSIDERAZIONI SU LETTERATURA E POLITICA
NEL TARDO ILLUMINISMO TEDESCO#

GUGLIELMO GABBIADINI (*)

Nota presentata dal m.e. Elena Agazzi
(Adunanza del 7 febbraio 2019)

SUNTO. – Il contributo analizza alcune questioni legate alla nozione di virtù civica in un contesto rivoluzionario e si sofferma in particolare su posizioni del Tardo Illuminismo tedesco. A fungere da punto di partenza dell'analisi sono le osservazioni di Thomas Mann sulla virtù politica, lette con l'intento di tracciare una genealogia intellettuale dei valori da lui professati. A tal fine, le parti che seguono presentano il punto di vista di Johann Gottfried Herder e Friedrich Gentz sul tema della virtù politica nel contesto della Rivoluzione francese. Filo rosso della disamina è la riflessione sull'endiadi 'virtù e terrore'.

ABSTRACT. – In this paper, I set out to analyse issues of civic virtue in the context of revolution, chiefly focusing on German Late Enlightenment. As my starting-point, I take Thomas Mann's observations on political virtue, trying to reconstruct the intellectual genealogy of the values he claims to be upholding. In the ensuing sections I therefore discuss Johann Gottfried Herder's and Friedrich Gentz's take on political virtue in the aftermath of the French Revolution. The coalescence of 'virtue and terror' provides the fil rouge of my enquiry.

1. A PARTIRE DA THOMAS MANN

Nella primavera del 1918, quando per Germania e Austria andava ormai palesandosi l'ineluttabilità della sconfitta, Thomas Mann pubblica le *Considerazioni di un impolitico*. In un pugnace capitolo dell'opera,

(*) Università degli Studi di Bergamo, Culture della Materia (Letteratura tedesca), Bergamo, Italy. E-mail: guglielmo.gabbiadini@unibg.it

Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono nostre.

intitolato «Von der Tugend» (Della virtù), l'autore mette in risalto quella che gli appare come un'inattesa risorgenza del concetto di «virtù in senso politico».¹ Si tratta, a suo avviso, di una forma di virtù politica caratterizzata essenzialmente da un'«impronta sentimental-terroristico-repubblicana».² Proprio la scelta di questa triade terminologica non lascia adito a molti dubbi circa l'orizzonte storico preso in considerazione: gli scenari politici del presente vengono accostati, con enfatica preoccupazione, alle vicende rivoluzionarie della Francia di fine Settecento, in particolare al biennio del Terrore (1793/94). Mann parla infatti di una «rinascita del giacobino» e, con essa, di un ritorno sempre più condiviso all'idea di una «repubblica radicale».³

Lo sguardo sulla grande Rivoluzione dei Francesi è mediato, per esplicita ammissione dell'autore stesso, dagli scritti di Hippolyte Taine, in particolare dalla sua *Psicologia del giacobino*, un lungo articolo apparso nella *Revue des deux mondes* nel 1881.⁴ In piena aderenza alle coordinate ideologiche tracciate da Taine, Mann ritrae nelle sue dense pagine il profilo o «tipo spirituale» del rivoluzionario col «berretto frigio», riassumendo in esso i tratti salienti di un certo orientamento di critica anti-giacobina ampiamente diffuso nel secondo Ottocento. Innegabile sarebbe, secondo Mann, una «tendenza del giacobino all'anarchia e al dispotismo, alla sentimentalità e al dottrinarismo, terrorismo, fanatismo, al dogma radicale, alla ghigliottina».⁵ Il crescendo dei disfemismi tradisce evidentemente il severo giudizio personale di Mann, che vede nel «tipo» del giacobino non da ultimo la versione secolarizzata di un cattolicesimo intollerante,⁶ ovvero di una «sconcertante sicurezza» e di un «radicalismo» che sfociano in atti di un terrore, per il quale «portar pazienza, rinviare, sarebbe un delitto».⁷

¹ Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Mit einem Vorwort von Hanno Helbling. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2002, 391; trad. it. a cura di Marianello Marianelli e Marlis Ingenmey, *Considerazioni di un impolitico*, Milano, Adelphi, 1997, 386.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 392; trad. it., 387.

⁴ Hippolyte Taine, *Psychologie du Jacobin*, in *Revue des deux mondes* 44, 3 (1881), 536-559.

⁵ Mann, *Betrachtungen*, 395; trad. it., 390.

⁶ A ciò sembrerebbe alludere l'insistito riferimento nel testo delle *Considerazioni* all'espressione «dogma radicale».

⁷ Mann, *Betrachtungen*, 397; trad. it., 392.

Il bersaglio di Mann è, come noto, la figura del *Zivilisationsliterat*, l'intellettuale politicizzato contemporaneo, che egli presenta come reincarnazione del giacobino settecentesco versato nelle pratiche letterarie. Avvalendosi delle strategie argomentative proprie della tipologia biblica e del suo sistema di corrispondenze, Mann tratteggia il giacobino come prototipo spirituale del *Zivilisationsliterat*. «Il suo è il vocabolario della Rivoluzione borghese». ⁸ Il dittico che crea accostando gli squarci tardo-settecenteschi alle esperienze del presente è dunque imperniato sul principio di una *praefiguratio* secolare e ha finalità apertamente polemiche. Con disinvolto diletterantismo, prosegue Mann, il civil-letterato contemporaneo «sostituisce, come fece il giacobino, la 'ragione', il sublime spirito e la foga letteraria allo studio approfondito e alla conoscenza seria della viva realtà». In nome degli ideali più alti, ridotti a «grandi parole astratte ricamate sul berretto frigio», ⁹ egli consuma il tradimento più bieco di quegli stessi ideali: «Come lui, batte e ribatte sui principi dell'umanità e ha un debole per il patibolo». ¹⁰ Nel civil-letterato, giacobino redivivo, letteratura e politica si producono secondo Mann in un'interazione gravida di sventure.

Un dettaglio poco appariscente dell'ultima affermazione poc' anzi citata risulta, a un'osservazione ravvicinata, particolarmente illuminante. «Come lui, batte e ribatte sui principi dell'umanità e ha un debole per il patibolo». ¹¹ Mann sceglie infatti la congiunzione «e» per collegare due atteggiamenti o tendenze che comunemente si ritengono incompatibili, se non addirittura contraddittori: «i principi dell'umanità», da un lato, e «un debole per il patibolo», dall'altro. La congiunzione «e» articola qui un'endiadi oltremodo problematica. Nella coesistenza di quelle due opposte tendenze in un singolo individuo Mann scorge infatti una forma eccezionale di virtù politica che si allea al terrore, sancendo il connubio di «sentimentalismo rivoluzionario e virtù giacobina». ¹² Tale connubio assume le forme di un *krátos* moderno che, nella prospettiva delle *Considerazioni*, avrebbe animato le «menadi della Rivoluzione» in tutta la loro cieca forza e durezza. ¹³

⁸ *Ibidem.*, 394; trad. it., 390.

⁹ *Ibidem.*, 401; trad. it., 396.

¹⁰ *Ibidem.*, 395; trad. it., 390-391.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*, 401; trad. it., 397.

¹³ *Ibidem.*, 401; trad. it., 396. È proprio l'immagine della «menade», mediata

Il sub-testo storico, non menzionato da Mann, che attesta – anche a livello lessicale – questa endiadi di virtù e terrore è con ogni probabilità da rintracciare nel celebre discorso pronunciato da Robespierre alla Convenzione il 5 febbraio 1794. In esso si legge: «Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur* [...]. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu».¹⁴ La collisione tra anelito morale e azione terroristica è dunque il nucleo problematico messo in risalto dalla disamina di Mann e affonda le sue radici nel cuore della logica rivoluzionaria. Mann ravvisa in esso un focolaio d'«irrigidimento» ideologico sempre pronto a riattivarsi.¹⁵ In particolare, è l'inquietante ambiguità che egli percepisce nel concetto di virtù politica, per come essa si è manifestata a suo avviso negli avvenimenti rivoluzionari di fine Settecento, a muovere le sue considerazioni. L'emergere di un'arcaica componente violenta e brutale nell'uso (o meglio: nell'abuso)¹⁶ della virtù si annuncia come il sopraggiungere di un'onda devastante. Ed è forse questo il duplice senso già implicito, di nuovo in maniera poco appariscente, nel titolo del capitolo, «Von der Tugend», in particolare nella preposizione «von»: essa annuncia una trattazione 'della virtù' intesa come argomento, ma preannuncia al tempo stesso, come un *omen*, le conseguenze di ciò che 'si genera da' una certa concezione nefasta della virtù ('was von der Tugend kommt').

per Mann dalla lettura di Nietzsche, a rendere plausibile un riferimento alla nozione arcaica di *krátos*. In proposito, si vedano le considerazioni di Emile Benveniste sulla duplice natura del concetto di *krátos* nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Edizione italiana a cura di Mariantonia Liborio. Volume secondo: *Potere, diritto, religione*. Torino, Einaudi, 2001, 337-346, in part. 344: «l'insieme lessicale costituito intorno a *krátos* non è una famiglia omogenea. Si divide in due gruppi distinti che si possono caratterizzare separatamente. 1) Il primo si articola intorno alla nozione fisica o morale di 'preminenza', di 'vantaggio' in battaglia o nell'assemblea: *krátos* [...]. 2) Il secondo procede dalla nozione fisica di 'duro' (contrario di 'molle'): *kratús*, *kratúnein* 'indurire'; *kratai* 'duro'. Non comporta che questo senso, proprio o figurato: 'brutale, crudele, penoso' [...]».

¹⁴ *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Tome X: *Discours, 5^e partie (27 juillet 1793 – 27 juillet 1794)*. Edition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul. Paris, Société des études robespierristes, 1952, 357 (corsivi, significativamente, già nell'originale).

¹⁵ Mann, *Betrachtungen*, 396; trad. it., 392.

¹⁶ *Ibidem.*, 399; trad. it., 394.

Nel mettere dunque criticamente in risalto un elemento di brutale violenza in seno alla nozione di virtù politica Thomas Mann s'inscrive in una lunga tradizione di pensiero. Se, da un lato, Taine e Nietzsche sono le principali *auctoritates* su cui egli costruisce il capitolo «Von der Tugend», l'altro nome che egli evoca a sostegno della sua linea è quello di Adam Müller.¹⁷ E lo fa ricordando che proprio «il vecchio Adam Müller» aveva insistito sulla divaricazione rivoluzionaria tra «diritto» e «prudenza politica», da un lato, e volontà di «smantellamento dello Stato» e «rivolta permanente», dall'altro.¹⁸

Müller, Nietzsche e Taine, dunque – una terna di pensatori post-rivoluzionari che, come è stato numerose volte osservato, sono ascrivibili, con tutti i distinguo del caso, a una generale temperie tardoromantica. Eppure forse non è tutto e per una maggior comprensione delle specifiche matrici del pensiero manniano è necessario risalire a una generazione antecedente – cioè coeva rispetto agli avvenimenti della Rivoluzione. Ciò sembra valere in particolar modo per la riflessione sulla virtù politica. Risalendo infatti all'ampio ed eterogeneo alveo del «Tardo Illuminismo»¹⁹ tedesco si può forse trovare l'ambito di gestazione e comprensione di una serie di riflessioni sulle metamorfosi di quel concetto, la cui *longue durée* fin nel Novecento sembra proprio dimostrata dalla loro riemersione, seppur con differenze di nomenclatura e angolazione, nelle pagine di Mann.

Quanto segue è dunque il tentativo di proporre un breve percorso di ricognizione sulle questioni della virtù politica, dei suoi abusi rivoluzionari e delle sue ricadute letterarie nel contesto tardo-illuministico

¹⁷ *Ibidem.*, 393; trad. it., 389.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Sulla valenza storiografica di questa categoria cfr. Vincenzo Ferrone, *Il tardo Illuminismo come epoca storica europea e la rivoluzione estetica di Denis Diderot*, in E. Agazzi – R. Calzoni (a cura di), *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2016 [Cultura tedesca; 50], 25-35: «Il tardo Illuminismo (*Spätaufklärung*, *Late Enlightenment*, *Lumières tardives*) dell'ultimo quarto di secolo se analizzato finalmente *iuxta propria principia*, senza pregiudizi teleologici, come epoca storica europea e mondo culturale del tutto autonomo in senso diltheyano, lungi dall'essere poco originale e significativo sul piano della vita intellettuale, riducendo l'operato dei protagonisti a mera anticipazione del romanticismo e dello storicismo, a vittime o carnefici della Rivoluzione, si sta infatti rivelando ricco di suggestioni inattese» (p. 27). Si veda inoltre, dello stesso autore, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2011, 179-196.

tedesco. Si tratta di un percorso che, in questa sede, si limita a chiamare in causa due pensatori a loro modo 'esemplari': Johann Gottfried Herder, «l'espressione più originale dell'Illuminismo europeo»,²⁰ e Friedrich Gentz, figura ideologicamente più cangiante e dunque di più arduo inquadramento storiografico. I loro nomi non compaiono nel capitolo «Von der Tugend» delle *Considerazioni* manniane, ma la forma delle loro riflessioni sembra trovare in quelle pagine un'eco puntuale, al pari di fermenti intellettuali che si riattivano, per così dire, in un contesto posteriore, all'interno di quel grande bacino che è la plurisecolare riflessione sulla Rivoluzione e le sue aporie. Di Herder, Thomas Mann parlerà ancora nel 1949 nel carteggio con Hans Reisiger, mettendosi a disposizione come consulente nel caso egli avesse inteso procedere alla stesura di una novella herderiana dal titolo *Herder in Bückeburg*.²¹ Per quanto riguarda Gentz, non sarà forse un caso – sia detto qui solo per inciso – che l'opera a tutt'oggi di riferimento sul pensiero di Gentz nel suo rapporto con la Rivoluzione e i suoi 'figli' sia nata proprio in casa Mann, dalla penna di Golo,²² il terzogenito di Thomas e di sua moglie Katia.

2. HERDER: LA VIRTÙ NEL SEGNO DELLA «HUMANITÄT»

Grazie agli strumenti di analisi testuale applicati ad ampi *corpora*, è possibile constatare come nel tedesco tardo-settecentesco la nozione di virtù politica venga prevalentemente articolata per mezzo di espressioni come «bürgerliche Tugend», a indicare la virtù civica o civile. Verso il volgere del secolo sempre più frequenti appaiono le attestazioni del composto «Bürgertugend», che esprime la virtù del cittadino, ovvero la virtù che si estrinseca nel contesto della comunità politica attraverso l'azione del cittadino. Più rare, ma costanti, risultano infine le attestazioni dell'espressione «politische Tugend».²³

²⁰ È la definizione data da Giuliano Baioni, in *Il giovane Goethe*, Torino, Einaudi, 1996, 141.

²¹ Lettera di Thomas Mann a Hans Reisiger del 19 marzo 1949, in *Letters of Thomas Mann 1889-1955*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1975, 409-411.

²² Golo Mann, *Friedrich von Gentz. Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2011 (prima edizione 1947).

²³ Si è preso a riferimento il *corpus* alla base del *Digitales Wörterbuch der*

I termini che compongono questa famiglia semantica evocano riflessioni che investono ad un tempo la sfera della morale, intesa come disposizione etica individuale, e la sfera della politica. Questa verrà intesa qui, in un senso piuttosto generale, come ciò che riguarda la vita associata nel suo insieme, vale a dire la vita colta nella dimensione collettiva della *civitas*, del vivere civile nella città, nella *res publica* o, per dirla in altri termini, nello Stato. Tra le definizioni più influenti del concetto va ricordata quella, influentissima, di Montesquieu. «Ce que j'appelle la vertu dans la république», si legge nel *De l'esprit des lois*, «est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain».²⁴

Quest'antica idea di virtù come forza vitale e propulsiva della compagine politica viene ripresa fedelmente anche da molti teorici dello Stato in area tedesca. Secondo Gottfried Achenwall, ad esempio, «il patriottismo e la virtù politica o civile» sarebbero i «pilastri fondamentali della conservazione della forma di governo» nonché della sua «costituzione».²⁵ Analogamente, Johann Gottlob von Justi ricordava in riferimento a Montesquieu che «la virtù, da cui dipende la vera e migliore forza delle leggi, non è quella morale, bensì quella politica o civica». Essa è la «prima e generale forza propulsiva di tutti gli Stati e da essa dipende la vera attività e forza di uno Stato». Essa «mantiene inoltre entro debiti confini l'amor proprio degli uomini e le passioni che ne derivano, prevenendo gli eccessi che minano la salute dello Stato».²⁶

deutschen Sprache (Vocabolario digitale della lingua tedesca), liberamente consultabile in rete all'indirizzo <https://www.dwds.de> (accesso del 19 gennaio 2020). Al concetto di virtù civica non è stata dedicata una voce specifica nei volumi dei *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 10 Bände, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004. Tuttavia, esso emerge *passim* come concetto autonomo e precisamente delineato che lo distingue dalle molte altre accezioni del termine virtù, più vicine all'orizzonte della condotta morale e del comportamento socialmente lecito.

²⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*. Texte présenté et annoté par Roger Callois. Vol. 2, Paris, Gallimard, 1951, 227.

²⁵ Gottfried Achenwall, *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen*, Göttingen, im Verlag der Witwe Vandenhoeck, 1761, § 19, 55.

²⁶ Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Die Natur und das Wesen der Staaten, als die Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policey, und aller Regierungswissenschaften*,

Ai pensatori settecenteschi non sfuggiva, d'altro canto, la potenziale deriva violenta che la virtù politica poteva intraprendere. Tra gli osservatori più attenti di questo fenomeno vi è senza dubbio Johann Gottfried Herder. Riferendosi alla (tras)formazione repubblicana delle città-stato della Grecia arcaica, Herder parla già nel 1787 di una «rivoluzione» compiutasi grazie alla virtù politica, una «rivoluzione che comunque rimane tra le più notevoli nell'intera storia umana», segnando «il primo passo, affinché lo spirito umano uscisse di minorità nelle questioni più importanti, riguardo al modo in cui gli uomini devono governare gli uomini». ²⁷ Non dimentica gli eccessi terribili legati al processo di formazione degli Stati greci, ma tali eccessi vengono ricondotti e in qualche modo compresi nel quadro di una generale filosofia del divenire storico e appaiono come accidenti o eccezioni all'interno di un generale moto progressivo: «Malgrado tutte le cattive, e in parte anche terribili, conseguenze per gli Iloti, i Pelasgi, le colonie, i forestieri e i nemici di molti Stati greci, noi non possiamo disconoscere l'elevata nobiltà di quel comune sentire che viveva in Sparta, in Atene, e Tebe e, in una certa misura, in tutta la Grecia». ²⁸

L'ammirazione di Herder per il modello civico spartano risulta, in questo stesso testo, piuttosto pronunciata:

L'epitaffio di que[g]li Spartani che caddero alle Termopili: «Viandante, di a Sparta che noi giacciamo qui caduti per obbedire alle sue leggi» rimane per sempre il principio della più alta virtù politica, rispetto al quale noi, dopo due millenni, dobbiamo solo deplorare che abbia potuto diventare soltanto una volta sulla terra il principio di

desgleichen als die Quelle aller Gesetze, abgehandelt, Berlin-Stettin-Leipzig, im Verlag Johann Heinrich Rüdigers, 1760, § 174, 286 e § 103, 180.

²⁷ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], in *Werke*, hrsg. v. Wolfgang Proß, Band III/1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 497; trad. it. a cura di Valerio Verra, *Idee per la filosofia della Storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971, 303-304. I commenti di Wolfgang Proß e Valerio Verra annessi alle rispettive edizioni costituiscono un fondamentale punto di riferimento per la comprensione del testo herderiano.

²⁸ *Ibidem.*, 499; trad. it., 305-306. Tra le fonti che attestano la brutalità del dominio coloniale ateniese Herder ha probabilmente avuto come riferimento il racconto storico di Tuciddide, in particolare la vicenda del massacro e della deportazione degli abitanti dell'isola di Melo, *tópos* ricorrente a esemplificazione delle atrocità greche arcaiche.

pochi Spartani [...], ma non ancora mai il principio delle leggi pure dell'intera umanità.²⁹

La virtù civica assume per lo Herder delle *Idee* il valore di un principio non solo politico, ma latamente 'umano'. «Questo principio è il più alto che l'uomo può inventare e mettere in pratica per la sua felicità e libertà».³⁰ Secondo Herder, è compito storico dell'illuminista recuperare l'immagine di tale tradizione, mettendo in risalto soprattutto il suo lato 'diurno' come mezzo mirato al fine di una causa di emancipazione universale: «Siccome il *patriottismo* e i *lumi* sono i due poli intorno a cui si muove l'intera civilizzazione dei costumi dell'umanità, Sparta e Atene rimarranno sempre i due grandi campi, dove è stata esercitata in modo lieto e giovanile quest'arte politica umana per questi scopi».³¹

Quando il progetto di emancipazione dell'umanità in nome della virtù si fece, con la Rivoluzione francese, concreto programma politico e quando le ambivalenze della virtù civica tornarono a mostrarsi, private del filtro della distanza storica, sulla scena politica del Terrore, la riflessione di Herder fu sollecitata in modo particolarmente pressante.

²⁹ *Ibidem.*, 499-500; trad. it., 306.

³⁰ *Ibidem.*, 500; trad. it., 306.

³¹ *Ibidem.* La derivazione di questa prospettiva è dovuta, con ogni probabilità, alla lettura del trattato *Dell'origine delle leggi, delle arti, delle scienze e dei loro progressi presso gli antichi popoli* di Antoine-Yves Goguet, la cui traduzione tedesca ad opera di Georg Christoph Hamberger fu pubblicata a Lemgo nel 1762 con il titolo *Untersuchungen von dem Ursprung der Gesezze [!], Künste und Wissenschaften wie auch ibrem Wachsthum*. Si vedano in particolare, nel Volume III dell'opera, le pp. 25-40, dove si rende evidente, per struttura della narrazione e selezione delle informazioni, la dipendenza del testo herderiano dal modello di Goguet. È merito dei recenti studi condotti dalla Prof. Elena Agazzi aver portato l'attenzione sull'opera di Goguet e sulla sua fondamentale ricezione nei discorsi tardo-illuministici in area tedesca, europea e globale. Si vedano in proposito: Elena Agazzi, *Interculturalità e Humanitätsgedanke: dalla prospettiva tardo-illuminista di Herder agli sguardi sull'Africa nel romanzo postcoloniale tedesco «Usambara» di Christoph Hamann (2007)*, in *Altre modernità* 9 (2019) (Scrivere la terra, abitare l'utopia tra comunità e migranza), 1-13. Si veda, inoltre, il suo intervento presentato il 28 novembre 2019 all'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere con il titolo «L'interpretazione del mondo antico in *De l'origine des lois, des arts, et des sciences* (1758) di Antoine-Yves Goguet e le forme della sua ricezione nel Settecento tedesco», in corso di pubblicazione. Per illuminanti conversazioni e utili consigli vorrei in questa sede esprimere alla Prof. Agazzi il mio sentito ringraziamento.

Gli entusiasmi per il mito di Sparta e della sua virtù, condivisi e rilanciati dalla compagine giacobina,³² furono drasticamente ridimensionati. In proposito va ricordata senz'altro la «Seconda raccolta» delle *Lettere per la promozione dell'umanità*, uscita a Riga nel 1793. In essa Herder propone una serie di «paragrafi» che intendono illuminare gli aspetti salienti del «carattere dell'umanità». Herder vuole individuare nuove possibilità d'azione in grado di tutelare le istanze della «Humanität» di fronte ai vortici della storia, con l'auspicio che lo «spirito di fazione», annoverato tra le piaghe più gravi della pubblicistica politica contemporanea, non offuschi la riflessione. «Quanto migliore è uno Stato», così si legge al paragrafo 31, «tanto più in esso l'umanità sarà coltivata in modo accurato e felice; tanto più esso sarà disumano, tanto più sarà infelice e intransigente. E ciò riguarda tutti i membri e i legami al suo interno, dalla capanna fino al trono».³³

A questo fine si rende necessario un ripensamento rigoroso della politica e della morale. Herder si confronta con fonti antiche e moderne, tratteggiando nelle pagine polifoniche della sua opera un paesaggio intellettuale di respiro internazionale e diacronico. Dietro i rimandi e le traduzioni dalle fonti più disparate emerge la preoccupazione per il presente e il futuro della causa di emancipazione dell'umanità. Herder è un illuminato osservatore della Rivoluzione³⁴ e dalle sue affermazioni si possono ricavare puntuali riferimenti ai sommovimenti a lui coevi. La sua attenzione si sofferma, in particolare, sui nuovi rapporti entro cui andavano configurandosi categorie tradizionali del vivere civile: «Per la politica», così si legge nella stessa pagina, «l'uomo è un mezzo; per la morale, è un fine; entrambe queste scienze devono unirsi in una sola oppure risulteranno nocive l'una all'altra».³⁵

³² Cfr. Claude Mossé, *L'antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989, 99-101.

³³ Johann Gottfried Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Band XVII, Nachdruck: Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 1994, 121.

³⁴ L'attenzione di Herder per le vicende storiche del passato e del suo tempo è stata di recente messa in luce in tutta la sua ampiezza nel contributo di Hans-Jürgen Schings, *Regeneration. Humanität und Revolution in Denken Herders*, in *Klassik in Zeiten der Revolution*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2017, 155-205. Sul rapporto di Herder con la Rivoluzione si veda, inoltre, il capitolo ad esso dedicato in Giuliano Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1998, 118-125.

³⁵ Herder, *Briefe*, 121. – Va notato qui almeno per inciso che con la scelta di

La tutela della «Humanität» si affida, di conseguenza, a una rinnovata alleanza tra politica e morale, un'alleanza che trova evidentemente nel concetto di virtù uno dei suoi luoghi più legittimi di elaborazione. Il giro di anni che seguì immediatamente al 1789 parve segnare per molti davvero anche in Germania la nascita di un nuovo ordine, di una nuova morale e di una nuova politica al servizio di un'umanità rigenerata. L'antropologia politica della Rivoluzione francese³⁶ sembrava, cioè, aver dato forma concreta all'ideale del *ganzer Mensch*, ovvero di un'umanità integra e non più oppressa,³⁷ ma restituita alla dignità tramite il riconoscimento politico dei propri diritti naturali. Le convinzioni palinogenetiche che avevano accompagnato gli avvenimenti rivoluzionari furono tuttavia ben presto frenate dagli esiti più cruenti e problematici dell'esperienza francese. Ma ciò non impedì che si cercasse di salvaguardare l'eredità 'alta' di quell'esperienza, non da ultimo rifiutando di credere nell'immutabilità della natura umana. Per questo era necessario tornare a riflettere sul nesso tra politica e morale, accantonando le faziosità che tanto avevano contribuito ad alimentare gli scontri di un conflitto civile vastissimo.³⁸

Di fronte alla rivoluzione della virtù giacobina promossa da Robespierre, Herder richiama nelle sue pagine del 1793 la duplice

definire morale e politica due «scienze» (*Wissenschaften*), Herder prende le distanze da una concezione che aveva trovato nell'aristotelismo di Machiavelli – politica come «ars» – un punto di riferimento anche nell'epoca di Goethe. Herder si mostra, al contrario, molto più vicino alla tradizione platonica, per la quale politica e morale sono considerate forme della episteme. È lecito supporre che il testo sotteso a questa massima di Herder sia il *Menone* di Platone, diffuso in area tedesca nel tardo Settecento nella versione approntata da Johann Friedrich Kleuker. Sul problema in Aristotele e Machiavelli si veda Carlo Ginzburg, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi» al Soderini*, in *Quaderni storici* 41 (2006), 151-164, in part.159. Sulla rilevanza di Machiavelli nel pensiero di Herder si veda Mario Marino, *Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della seconda metà degli anni sessanta*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics* 17 (2015), 32-46.

³⁶ Haim Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2016, 20-29.

³⁷ Elena Agazzi, *Alcune osservazioni sul concetto di «ganzer Mensch» nel tardo Illuminismo tedesco*, in E. Agazzi – R. Calzoni (a cura di), *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühbromantik*, Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2016 [Cultura tedesca; 50], 75-99.

³⁸ David Armitage, *Civil Wars. A History in Ideas*, New Haven, Yale University Press, 2017, in part. 148-158.

anima della virtù. Da un lato, la «virtù del cittadino» legato allo Stato da un amore spesso feroce, che esige rinuncia agli affetti; una virtù, questa, che essendo spesso modellata su antichi ideali di coesione patriottica, celebra trionfi nelle tragedie d'ispirazione classicista ed è sempre pronta a farsi strumento di belligeranza e competizione. Herder si avvale di risorse intertestuali e riporta in proposito i versi di *Der Patriot*, un componimento di Johann Peter Uz, scritto nel contesto della Guerra dei Sette Anni per cantare le virtù guerriere del «buon cittadino». In una delle prime strofe si legge:

Umsonst sucht von der Tugend Bahn
Der Eigennutz dich zu verdrängen,
Und führet wider dich, mit Jauchzen und Gesängen,
Die lockende Verführung an.³⁹

Uz traduce in versi quanto Achenwall e Justi avevano espresso nella lingua inamidata dei loro manuali. L'atteggiamento 'auto-contenitivo' del cittadino è presentato infatti come fonte della sua prosperità e di quella dello Stato:

Des Bürgers Glück blüht mit dem Staat,
Und Staaten blühen durch Patrioten.
Athen besiegten Stolz und Eigennutz und Rotten,
Noch eh' es Philipps Ehrsucht that.⁴⁰

Nella «Bürgertugend» politica e spartana cantata da Uz si possono trovare certamente ampie consonanze con quanto scritto da Herder nelle *Idee* del 1787 viste *supra*. Tuttavia nelle *Lettere* del 1793 alla «Bürgertugend» (la virtù del cittadino) Herder accosta significativamente, si direbbe quasi in funzione di correttivo, la

³⁹ Herder, *Briefe*, 23: «Invano l'interesse personale cerca di distoglierti dal sentiero della virtù, e contro di te, tra giubilo e canti, conduce la seduzione tentatrice».

⁴⁰ *Ibidem.*, 24: «La felicità del cittadino fiorisce con lo Stato, e gli Stati fioriscono grazie ai patrioti. Orgoglio, interesse personale e consorterie sconfissero Atene, prima che a farlo fosse l'ambizione di Filippo». Sul contesto: Ernst Rohmer, «Der Vater seines Landes [...] ist nicht geringer, als der Held». *Johann Peter Uz und die Haltung zum Krieg*, in W. Adam – H. Dainat, in Verbindung mit U. Pott (Hrsg.), «Krieg ist mein Lied». *Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien*, hrsg. von, Göttingen, Wallstein 2007, 177-191, in part. 187-188.

«Menschentugend», ovvero la virtù dell'uomo, inteso in senso creaturale, al di là di ogni appartenenza politica. Tale virtù universale umana è declinata secondo un'endiadi morale che abbraccia le nozioni di equità («Billigkeit») e bontà («Güte»), baluardi della filosofia herderiana eretti contro le «passioni distruttive» del fanatismo («Schwärmerei») ideologico. Per questa forma altra di virtù, che accomuna ogni individuo ai suoi simili al di là d'ogni appartenenza sociale o nazionale, lo Herder post-rivoluzionario mostra a più riprese il proprio favore. A suo avviso l'universalità di questa «Menschentugend» costituisce, infatti, un tratto essenziale dell'ideale di «Humanität». La vera virtù, cioè la virtù foriera di autentica emancipazione, è allora la virtù che antepone la tutela dell'individuo in quanto essere umano, al di là della sua identità di cittadino.

Herder corrobora la sua argomentazione riportando un componimento di Johann Wilhelm Gleim intitolato proprio *Menschentugend*. In strofe sintatticamente impervie si trovano gli elementi di una tradizione che vede nella virtù un senso di solidale fratellanza e soccorso universale. Virtù significa infatti, da questo punto di vista:

Dem Nackenden von zweien Linnen Eins
 Um seine Blöße selbst ihm schmiegen, und
 Von zweien Broten Eins dem Hungrigen
 Darreichen, und aus seinem Quell dem Mann,
 Der frisches Wasser bittet, einen Trunk
 Selbst schöpfen, flöß' er noch so tief im Thal.⁴¹

Osserviamo da vicino. La strutturazione dei versi mette in particolare evidenza tre figure in caso dativo («Dem Nackenden», «dem Hungrigen», «dem Mann»). Si tratta dei beneficiari della virtù, collocati con enfasi negli snodi dei versi. Essi sottolineano il carattere essenzialmente transizionale e corale di tale virtù, la quale risulta ora distante dall'idea del valore militare. L'abnegazione di sé, tratto costitutivo della «Bürgertugend», perde la connotazione di punitiva automortificazione e si traduce nella gioia che deriva dalla generosità:

⁴¹ Herder, *Briefe*, 195: «Con uno dei due mantelli avvolgere chi è svestito nella sua nudità, offrire uno dei due pani all'affamato e dalla propria fonte, per quanto scorra lontana nella profondità della valle, attingere acqua fresca offrendola all'uomo che la chiede».

Ihr meine liebe Menschen, Tugend ist:
 Dem Hülfedürftigen zuvor mit Gold
 Und Weisheit kommen; seine Seele sehn,
 Und seinen Kummer messen; und sich freuen,
 Daß etwa Gold und etwa Weisheit ihn
 Der Freude wiederbringen [...]»⁴²

Considerate le immagini e gli oggetti simbolici evocati in questi versi e nei precedenti, sembra lecito rintracciare la matrice di questa visione della virtù in un passo del *De officiis*. Nel Libro I di questo influente trattato, scritto da Cicerone in un momento di massima crisi della Repubblica romana, si legge infatti di «prestazioni comuni» (*communia*) da garantire, pur entro certi limiti di autoconservazione, a chiunque ne sia bisognoso, sia esso uno straniero o un familiare: «non vietare l'acqua che scorre, lascia attingere il fuoco dal fuoco, se qualcuno lo chiede, dà a chi deve prendere una decisione un consiglio leale: queste prestazioni sono utili a coloro che le ricevono, non moleste a chi le dà. Perciò bisogna far uso di questi servizi e sempre portare il proprio contributo alla comune utilità».⁴³

Christian Garve, traduttore e commentatore tardo-settecentesco del *De officiis*, rende il termine «communia» con «Vorschriften»,⁴⁴

⁴² *Ibidem.*: «Miei cari uomini, la virtù è venire incontro a chi ha bisogno d'aiuto con oro e saggezza; è scrutare l'animo di costui e misurare la sua afflizione, rallegrandosi che un po' d'oro e saggezza lo restituiscano alla gioia [...]».

⁴³ Marco Tullio Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di Giusto Picone e Rosa Rita Marchese, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2012, 47 (I 52): «non prohibere aqua profluente, pati ab igne ignem capere, si qui velit, consilium fidele deliberanti dare, quae sunt iis utilia, qui accipiunt, danti non molesta» (p. 46). Una ricognizione accurata dell'enorme influenza di questo testo ciceroniano nella cultura del tardo Illuminismo tedesco è tuttora un *desideratum* della ricerca.

⁴⁴ *Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero übersetzt von Christian Garve*, Breslau, bey Wilhelm Gottlieb Korn, 1783, 40. Il passo citato recita in traduzione: «aus dem vordem fließenden Wasser zu schöpfen; Feuer von dem unsrigen anzuzünden; und unsern Rath einzuholen, muß jedem erlaubt seyn» (corsivi dell'originale). Sul ruolo delle pratiche traduttive nei dibattiti tardo-settecenteschi sulla virtù mi permetto di rinviare a Guglielmo Gabbiadini, *L'esercizio della virtù civica. Letteratura politica, pratiche traduttive e 'trasfert' culturale nel tardo illuminismo tedesco*, in R. Calzoni (a cura di), *La circolazione del sapere nei processi traduttivi della lingua letteraria tedesca*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2018, 79-96.

interpretandolo nel senso di una «prescrizione» vincolante. Nei versi di Gleim citati da Herder, l'immagine del vincolo rimane implicita, ma chiara risulta l'identità di virtù e prestazione di servizio. Trapela qui la matrice neo-stoica di questa visione della virtù. Una matrice che include la virtù cristiana della misericordia ma risulta più ampia, accessibile anche ad altre culture. Voltaire aveva non a caso definito la virtù come «bienfaisance envers le prochain». ⁴⁵ Il testo polifonico di Herder può essere letto in questo senso in continuità rispetto a questa tradizione. Herder porta così il proprio contributo in un dibattito complesso sulla virtù civica, mettendo in rilievo il rapporto di correlazione che lega la morale alla politica, i rischi a esso connessi, ma anche le modalità con cui si dovrebbero armonizzare le istanze individuali rispetto agli interessi collettivi.

3. GENTZ: CONTESTARE TRADUCENDO

Il sostegno all'idea di una virtù emancipatrice alleata al Terrore non era mancato nemmeno tra i giacobini tedeschi. A quanti ad esempio riscontravano analogie tra l'«insensibilità e la crudeltà» delle azioni rivoluzionarie estreme, da un lato, e il terrorismo del dispotismo precedente dall'altro, Georg Forster, il grande sostenitore tedesco della causa rivoluzionaria, rispondeva da Parigi che quei fenomeni erano in realtà «infinitamente diversi tra loro, poiché prodotti da forze del tutto differenti». «Un'ingiustizia», così proseguiva Forster nelle pagine dei suoi *Profili parigini* (1793/94), «perde il suo aspetto sconcertante, violento e arbitrario se a decidere in qualità di giudice è, in ultima istanza, la pubblica opinione del popolo, il quale convintamente rispetta la legge della necessità che ha prodotto tali azioni, ordini o provvedimenti». ⁴⁶

Forster 'traduce' le scelte drastiche adottate dai rivoluzionari in immagini che suggeriscono la necessità e l'inesauribilità del movimento rivoluzionario. Si avvale costantemente d'immagini della natura devastatrice. Paragona, ad esempio, il movimento della Rivoluzione a una

⁴⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, sous la direction de Christiane Mervaud, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, 581.

⁴⁶ Georg Forster, *Werke in zwei Bänden*, Berlin-Weimar, Aufbau Verlag, 1983, Band I, 220.

«valanga di neve» che «precipitando a velocità accelerata, in caduta acquista massa e annienta ogni resistenza che incontra sul proprio cammino». ⁴⁷ Tentare di intralciare il corso della Rivoluzione significa, secondo Forster, andare contro le leggi della natura.

L'entusiasmo scaturisce, in quelle e in altre pagine successive, dall'adesione incondizionata al programma etico-politico delineato da Robespierre. Pronunciate il 5 febbraio 1794, le parole di quest'ultimo sulla virtù terribile del governo rivoluzionario – *vertu* e *terreur*, come detto, vengono presentate come solidali sorelle, alleate per la causa dell'umanità – furono immediatamente tradotte anche nei territori tedeschi ad opera di un brillante retore di formazione kantiana, Friedrich Gentz. Dopo gli iniziali entusiasmi per la causa rivoluzionaria, a partire dal 1792 egli si avvicina alle posizioni di Edmund Burke. La traduzione diventa per lui il medium di una simbiosi totale. ⁴⁸ Nell'arte della traduzione Gentz affila i suoi strumenti di analisi concettuali e i discorsi di Robespierre e Saint-Just sono costituiscono il suo ambizioso terreno di prova.

Gentz denuncia, in particolare, ciò che lui definisce l'abuso («*Mißbrauch*») dei termini impiegati da Robespierre. Un abuso che, secondo Gentz, non implica solo un uso inappropriato dei termini, ma il tradimento indiscriminato delle tradizioni intellettuali ad essi sottese. Egli stigmatizza, in particolare, le torsioni semantiche cui fu sottoposta la nozione di virtù, costretta ora, nei passi di Robespierre analizzati e tradotti, ad abbandonare la sua valenza morale, per identificarsi in veste esclusivamente politica e «demagogica» – il termine è usato da Gentz – ovvero come un terribile «amor di patria e delle sue leggi», nel contesto di ciò che Gentz definisce, con una formula memorabile, un «terribile *interim* che ha posto il Terrore all'ordine del giorno». ⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem.*, 218. Sulle metafore naturali in Forster si veda Marita Gilli, *L'interprétation du processus révolutionnaire grâce à la métaphore scientifique chez Georg Forster*, in E. Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelebrtendiskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, Felix Meiner, 2011, 59-80.

⁴⁸ Golo Mann, *Friedrich von Gentz*, 35-58. Su Gentz e la Rivoluzione robespierriana sono fondamentali le osservazioni di Hans-Jürgen Schings, *Revolutionsetüden*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, 130-133.

⁴⁹ Friedrich Gentz, *Ueber die Grundprinzipien der jetzigen französischen Verfassung nach Robespierre's und St. Just's Darstellung derselben*, in *Minerva* 1794, 166-189 e 232-300, qui 187.

Mentre Forster traduce gli accadimenti rivoluzionari in immagini di una natura devastatrice e irruenta, Gentz si dichiara a favore di un progresso graduale della legislazione che guardi al futuro come destinatario di un'eredità antica in lenta metamorfosi. Come per Burke, anche per lui il «paradigma evolutivo, organicamente concepito in analogia a processi biologici, si incarna nella storia».⁵⁰ Per questo Gentz traduce quasi con immedesimazione nel 1793 i passi in cui Burke, nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790), aveva parlato di una legislazione dagli esiti felici che seguisse l'agire graduale della natura e si ispirasse alle sue forme generative.⁵¹

Poco dopo aver completato l'impresa della traduzione di Burke, Gentz consolida la propria immagine di traduttore politicizzato nel panorama di fine secolo, selezionando per la rivista *Minerva* di Johann Wilhelm Archenholz alcuni passaggi salienti dei discorsi parigini di Robespierre e Saint-Just.⁵² La traduzione si fa nelle sue pagine strumento di una lotta politica ispirata a un «impegno controrivoluzionario e controterroristico».⁵³ Egli redige un cappello introduttivo sulle campagne militari e i dibattiti costituzionali del 1793, compilando poi glosse di commento alle parti selezionate, in cui intende dimostrare il suo talento retorico nel demistificare le ardite architetture concettuali dei parigini. Dalla traduzione e dall'analisi serrata dei passi dei discorsi di Robespierre e Saint-Just deriva una sorta di ritratto intellettuale e ideologico dei leader giacobini. Un ritratto che prefigura, fin nel dettaglio, quelli di Taine e Mann.

⁵⁰ Angela Locatelli, *Concezioni della storia ad una svolta epocale: i contributi inglesi di Edmund Burke e William Godwin*, in M. Mencaroni Zoppetti (a cura di), *Una piazza per l'Ateneo. L'Ateneo 1810-2010*, Bergamo, Officina dell'Ateneo – Sestante edizioni, 2012, 105-119, qui 115.

⁵¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, edited with an Introduction and Notes by L. G. Mitchell, Oxford, Oxford University Press, 2009, 33.

⁵² Sul ruolo politico della pubblicistica gentziana si veda Günther Kronenbitter, *Wort und Macht. Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, 31-65. Inoltre: Harro Zimmermann, *Friedrich Gentz. Die Erfindung der Realpolitik*, Paderborn, Schöningh, 2012, 33-68. Sulla rivista *Minerva* si veda Elisa Leonzio, *Scrivere la storia, divulgare la storia: Archenholz e la rivista «Minerva»*, in S. Messina – V. Ramacciotti (a cura di), *Metamorfosi dei Lumi 8. L'età della storia*, Torino, Accademia University Press, 2016, 160-178.

⁵³ L'espressione è tratta da Richard Cobb, *Reazioni alla Rivoluzione francese*, Milano, Adelphi, 1990, 37.

L'articolo-traduzione di Gentz esce nel 1794 in due parti, a brevissima distanza dalla pubblicazione degli stessi discorsi nel *Moniteur*, l'organo ufficiale della Rivoluzione.⁵⁴ La struttura dell'articolo prevede un intreccio di traduzione e commento. Gentz propone in traduzione al lettore una serie di passi nodali dei discorsi rivoluzionari, procedendo a un'analisi critica. Essa approfitta delle risorse tipografiche dell'epoca, distinguendo anche graficamente, come in un trattato di geometria, l'esposizione del teorema, da un lato – in questo caso, le citazioni di Robespierre e Saint-Just – e la dimostrazione, o meglio la demolizione dello stesso, in un carattere e una spaziatura differenti, dall'altro. La resa traduttiva dell'originale è piuttosto fedele, anche se Gentz non propone una traduzione 'filologica' di Robespierre e Saint-Just, ma taglia e abbrevia disinvolatamente.

In questa sede, ci limiteremo a un solo esempio. Poco dopo l'inizio del discorso *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'Administration intérieure de la République*, pronunciato da Robespierre il 5 febbraio 1794, si poteva leggere la seguente dichiarazione:

Or, quel est le principe fondamental du gouvernement démocratique ou populaire, c'est-à-dire le ressort essentiel qui le soutient et qui le fait mouvoir? C'est la vertu; je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges dans la Grèce et dans Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnants dans la France républicaine; de cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois.

Mais comme l'essence de la république ou de la démocratie est l'égalité, il s'ensuit que l'amour de la patrie embrasse nécessairement l'amour de l'égalité.

[...] Puisque l'âme de la République est la vertu, l'égalité, et que votre but est de fonder, de consolider la République, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu.⁵⁵

Gentz abbrevia energicamente il testo originale, privandolo delle interrogative retoriche, delle riprese anaforiche e del suo iterato anda-

⁵⁴ Gentz, *Ueber die Grundprinzipien*.

⁵⁵ *Œuvres de Maximilien Robespierre*. Tome X: *Discours, 5^e partie (27 juillet 1793 – 27 juillet 1794)*. Edition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau et Albert Soboul. Paris, Société des études robespierristes, 1952, 353.

mento sillogistico («comme ... il s'ensuit que»). Si potrebbe dire che produce una mutazione radicale della tipologia testuale, trasformando un discorso concepito per l'oralità in un trattato sistematico, inserendo nuove enfasi e sopprimendo passaggi intermedi dell'argomentazione. Rende infatti così il lungo passo di Robespierre:

Das Fundamental-Princip der demokratischen Verfassung ist die *Tugend*. -- Das heißt, die Liebe zum Vaterlande, und zu den Gesetzen desselben, -- mithin auch zur Gleichheit, als der Quelle aller guter [*sic*] Gesetze: und die ganze Politik der Franzosen muß von nun an auf Erhaltung der Gleichheit und Entwicklung der Tugend gegründet seyn.⁵⁶

Nel discorso di Robespierre – questa forse la principale intuizione di Gentz, che ritornerà in Mann – l'opposizione *morale* tra vizio e virtù si trasforma in un'opposizione esclusivamente *politica* che «sospende» i «precetti dell'equità, dell'umanità e di ciò che si è soliti definire morale generale»,⁵⁷ ovvero i capisaldi della cultura illuminata della pietà e del rispetto dei diritti dell'uomo.⁵⁸ Morale e politica vengono così a sovrapporsi, ma la prima tende a soccombere fagocitata dalla seconda. Nell'identificazione mistificata dell'una nell'altra prende forma un'azione politica che, in nome dell'ideale, si assume la responsabilità di una provvisoria liquidazione dell'ideale stesso. L'esercizio («Ausübung») della virtù civica s'identifica con l'esercizio del terrore.⁵⁹

Il paradosso, o meglio l'ossimoro di un terrore virtuoso, così come esso si palesa nel 1793/94, provoca un vero e proprio trauma intellet-

⁵⁶ Gentz, *Ueber die Grundprinzipien*, 182: «Il principio fondamentale della costituzione democratica è la virtù. – Vale a dire, l'amore per la patria e per le sue leggi, – con ciò dunque anche per l'uguaglianza in quanto fonte di ogni buona legge: e l'intera politica dei francesi deve d'ora in avanti essere fondata sulla conservazione dell'uguaglianza e sullo sviluppo della virtù».

⁵⁷ *Ibidem.*, 243.

⁵⁸ Vincenzo Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la nascita del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

⁵⁹ Gentz, *Ueber die Grundprinzipien*, 185. Recente, sul nesso tra virtù e violenza: James T. Kloppenberg, *Toward Democracy. The Struggle for Self-Rule in European and American Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 505-588 e Johannes Willms, *Tugend und Terror. Geschichte der Französischen Revolution*, München, C. H. Beck, 2014, 503-536. Sul potenziale etico-estetico di questa coppia si veda Simonetta Sanna, *L'altra rivoluzione. La morte di Danton di Georg Büchner*, Roma, Carocci, 2010.

tuale che induce al ripensamento le coscienze di molta parte dell'opinione pubblica illuministica. Gentz, con i suoi scritti e la sua successiva azione politica, è tra i più efficaci pubblicisti della scena tedesca tra fine Sette e inizio Ottocento. Quel paradosso di una virtù terroristica, quel colorito «sentimental-terroristico-repubblicano» di cui parlerà Mann, gli appare come la propaggine estrema di un nuovo, rovinoso intreccio tra morale e politica, in cui nobili termini antichi vengono impiegati per coprire e giustificare pratiche esecrabili. Se Kant aveva fondato l'edificio morale e giuridico della sua riflessione filosofica sulla necessità di considerare l'uomo come fine dell'agire politico, con il Terrore emerge secondo Gentz (e non certo per la prima volta sulla scena storica) una visione feroce della politica, in cui l'uomo non solo può essere considerato mero strumento in vista di una nobile causa, ma è dichiarato tale sulla base di una riflessione (*soi-disant*) morale.

Con il Terrore si era aperto un fronte abissale per la riflessione coeva e a venire. Come era possibile ripensare e rilanciare gli ideali della virtù civica dopo che essa si era associata a un patriottismo che, di fronte all'emergenza, si era tradotto in massacri e devastazioni? Quale nuova configurazione avrebbe potuto assumere il binomio di politica e morale ai fini di una vera «promozione» dell'umanità? Questi interrogativi, urgenti sia in Herder sia in Gentz, non trovarono una risposta definitiva durante la Rivoluzione, e nemmeno durante la Restaurazione. Si riproposero (e si ripropongono) piuttosto con apparenze sempre nuove, non da ultimo nelle *Considerazioni* di Thomas Mann che, definendosi un «impolitico», aveva probabilmente cercato di scongiurare fin dal titolo ciò che per lui era il pericolo di una rivoluzione in nome della virtù.