

RODOLFO MONDOLFO

DAI SOGNI D' EGEMONIA
ALLA RINUNCIA ALLA LIBERTÀ

DISCORSO LETTO
PER LA SOLENNE INAUGURAZIONE DEGLI STUDI
NELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
IL 5 NOVEMBRE 1917



Opusc. PA-I-2292

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
MCMXVII

PROPRIETÀ LETTERARIA

48119/2292
84516

Eccellenza, Signori, Signore,

La cerimonia inaugurale degli studi si compie quest'anno nel momento più grave e solenne, che la storia d'Italia abbia traversato dalla conquista della nostra indipendenza nazionale. E come in ogni luogo e in ogni momento, in cui due italiani oggi si incontrino, uno è il pensiero ed uno il discorso, così in questa riunione d'ora non può la mente dei convenuti straniarsi da quella, che è l'idea dominante.

E la parola, che qui dentro oggi deve risuonare, tutti si attendono che sia parola di fede: fede nei destini della patria, fede negli ideali di libertà, che animano i nostri fratelli combattenti alle supreme difese, e incuorano tutta la nazione alla ferma resistenza.

Oggi veramente i due eserciti, che si trovano di fronte, impersonano nel loro cozzo sanguinoso l'urto storico di due principi opposti; e la nazione nostra deve sentir oggi rinsaldata e rinvigorita la sua fede nell'avvenire dalla coscienza della superiorità morale, che hanno in sé le rivendicazioni

sue di libertà, di contro alle pretese nemiche di prepotenza dominatrice.

Nella storia le idee sono forze, in quanto animan le coscienze e muovono gli uomini. E chi combatte per la libertà sente che anche un momentaneo prevalere della violenza sopraffattrice non può soffocare nello spirito suo l'ardore della volontà e della fede, ma solo ravvivarne la fiamma e moltiplicarne le energie. Ma chi lotta per imporre il proprio dominio ad altri può sentirsi eccitato all'azione aggressiva solo fin che gli arrida il successo; e si prostra e si abbatte quando — e sia prossima quell'ora — la fortuna gli si volga contro. Non soltanto per parte degli altri, ma nel loro stesso interno attende i popoli superbi la sorte, che Mazzini presagiva: che il trionfo dovuto alla violenza può affascinarli, ma il primo indizio di decadimento li muta e li rivolge ⁽¹⁾. Allora, secondo Mazzini, per opera dell'Umanità, che non perdona l'orgogliosa affermazione del privilegio, viene per quei popoli, che han violata la legge morale, superiore a tutti i calcoli e a tutte le tattiche umane, il momento della espiazione ⁽²⁾: ma una espiazione, potremmo aggiungere noi, anche prima è cominciata, racchiusa nella stessa volontà di imporre la propria ambizione egemonica.

Come in questa si disfrena l'istinto di potenza, avido di affermare un suo preteso diritto a una libertà superiore a quella consentita agli altri, così la pena, che Dante avrebbe chiamato del contrappasso, colpisce chi persegue il sogno superbo, tramutando in servo di esso il pretendente alla

signoria del mondo. E nell'ora immancabile del risveglio, quando il popolo germanico sarà tratto a compiere quel ripiegamento sopra se stesso e quella revisione della propria tavola di valori, che tutte le nazioni imperialistiche han dovuto compiere al declinare della parabola storica della loro egemonia, anche nel suo spirito si farà strada la consapevolezza del solenne severo monito della storia: che ad ogni pretesa di sopraffare l'autonomia altrui viene per prima sacrificata l'autonomia propria, e che l'esigenza della propria libertà ha per condizione e premessa il rispetto della libertà di tutti.

*
**

La corrente, che ha finito per travolgere nell'età più recente lo spirito pubblico tedesco, ha le sue prime sorgenti nel moto romantico, iniziatosi in Germania fra il tramonto del secolo XVIII e gli albori del XIX.

Già prima di esso, dalla depressione, nella quale la Germania era caduta dopo la guerra dei trent'anni, era sorto per reazione, nel tempo stesso in cui Kant svolgeva il suo sereno ed eletto razionalismo, l'appello allo slancio impulsivo dell'istinto con gli scrittori dello Sturm-und-Drang-Periode. Ma l'istinto, che in loro si affermava con passionato ardore, esprimendosi nel modo più caratteristico nel libro di Guglielmo von Humboldt sui *Limiti dell'azione dello Stato*, era l'istinto di libertà, che faceva appello alle spontanee energie individuali, esigendo dallo stato l'astensione da ogni

influsso od azione, che ne limitasse il libero sviluppo, e ne comprimesse la genuinità, e convertisse lo spirito individuale da valore per sè in puro strumento ⁽³⁾. Ora quando di lì a pochi anni la Germania soggiaceva di fronte alla potenza Napoleonica, le energie interiori dell'istinto, che erano state ridèste, si levarono a reagire all'avvilimento esteriore, come l'animale che, messo in ceppi, non si contenti più d'infrangere i vincoli, ma voglia balzare fuori di essi, a far sentire agli altri la forza delle sue zanne. A questo mutamento, che dalla universale affermazione di libertà dell'etica Kantiana, fa passare il pensiero germanico alla rivendicazione di una pretesa superiorità propria su tutte le altre genti, non si sottraggono neppure gli stessi scrittori dello Sturm-und-Drang. Già Humboldt, divenuto ministro, veniva anche lui a cadere in quella, che uno dei padri del pangermanismo, il Treitschke, ha chiamato una felice contraddizione ai suoi antichi sogni: veniva cioè, con una rinuncia al suo individualismo, a cercare nello Stato il sostegno vero di tutta la cultura di un popolo ⁽⁴⁾. Ma Schiller poi, che aveva pure sì altamente ammirato la morale Kantiana ed aveva considerato « dovere del filosofo e del poeta non esser uomo d'alcun popolo e d'alcun tempo, ma essere contemporaneo di tutti i tempi » ⁽⁵⁾, scriveva il poema *Deutsche Grösse*, in cui proclamava che solo lo spirito tedesco è in unione con lo *spirito dell'universo*, attendeva dalla storia la giornata tedesca, che sarà la messe di tutti i secoli, e dettava frasi, che il pangermanista Lamprecht ha potuto

recentemente assumere ad insegna ⁽⁶⁾. Su questa via Herder lo aveva preceduto. Herder, che aveva pur negata la legittimità di ogni graduazione gerarchica fra i vari tipi d'umanità, scrivendo « non si consegnì ad alcun popolo lo scettro su altri popoli sotto pretesto di una innata superiorità, e ancor meno la spada o la ferula del guardiaciurma » ⁽⁷⁾, già nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* salutava nella nazione germanica « il popolo eletto di Dio in Europa »; e oltrepassando il sogno imperiale di Carlo Magno, del quale pure auspicava la ricomparsa per riprendere il moto iniziato mille anni prima, affermava dei tedeschi: « Occorre ancora che questa razza d'uomini governi più o meno tutte le parti del mondo » ⁽⁸⁾; e più tardi, nel 1804, cantava nell'*Ode alla Germania* una grande Germania, armata e militante su tutte le frontiere ⁽⁹⁾.

L'istinto di libertà si era già mutato in istinto di potenza; e tale si manifesta nel pieno sviluppo del movimento romantico. Nei romantici si accentua l'esaltazione del germanesimo, traducendosi in una passione nostalgica del medioevo germanico, nella glorificazione del carattere dei cavalieri germanici di quel tempo, proposto come ideale di perfezione alla imitazione dei popoli moderni, nella celebrazione dell'arte gotica e medioevale, in cui sempre vuol vedersi l'ispirazione germanica, anche dove la geografia e la lingua ci mostrino popoli latini ⁽¹⁰⁾. Il fiotto vigoroso del sangue germanico, pieno di energia e di salute, si è trasfuso (affermano del pari i due dottrinari cattolici,

Federico Schlegel e Joseph Goerres) nelle arterie degli esausti e corrotti romani: la vita nuova da esso trae la sua nascita e la forza di generare una nuova civiltà ⁽¹¹⁾. E come nel medioevo, così nell'età moderna alla superiorità dello spirito germanico si vuole assegnare una missione egemonica: Schlegel, se pur non giunge, come Görres, a immaginare una predestinazione di bene per la Germania e di male per tutti gli altri, concepisce per altro un universale impero germanico, quale protezione militare di tutta la cristianità.

Ma in queste visioni la libertà, di cui pure il romanticismo voleva essere un rivendicatore, soggiace di fronte al principio di autorità. Al pari di Novalis, che nello stato scorge un macroantropo, un individuo mistico, la cui autorità deve affermarsi in tutto il suo vigore ⁽¹²⁾, tutti i romantici s'inchinano al principio d'autorità. Schlegel non la cede in questo a Görres: chè se questi invoca un destino, che costringa tutti i principi tedeschi a sottoporsi a un capo, fedeli a lui nella vita e nella morte ⁽¹³⁾, quegli vuole che il monarca non sia vincolato da patti scritti, nè col suo popolo nè con gli altri: la lettera scritta è morte, e viva dev'essere la persona sovrana, cui tutti debbono intiera fedeltà ⁽¹⁴⁾. E Schlegel crede, pur con questa teoria, così bene rispondente all'assolutismo dei principi tedeschi, di poter affermare che non sia possibile dispotismo fra i Germani.

L'illusione non ci appare in Schlegel soltanto: ne è ben più caratteristico esempio quel filosofo, tra i più grandi che la Germania e la storia con-

tino, che nella libertà aveva posto l'essenza dello spirito, e il fondamento della filosofia, Giovanni Amedeo Fichte.

Fichte invero non fu mai, come quasi tutti credono e affermano per il periodo della sua vita anteriore alla battaglia di Jena, un vero spirito cosmopolita. Il passo dei *Caratteri fondamentali dell'età presente*, che di solito perciò si adduce, esprime il concetto, che sarà poi sistemato da Hegel, di una successione dei vari popoli nella occupazione del primo grado fra tutti: quando l'uno cade, altri si eleva e ne piglia il posto. Ora in questa vicenda, dice Fichte, restano attaccati alla patria geografica gli uomini della natura terrestre; ma gli spiriti della natura del sole si lanciano sempre nella direzione della luce e della libertà ⁽¹⁵⁾.

Amnesso pertanto come legge storica il predominio di un popolo sopra gli altri in ogni epoca, è di importanza secondaria il fatto che a un certo momento Fichte attribuisse il primato alla Francia anzichè alla Germania; un dominatore secondo lui c'è sempre; quando l'uno cade l'altro ne piglia il posto, e nel successore si volgono a cercar la loro patria gli spiriti della natura del sole. Poco importa che per il mutamento Fichte si sia deciso dopo Jena invece d'attendere, come Hegel, Waterloo; già egli aveva posto la distinzione di natura fra il popolo selvaggio degli spiriti terrestri (*erdgeborene Wilde*) e il popolo eletto degli spiriti della natura del sole: una distinzione, che anticipa quella dei *Discorsi alla nazione tedesca*, fra popoli vivi e popoli morti.

Ora quando, anche in questi discorsi, Fichte proclama la necessità di rispettare l' *io* caratteristico di ogni popolo come particolare legge di sviluppo del divino, necessaria al pari di ogni altra alla piena attuazione dell' eterno, ⁽¹⁶⁾ a questa rivendicazione dell' universale principio di autonomia e dignità umana soggiace sempre una restrizione mentale: che il diritto alla libera vita spirituale solo ai vivi appartenga e non concerna i popoli morti.

Fichte riprendeva e traduceva in teoria l' idea di un popolo eletto sopra tutti gli altri, che già Herder aveva affermata, traendone forse il suggerimento dal Lessing, che ben altro significato le conferiva. Ed il popolo eletto in Fichte veniva ad attingere il suo preminente diritto a quella fonte, dalla quale soltanto poteva sgorgare la libertà: al possesso di una vita spirituale vera ed intensa. Vita profonda, energica, piena di serietà ed originalità nel popolo germanico, non trovava agli occhi di Fichte alcun degno competitore nel resto della Europa civile, che offriva soltanto un vasto cimitero popolato di fantasmi illusi di vivere: i morti popoli neolatini ⁽¹⁷⁾.

Morti nello spirito, anche se vivi nella carne, essi non potevano sperare in una resurrezione, se non a patto di mutare la loro natura e strapparsi il cuore dal petto ⁽¹⁸⁾.

La vita dello spirito per Fichte si compenetra e si identifica con la natura del linguaggio, il quale non è puro mezzo di espressione, ma fattore e generatore della vita interna e condizione del suo

rigoglio. Ora i neolatini sono per Fichte germani snaturati, morti nello spirito per doppia ragione: che hanno adottata una lingua repugnante alla loro intuizione naturale e, per di più, una lingua già morta sulle labbra stesse dei romani ⁽¹⁹⁾. Onde in loro non è che un' apparenza superficiale di vita, che li rende tutt' al più capaci del leggero sfarfalare dell' ape, che va raccattando di fiore in fiore il miele, ma che resta sempre a terra in confronto delle superbe vigorose ascensioni dell' aquila germanica verso l' esaltazione del sole ⁽²⁰⁾.

Affermi pure Fichte che per *tedesco* egli intende ogni spirito libero, ovunque sia nato e qualsiasi lingua parli; ⁽²¹⁾ non resta meno perciò la sua dichiarazione, di non poter neppure immaginare la traducibilità in lingua straniera dei mezzi di cultura tedeschi, senza che essi perdano ogni lor vita originale ⁽²²⁾. Il popolo morto non può tornare alla vita, « a meno che non muti la sua natura e non » gli si strappi il cuore dal petto ».

Di fronte a queste teorie non vale addurre, come taluno ha fatto, l' aspirazione di Fichte, nei *Fondamenti del diritto naturale*, ad una unione di popoli (*Völkersbund*) che assicuri la pace perpetua e converta i cittadini d' ogni stato in cittadini del mondo (*Weltbürger*) assicurando il rispetto di tutti i loro diritti personali in qualsiasi altro stato ⁽²³⁾. Se anche questo disegno travalicava i confini della Germania, non bastava tuttavia a cancellare le affermazioni dell' appassionato nazionalismo fichtiano, nè la possente azione loro sullo spirito tedesco. « La nostra vita (aveva scritto Fichte) ha bisogno

» e pretese superiori »; il nostro popolo « si sente » *degradato, disonorato, cancellato dalla serie delle cose, in quanto viene a confondersi col popolo inferiore* » (24).

Fichte aveva bensì voluto definire i tedeschi come un popolo, il quale, mantenendo le proprie caratteristiche e volendole rispettate, riconosce quelle degli altri popoli; come un una nazione, che vuol solo affermare e conservare per sè la propria forma di esistenza e in nessun modo imporla agli altri (25). Ma aveva anche, accanto a ciò, scritto che la cultura spirituale, che è propria del tedesco, » tende a passare da questa vita di pensiero in » un'altra vita, fuori di lui, e quindi nell'attuale » vita universale, *per formarla a sua imagine...* » Chi nel suo interno (soggiungeva) ha sentito la » salute, vuole che anche altri goda questa salute...»; non può lasciare « che ognuno eserciti come vuole » il proprio ingegno o scacci la noia come gli » piace » (26).

Ora facciamo seguire a queste parole anche quelle altre, dello stesso Fichte: « il mondo è da » considerarsi e da ordinarsi *soltanto* secondo i » bisogni di coloro che pensano a questo modo e » ci indicano come dovrebbero essere tutti gli altri; » il mondo *esiste soltanto per questi* » (27); e il passaggio dalla pura interiorità spirituale all'azione esteriore ci apparirà tracciato. « Gli altri (soggiunge » Fichte stesso) debbono adattarsi al loro volere, » fino a tanto che siano diventati come quelli ».

E così il popolo tedesco diventava precisamente di quelli, che Fichte condannava come aventi « un

» *io* così strettamente concresciuto in se stesso », da non saper « considerare con oggettività l'*io* » degli altri », e da voler « distruggere tutto ciò che » esiste, e produrre dappertutto, all'infuori di sè, » un vuoto in cui ripetere sempre soltanto la propria figura ». (28) Abbia pure Fichte scritte pagine memorande ed altissime contro le pretese di egemonia assoluta, contro l'imperialismo coloniale, e le guerre di aggressione e di conquista (29); esse non cancellano le pagine dello scritto su Machiavelli, nelle quali Fichte augurava che gli uomini politici tedeschi si penetrassero tutti di quello che egli indicava come principio fondamentale della politica di Machiavelli « e, (sono sue parole) soggiungiamo » senza vergogna, anche della nostra e d'ogni dottrina politica cosciente di se stessa »: « Non » basta che voi difendiate il territorio vostro propriamente detto. Occorre tener gli occhi aperti » sempre su tutto ciò che possa aver influsso sopra » la vostra posizione.... Non tardate un istante, se » potete modificar qualcosa a vostro vantaggio.... » Chi non s'accresce, diminuisce, appena gli altri » s'accrescano.... E occorrendo che la pratica delle » guerre non cessi, perchè l'umanità non s'addormenti o si guasti per l'eventualità di una guerra, » ebbene, noi abbiam pure in Europa e su altri » continenti dei barbari in numero sufficiente.... » Che la gioventù europea si arrobustisca a combattere i barbari....

« Nelle relazioni con altri stati non c'è legge » nè diritto, se non è il diritto del più forte. » Queste relazioni pongono nelle mani del prin-

» cipe sotto la sua responsabilità i diritti divini
» della Maestà del Destino e del governo del
» mondo, e l'inizzano al di sopra dei precetti della
» morale individuale in un'ordine morale superiore,
» il cui contenuto è racchiuso nelle parole: *Salus*
» *et decus populi suprema lex* » ⁽³⁰⁾.

Ecco il principe eretto ad arbitro assoluto, sotto la sua sola responsabilità, dell'azione storica del suo popolo di fronte agli altri; ecco la volontà di potenza, nell'atto stesso che viene elevata a sacro dovere giustificante ogni violazione dei precetti morali, convertirsi in premessa dell'assolutismo dispotico. La sostituzione della volontà di potenza alla rivendicazione della libertà a questa conseguenza doveva giungere.

Aveva bene Fichte combattuto, nei suoi primi scritti politici, la monarchia assoluta come causa di depravazione morale, perchè, tendendo per necessità alla monarchia universale, essa ha bisogno della guerra, e sostituisce l'educazione alla guerra alla cultura di tutti per la libertà ⁽³¹⁾; ma nel *Disegno di uno scritto politico* della primavera 1813 veniva ad invocare il re di Prussia *despota sovrano* (*Zwingherr*) a capo della nazione tedesca ⁽³²⁾; e già nella *Staatslehre*: « Venga pure un *padrone, che* » *ci costringa* a fondare il germanesimo » ⁽³³⁾.

Ora il padrone invocato non poteva contentarsi di essere arbitro del *forum externum* delle azioni dei sudditi, ma veniva a pretendere inevitabilmente anche il dominio del *forum internum* delle coscienze, che dovevano essergli rese docili strumenti mediante l'educazione. Ed alla coazione

educativa Fichte stesso, il filosofo della libertà, aveva offerto la giustificazione nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*. In essi dalla affermazione, per sè contraddittoria, che il popolo, da lui proclamato solo vivo, fosse caduto prima dei popoli morti nell'annientamento del proprio *io*, e dovesse quindi per primo operare la redenzione propria e la riconquista di un *io* fondato soltanto sopra se stesso ⁽³⁴⁾, Fichte traeva per la nazione tedesca la missione di salvare l'umanità intiera per mezzo della nuova educazione. Missione collettiva, essa esigeva che la nazione assumesse una personalità unica o, secondo l'espressione dello stesso Fichte, fosse « una sola totalità » ⁽³⁵⁾. E l'esigenza di questa compatta unità, necessaria al compimento della missione, è sentita da Fichte così intensamente, da pretendere che l'educazione foggiasse uniformemente tutti gli intelletti e le volontà, senza consentire incertezze, o tentativi di seguir vie diverse o contrasti ribelli: dove la vecchia educazione era semplice esortazione e stimolo per le intelligenze naturali e per le tendenze morali ingenerate, sicchè l'uomo era formato veramente dalla *sua* natura spirituale, la nuova educazione, dice Fichte, deve raggiungere secondo una regola fissa e senza eccezioni lo scopo; deve poter determinare in modo certo e infallibile gli avviamenti e i moti vitali dei suoi alunni. Se tu vuoi educare, non devi soltanto stimolare ed esortare l'educando, « ma » *devi farlo, e farlo in maniera, che egli non possa volere diversamente da come tu vuoi che egli voglia* » ⁽³⁶⁾.

Per così dogmatica affermazione occorre bene il convincimento di quella infallibilità, che Fichte più volte dichiara esser carattere della sua dottrina ⁽³⁷⁾: quel convincimento che, secondo il giurista Anselmo von Feuerbach, avrebbe reso Fichte capace di far da Maometto (einen Mahomet zu spielen) e di introdurre con la spada e con l'ergastolo la sua dottrina della scienza, se la sua cattedra fosse stato un trono regale ⁽³⁸⁾.

Per raggiungere quel fine, di « *produrre necessariamente la necessità che è nell'intenzione di chi educa* », Fichte sembra dimenticare l'esigenza etica da lui pur così altamente espressa: che all'accettazione di ideali *imposti* dall'educazione, si sostituisca da parte di ogni individuo la creazione libera e spontanea, compiuta per intima forza propria, di ideali che non siano imitazioni della realtà, ma piuttosto modelli ad essa ⁽³⁹⁾.

L'educando ora per lui deve essere *costretto internamente* a formarsi l'ideale della vita sociale, e costretto precisamente dall'azione esteriore della comunità in cui è posto a vivere, della realtà, quindi, che diventa essa modello all'ideale, in luogo di prenderlo a sua norma; e perchè questa azione esteriore sia più viva ed efficace, vi domini pure, dice Fichte, una legislazione molto severa, che imponga molte privazioni, le quali « devono, in caso di bisogno, esser ottenute *a forza, con la paura della punizione immediata* » ⁽⁴⁰⁾.

Nè qui s'arresta la compressione delle autonomie spirituali: per attuare con tutto il rigore la norma suindicata, Fichte non esita a ricorrere

anche a un disegno analogo a quello vagheggiato nell'antichità da Platone quando, preoccupato dell'educazione della classe eletta al dominio dello stato, aveva ritenuta necessaria per essa la soppressione della famiglia. Per educare la nazione eletta alla sua missione salvatrice dell'umanità, si dovrebbero (dice Fichte) sottrarre i fanciulli ad ogni contatto con le famiglie per affidarli ad istituti di stato: e se ci fossero (soggiunge) uomini di stato formati nello studio profondo della filosofia e della scienza, non dubiterebbero del diritto di usare la violenza contro i genitori renitenti.

« Lo stato, come il sommo amministratore » delle cose umane, come Iddio, come il tutore » di minorenni, responsabile soltanto dinanzi alla » propria coscienza, ha il diritto di *costringere* » perfino questi ultimi a salvarsi » ⁽⁴¹⁾.

E così la condizione, da cui tutta questa costruzione viene a dipendere, è l'azione coattiva. Colui, che tanto nobilmente aveva scritto che « solo » quando ciascun popolo abbandonato a se stesso » si sviluppa conformemente alla sua natura, e » quando in ciascun popolo il singolo individuo » si sviluppa conformemente alla natura comune » del popolo e alla sua individuale, la divinità » appare nello specchio suo proprio quale deve » apparire », giunge ad essere egli stesso (per usar le sue parole proprie) uno di quei nemici dell'ordine divino, che « possono osare un attentato contro quella legge suprema del mondo spirituale » ⁽⁴²⁾.

L'anima nazionalistica in lui si è posta contro l'anima universale; l'uomo empirico, il tedesco, contro il filosofo ⁽⁴³⁾: ed ecco sacrificato il principio dell'autonomia; e sulla porta, che avrebbe dovuto dischiudere la via della libertà, apparir scritto: « *costrizione* ».

Certo, osserva l'Andler, chi costringe è la ragione impersonale; ma gli organi di questa ragione sono provvisoriamente gli uomini, cui ella è rivelata ⁽⁴⁴⁾. E a questi uomini, cui è affidato il potere statale, viene assoggettata ogni autonomia spirituale degli individui: nel popolo eletto ad ogni singolo non resta altra libertà, che di volere come i legislatori vogliono che egli voglia ⁽⁴⁵⁾.

Ora questo disconoscimento dell'autonomia e dei diritti degli spiriti individuali di fronte al potere dello stato si rinnova e si accentua anche in Hegel, sognante del pari un primato tedesco quale conclusione finale della storia. Eppure anche la filosofia di Hegel era, come quella di Fichte, una filosofia della libertà: in tutta la storia essa vedeva un grande processo di liberazione dello spirito universale, consistente nella progressiva conquista dell'autocoscienza. Ma a questa ascensione continua verso Dio non è chiamata, secondo Hegel, tutta l'umanità, neppure nella serie infinita dei secoli a venire; poichè ognuno dei gradi, per i quali quella ascensione si compie, gli appare nel corso della storia realizzato presso un determinato popolo, Hegel in questo vede il portatore naturale e necessario di quel grado. E la necessità storica gli si converte in irrevocabile e defi-

nitivo destino: se nello spirito di un popolo un principio ha avuto il suo rappresentante, nulla di più quel popolo avrà mai la capacità di rappresentare, nessun progresso ulteriore potrà mai compiere.

Alla mèta della storia del mondo, che è la coscienza universale della libertà, soltanto un popolo quindi può giungere secondo Hegel: per quanto il principio, in cui questo più alto grado si esprime, sia « *la libertà dell'uomo in quanto uomo* », e sembri in se stesso abbracciare necessariamente tutta l'umanità, la maggior parte di questa ne viene esclusa, e alla sola nazione germanica ne è riservato il privilegio ⁽⁴⁶⁾.

La gerarchia dei gradi di sviluppo diventa così gerarchia di popoli e — conseguenza più grave — gerarchia di diritti. In uno dei suoi scritti giovanili Hegel, negando l'esistenza di diritti inviolabili delle nazioni, aveva brutalmente identificato i diritti dei popoli con i loro interessi: per gli inevitabili conflitti, quindi, unica soluzione era la guerra, decidente quale dei diritti contrastanti dovesse soggiacere sacrificato ⁽⁴⁷⁾. Ma costruita la sua filosofia della storia, egli ne trae una ancor più grave conclusione nella filosofia del diritto: in ogni epoca il popolo, che è il portatore del corrispondente grado di sviluppo dello spirito universale, è il dominatore del mondo; ed ha un *diritto assoluto*, di fronte al quale sono senza diritto e nulla contano tutti gli altri popoli ⁽⁴⁸⁾. E rinnovando il richiamo, già altra volta fatto ⁽⁴⁹⁾, a un *diritto degli eroi* entro ogni Stato, questo

Hegel attribuisce anche alla nazione superiore, che può trattar da barbare le altre, con la coscienza di un diritto disuguale ⁽⁵⁰⁾. Ed ecco l'esaltazione del minaccioso avvanzar della Prussia, in una lettera del 5 luglio 1816: « Lo spirito universale ha dato all'età presente l'ordine di avanzare; il movimento si esegue: questo spirito avanza come una falange di ferro a ranghi serrati, irresistibilmente, senza preoccuparsi degli ostacoli » ⁽⁵¹⁾.

Ma il superbo pretendente al dominio del mondo per farsi falange di ferro doveva ben rinunciare alla libertà dei suoi movimenti. Nella sua *Filosofia della storia*, di fatti, Hegel trovava necessaria per la nazione germanica la costituzione di una assoluta suprema volontà decretante (l'imperatore), determinata non per via di elezione, ma per quel diritto di nascita, che per i tedeschi dev'essere ciò che era l'oracolo per i Greci ⁽⁵²⁾. Questa volontà decretante, divenendo la personificazione del *Weltgeist* e dello Stato, che è Dio in terra, non può ammettere di fronte a se stessa una sovranità di popolo. Ogni democrazia é negata: contro il Fries, che aveva, in una festa di studenti in Jena, espresso il concetto essenziale della democrazia, dicendo che « in un popolo, che fosse animato da vera comunione spirituale, ogni affare pubblico dovrebbe ricevere la vita dallo spirito stesso del popolo », Hegel scaglia le più violente invettive, ed invoca persino i rigori polizieschi ⁽⁵³⁾.

All'affermazione del diritto assoluto del popolo dominatore corrispondeva per tal modo la nega-

zione di ogni diritto dei cittadini nel suo seno: perchè non si poteva attribuire il primato definitivo ad un popolo, senza supporre la storia giunta alla sua conclusione; e questa ipotesi, del raggiungimento del termine finale della storia, cioè della piena attuazione del divino nel mondo e della compiuta adeguazione della realtà alla razionalità, doveva condurre al disconoscimento di ogni funzione dell'ideale di fronte alla realtà storica, alla esclusione di ogni diritto di critica, e alla condanna di ogni aspirazione innovatrice ⁽⁵⁴⁾.

La filosofia della libertà rinnegava con ciò se stessa: ma nondimeno l'orgoglioso miraggio egemonico veniva presentato da Hegel nel vasto quadro del sistema, quasi ne fosse una necessaria conclusione.

*
* *

Ma dopo Hegel le affermazioni, sempre più frequenti e recise, delle pretese dominatrici germaniche non si inseriscono più nelle larghe linee di grandi costruzioni filosofiche.

La filosofia della storia era sì, come osserva l'Andler, caduta in discredito; ma in realtà era anche divenuta un quadro superfluo alle aspirazioni imperialistiche, in quanto esse si presentano come franche ed aperte dichiarazioni della volontà di potenza.

Anche i romantici, che nel muovere dal principio di attività avevano inteso porlo come spirito di libertà, erano poi scivolati, più o meno incon-

sciamente, nella trasformazione di esso in volontà di potenza.

Ma questa trovando, dopo Hegel, le sue premesse filosofiche nelle dottrine del volontarismo, può in seguito direttamente e brutalmente dichiararsi, mettendosi, sulle orme di Nietzsche, a vagheggiare quale progresso « *l'Umanità sacrificata come massa alla prosperità di una sola specie di uomini più forti* »; e a ricercare il suo tipo ideale nello stato primitivo, fondato « da un'orda di bionde belve da preda, da una razza di conquistatori e di signori, che, con la propria organizzazione guerriera, corroborata dalla potenza di organizzare, lascia, senza scrupoli, cadere le proprie formidabili zanne sopra una popolazione, forse infinita mente superiore di numero, ma ancora inorganica » (55).

Alla dottrina imperialistica, partendo da un simile belluino istinto di potenza, non occorre la giustificazione vasta di una filosofia della storia; ma piuttosto una dimostrazione, storica o biologica, che pretenda di essere scientifica, dei titoli di superiorità della razza designata a conquistatrice e signora del mondo.

La via è tracciata in parte dalla esaltazione, che delle privilegiate virtù tedesche avevano fatto Herder e Fichte e tutti i romantici sino ad Hegel, sulle orme dei quali si mettono Momsen, Treitschke, Paul de Lagarde ed altri; (56) in parte dalle teorie, che il Gobineau aveva esposte nel suo *Essai sur l'inégalité des races humaines*, che vengono rinverdite per mezzo di più recenti dottrine biologiche, prima fra tutte quella del Weissmann sulla

continuità del plasma germinativo e l'eredità dei soli caratteri innati.

E al Gobineau, come al Klemm e al Weissmann, amano richiamarsi taluni dei moderni imperialisti germanici, distinguendo, come fa il Woltmann, le razze *attive*, destinate al dominio, da quelle *passive*, naturalmente serve (57), e riproducendo anche le concezioni del Gumplowicz sulla storia intesa come lotta di razze, in cui la forza fonda il diritto al dominio (58). E così dal Ratzel, che ai popoli non vede offerta altra alternativa che d'esser incudine o martello, per una pretesa necessità che sempre vi sian popoli padroni e popoli servi (59), si passa via via al Lamprecht, che vuole il proprio stato conquistatore del mondo, come un polipo gigantesco, che ovunque stenda i suoi tentacoli (60); al Wirth, che considera l'aggressione come esigenza del germanismo (61); al nietzschiano Driesmans, che definisce la vita come uno slancio di tigre, che ha bisogno di saziarsi (62); al Langbehn, che vede perdersi il valore del sangue degli avi, se altro sangue non sia versato per esso (63); e si arriva al Chamberlain, che nel massacro e sterminio di altre razze, operati dai germani per aver essi libero il campo, saluta la creazione della base *moralmente più elevata* della loro attività (64).

Ma quanto più violente, aggressive, brutali si fanno queste pretese di dominio, tanto più grave si racchiude in esse la negazione della libertà per il popolo dominatore.

L'Andler, che in una serie di volumi ha raccolto ora dagli scritti di filosofi, di scienziati e di

pubblicisti tedeschi una larga messe di documenti del pangermanismo ⁽⁶⁵⁾, ha voluto affermare essere un errore credere il pangermanismo un ideale conservatore ». Harden, Naumann, Friedrich Lange, Woltmann, Reimer ed altri, dovrebbero esser prova, a parere dell'Andler, che il pangermanismo « è la vera religione della Germania liberale. Non è certo (egli riconosce) l'antico liberalismo, ma il solo di cui oggi la Germania sia capace. Al popolo non offre un culto devoto della monarchia come i conservatori, ma il culto di se stesso. Il popolo eletto, governato da un cesarismo democratico, sarà un popolo libero ». ⁽⁶⁶⁾

Ebbene i documenti stessi raccolti dall'Andler valgono a mostrare quale specie di libertà dovrebbe essere quella del popolo eletto, nella mente dei suoi apologisti.

I sedicenti liberali non sono in nulla al di sotto degli aperti conservatori: a Ernst Curtius, a Treitschke, a Lamprecht, a Langbehn, a Houston Stewart Chamberlain non restano punto addietro Friedrich Lange e Woltmann e Reimer.

Non si erige impunemente la volontà di potenza e di dominio a legge suprema dell'azione dello stato: per essa la condizione di guerra, latente od aperta che sia, si traduce da transitoria eccezione a norma permanente della vita di un popolo. E a tale norma vengono di necessità a subordinarsi costantemente, come presso gli altri popoli accade soltanto nei momenti di crisi più grave, tutte le condizioni di vita e le forme di attività e i diritti dei cittadini.

Lamprecht dice che le energie della sua nazione debbon fare un tutt'uno, pronto sempre a colpire come un esercito ⁽⁶⁷⁾; e Woltmann soggiunge: la lotta esige da una parte direzione più vigorosa, dall'altra disciplina e subordinazione ⁽⁶⁸⁾. E in questo principio è la giustificazione del compiacimento espresso dal Curtius nel 1865, che a Berlino si mutilasse qualche libertà in vista di grandi fini, allo stesso modo che per analogo intento ad Atene Pericle aveva sospeso i diritti democratici ⁽⁶⁹⁾. Un impero della nuova specie — affermava Lamprecht — vuole alla sua testa un eroe ed un *padrone*, seducente, impulsivo, di volontà tempestosa ⁽⁷⁰⁾; e il liberale Reimer spiegava: bisogna che lo stato più potente della Germania si *impadronisca* dell'egemonia, e che i piccoli stati *sacrifichino* della loro autonomia quanto è necessario; *per amore o per forza* i piccoli stati germanici disseminati *saran costretti* ad unirsi a noi ⁽⁷¹⁾. E Langbehn nel suo *Rembrandt educatore* completava la teoria, tracciando le linee di tutta una rigida gerarchia di padroni e di servi, entro la Germania non meno che nei rapporti fra essa e il resto dell'umanità: il popolo deve per legge naturale esser sottomesso al re e questi al re dei re; lo spirito di subordinazione deve introdursi e vivere anche nel dominio intellettuale; il tedesco, a quel modo che s'è militarizzato, *deve civilizzarsi per amore o per forza*, ché a lui conviene una cultura dominata dalla qualità prussiana della subordinazione ⁽⁷²⁾.

Ingenua concezione, commenta l'Andler, che

immagina si possa comandar l' arte e la poesia come si comandano i battaglioni! (73).

Ma se l'imperialismo conservatore pretende la sottomissione degli intelletti, l'imperialismo che si ammanta del nome di liberale non è meno reciso nel comprimere l'autonomia spirituale, associandosi all'altro nel negare i diritti dei sentimenti più intimi e sacri. Per tutti questi imperialisti la nazione germanica ha in profonde ragioni biologiche, cioè nella sua superiorità etnica, la radice del suo diritto d'impero sul mondo: le esigenze della razza debbono quindi sovrastare a tutte le altre, ché lo spirito dominatore del popolo di padroni si può conservare soltanto mantenendo integra la purità della razza. Ed ecco da questa esigenza della purezza etnica discender freni ed obblighi, dei quali il popolo di padroni diventa schiavo, fino al punto di perdere la sua dignità umana, per scendere al livello di una qualsiasi razza di animali in mano di un allevatore.

« Bisogna che noi consideriamo — dice Lange — il nostro sangue come il più prezioso dei nostri beni »; e contro la parola dell'evangelo « l'uomo non separi quelli che Dio ha uniti », contro la proclamazione poetica e romantica della santità dell'amore, contro il fiotto invadente del livellamento democratico che autorizza qualsiasi mescolanza di sangue in nome dei diritti dell'uomo, inalziamo la diga delle disuguaglianze di razza, traducendo nelle leggi le esperienze degli allevatori di cavalli e di cani sul miglioramento delle razze (74).

Questo liberale, dunque, non parla diversamente da Chamberlain, che nel suo orrore per gli stati, i quali s'aprono a ogni nuovo venuto e diventano, come Roma, la *cloaca gentium*, vagheggia non soltanto la conservazione della purità della razza, ma anche l'applicazione dell'allevamento per selezione, di cui cita ad esempio l'abbandono dei nati deboli, che fu, a suo dire, una delle leggi più ricche in conseguenze felici dei Greci, dei Romani e dei Germani (75). Ma a lui fa degna eco anche il liberale Reimer, che vuole misure di legge, le quali vietino unioni coi non Germani o le condannino alla sterilità. « Noi abbiamo (egli dice) idee confuse sul diritto che ha ogni essere a perpetuarsi, e lo crediamo un diritto comune a tutti gli uomini.... Noi avremo compiuto un grande progresso, se riusciremo ad evitare la concezione di nuovi esseri.... mediante un intervento regolatore dello stato ». « Non vi spaventate (scrive lo stesso Reimer) di questa apparente mancanza d'umanità. L'essenziale per tradurre in atto un impero mondiale è la esistenza effettiva di una razza atta alla cultura, che sarà spinta alla conquista del mondo » (76); e per questo fine, che su tutto deve prevalere, nessun sacrificio di libertà o di dignità umana sembra grave ai teorici dell'imperialismo.

*
**

« Il despota — aveva ammonito un giorno Herder — è il primo schiavo » (77). E schiavo spiritualmente diviene il popolo che pretende al-

l'egemonia del mondo, quando, al dire del principe di Bülow, segue docilmente come nessun altro popolo mai le sue guide intellettuali ⁽⁷⁸⁾. Non è più soltanto quel contrasto, che da M.me di Stael sino al Lichtemberger, al Barzellotti, al Vidari, tanti scrittori han rilevato, tra la mente dei tedeschi e il loro carattere: insofferente di limiti alle sue speculazioni la prima, sottomesso e prono a tutti i giochi il secondo ⁽⁷⁹⁾; ché tra la vita pratica e la vita dello spirito non è possibile stabilire una separazione; e le rinunce alla dignità umana, che si compiono nel campo delle relazioni esteriori sono pur rinunce alla autonomia spirituale.

Delle due tendenze opposte, nelle quali Houston Chamberlain riassumeva lo spirito germanico: la tendenza violenta dell'individuo a erigersi nella sua indipendenza autocratica, e la tendenza ad unirsi fedelmente agli altri per un fine comune, l'imperialismo lascia sussistere soltanto la seconda, trasformandola in cieca dedizione.

Lo stesso Chamberlain asseriva: il carattere più significativo dell'indole germanica è la *fedeltà al padrone* scelto volontariamente; ma in questa scelta spontanea del padrone a lui pareva consistere la morale dell'uomo nato libero, a differenza della morale d'ogni essere nato schiavo, che, come il negro o il cane, serve qualsiasi padrone ⁽⁸⁰⁾. Pure *un padrone*, sia esso accettato per imposizione altrui, sia per volontaria scelta propria, è sempre un padrone; e chi l'accetta gli si fa servo.

La libertà non è, come Chamberlain pretendeva, un privilegio riservato a chi abbia attitu-

dine ad esercitarla; è veramente per sè stessa un diritto universale; ma il possesso effettivo di essa vien meno, quando lo spirito non sia compenetrato del suo diritto e della sua esigenza.

E il popolo, che per imporre ad altri il suo dominio, accetti di rinunciare alla autonomia e alla dignità dei cittadini, mentre crede di essere il fulvo leoncello, vagheggiato da Nietzsche come simbolo dell'idea di potenza, si trasforma invece nel mastino della poesia di Guyau, che minaccia ringhiando chi gli si avvicini, per timore che attenti alla museruola che egli porta fieramente in bocca. O popolo, esclamava Guyau, che porti con tanta fierezza la tua museruola come sacro e inviolabile fardello ⁽⁸¹⁾,

desserre un peu les dents, tu seras délivré.

Solo i popoli liberi — è uno dei più begli insegnamenti di Mazzini — possono segnare il patto dell'Umanità ⁽⁸²⁾. E a noi par di sentire un'eco del pensiero mazziniano nell'affermazione del presidente Wilson, che solo una società di nazioni democratiche possa assicurare l'umanità da ogni ritorno di spirito egemonico, che attenti alla sua pace ⁽⁸³⁾. Fra democrazia e pretese di primato dominatore v'è antitesi inconciliabile, in quanto la conquista di un'egemonia ha sempre richiesto e richiede quale condizione preliminare la rinuncia della nazione alla libertà propria e la sottomissione ad un cesarismo autocratico.

Ora spirito democratico significa invece coscienza sicura e vigile del valore umano, dell'au-

tonomia personale intesa come diritto e dovere a un tempo, secondo l'insegnamento di Rousseau, che la rinuncia alla libertà è rinuncia alla propria qualità d'uomo, ai diritti, anzi ai doveri dell'umanità⁽⁸⁴⁾. La consapevolezza viva e desta di questa esigenza tende a portare una grande innovazione nella convivenza umana, affermando la necessità che la storia non sia più, come nel passato avvenne, opera di minoranze dominatrici, cui le maggioranze ignare obbedivano del pari che il gregge al suo pastore; ma diventi risultato dell'azione cosciente delle intiere collettività dei popoli. Allora queste collettività, compenstrate in tutto il loro spirito dell'esigenza della libertà, non consentiranno mai ad adottare, neppure per un miraggio di supremazia dominatrice, regole e forme di condotta, che importino il sacrificio di quella, che è la loro stessa vita, la ragione e la finalità più alta della esistenza ed attività loro.

La conquista di una più alta umanità, di una forma superiore di vita non si compie seguendo la via che passa per l'abdicazione della dignità umana: l'errore e la colpa di tutti i sognatori di egemonie è di far proprio quel convincimento, che si esprime con persistenza impressionante nei teorici del primato germanico, da Fichte ed Hegel⁽⁸⁵⁾ a Friedrich Lange, e Reimer, e Langbehn e Chamberlain, che i precetti della morale individuale o, secondo la sprezzante espressione di Hegel, *i luoghi comuni* della morale privata, che hanno nome *umanità, probità, buona fede*, restino a un livello inferiore alle necessità della politica.

La formula « *salus et decus populi suprema lex* » non esprime, come Fichte pretendeva, il contenuto di un ordine morale superiore, quando la si supponga in antinomia con le leggi dell'etica comune. Nella morale privata, che questi tardi apologisti di Machiavelli mostrano di sprezzare, l'esigenza dell'autonomia personale significa pure, anzi condiziona l'esigenza della responsabilità.

« Senza libertà (ha scritto una volta Mazzini) non esiste morale, perchè... non esiste responsabilità »⁽⁸⁶⁾. E la coscienza della propria responsabilità vien meno per l'appunto là, dove in nome di un destino privilegiato della nazione la persona individuale sia fatta semplice anello di una ferrea catena e convertita da fine in puro strumento, privo d'ogni valore per se stesso. Nessuna azione vergognosa o criminosa ripugna più a chi si consideri esecutore di un destino di supremazia del suo popolo: anche il compimento di delitti può sembrargli adempimento di sacra missione; e allo sfrenamento dei più brutali istinti di fronte ad uomini di stirpe straniera non fa più da ritegno alcun sentimento di umanità in chi abbia rinunciato alla coscienza della propria dignità umana.

Per l'assoluta subordinazione dell'individuo, che l'ambizione egemonica reca in sè, potrà anche un popolo riuscir ad acquistare una superiorità materiale sopra gli altri; ma resterà sempre eticamente inferiore a tutti quelli, i quali serbino fede al precetto kantiano, che la politica debba piegar i ginocchi dinanzi alla morale, e che anche nella condotta degli stati debbono esser se-

guite massime, capaci di valere come norme universali ⁽⁸⁷⁾.

Noi, per questo insegnamento, non abbiamo che a richiamarci al profeta dell'Italia nuova, a Giuseppe Mazzini, che affermava altamente la sovranità della legge morale, da cui non può separarsi la politica, come non può il reale separarsi dalle idealità ⁽⁸⁸⁾. « Ad ogni opera vostra (egli ammoniva) nel cerchio della Patria o della famiglia, chiedete a voi stessi: *se questo fosse fatto da tutti e per tutti, gioverebbe o nuocerebbe all'Umanità?* e se la coscienza vi risponde: *nuocerebbe*, desistete: desistete quand'anche vi sembri che dall'azione vostra escirebbe un vantaggio immediato per la Patria o per la Famiglia » ⁽⁸⁹⁾.

Per questo già ai suoi giorni Mazzini protestava contro lo spirito esclusivo, monopolista e vanaglorioso degli scrittori tedeschi, affermantì che la Germania porta in sè i destini del mondo. « La nazione, egli scriveva ad alcuni tedeschi, dev'essere per l'Umanità, ciò che la famiglia è, o dovrebb'essere, per la Patria. Se essa opera il male, se opprime, se si dichiara missionaria d'ingiustizia per un interesse temporaneo, essa perde il diritto all'esistenza e si scava la tomba » ⁽⁹⁰⁾.

L'Umanità non sopporta l'orgogliosa affermazione di un privilegio: ciascuna nazione ha, sì, « una capacità propria, una speciale attitudine, una particolare *missione* ⁽⁹¹⁾, che è il suo segno, il suo battesimo e la sorgente dei suoi diritti di fronte alle altre nazioni; ma quella missione deve compiersi pel bene di tutte, e nella direzione del

fine comune » ⁽⁹²⁾. Deve compiersi colla coscienza dell'ugual diritto di tutte le nazioni e della esigenza della libertà per tutte: l'Umanità è l'associazione delle patrie; « associazione d'eguali, dacchè non può costituirsi associazione che fra liberi, nè può essere libertà se non fra uomini eguali » ⁽⁹³⁾.

E l'amore della patria, della libertà propria, del proprio diritto dev'essere la consapevolezza e l'affermazione di un principio etico universale: « adoro la *mia* Patria, perchè adoro *la* Patria; la *nostra* libertà, perchè io credo *nella* libertà; i *nostri* diritti, perchè credo *nel* Diritto » ⁽⁹⁴⁾.

Nell'ora della lotta per la conquista della libertà così pensava, così credeva, così ammoniva Giuseppe Mazzini: e così riaffermiamo noi oggi la nostra fede, nell'ora che la lotta epica si rinnova per la difesa della Libertà.

Noi non sentiamo il bisogno, che Fichte provava nell'ora buia della Germania, di attribuire un privilegiato destino di supremazia alla nazione propria sopra tutte le altre, per infonderle la fede in sè stessa: nostro è il motto di Mazzini « *liberi fra liberi* »; nostra la sua affermazione: « la pace non può essere che la conseguenza della *Libertà* e della *Giustizia* » ⁽⁹⁵⁾.

Con questa insegna nella mente e nel cuore il popolo nostro, nella sua lotta d'oggi, meriterà il saluto augurale del poeta ⁽⁹⁶⁾:

O popolo, tu porti in te l'Umanità.

NOTE

NOTE

(¹) *Scritti editi ed inediti* di G. Mazzini, XVI, 129; cfr. Levi: *La filos. politica di G. M.*, Bologna 1917, p. 243. L'osservazione di Mazzini era rivolta contro l'imperialismo napoleonico.

(²) Cfr. in Levi, *op. cit.* 231 e 242 le citazioni da *Iniziativa rivoluzionaria dei popoli* (S. E. I., VIII, 166) e da *La guerra* (S. E. I., X, 302).

(³) Cfr. Vidari: *L'individualismo nelle dottrine morali del sec. XIX*, pp. 208-215; Barzellotti: *Prefaz. all'Indiv. e lo Stato* di H. Spencer XXV-XXXVII (ed. Lapi, Città di Castello).

(⁴) Barzellotti, *op. cit.* XXXV.

(⁵) Lettera a Fritz Iacobi, 25 gem. 1795 (Briefe, ed. Ionas, T. IV, 121) cit. in Andler: *Le pangermanisme philosophique* Paris, Conard, 1917. V.

(⁶) Cfr. Andler, *op. cit.*, VI e Lamprecht: *Deutsche Geschichte d. jüngsten Vergangenheit*, 493-4 (*ivi*, 173): « Un destino sublime è riservato al popolo tedesco: nello stesso modo che si trova collocato al centro dei popoli dell'Europa, è anche il nucleo dell'umanità » « Esso è eletto dallo spirito del tempo (Zeitgeist) per continuare a costruire, in mezzo alle lotte del secolo, l'edificio eterno della civiltà umana ».

(⁷) *Briefe zur Beförderung der Humanität - Werke*, ed. Suphan XVIII, 248, in Andler, *loc. cit.*, VIII.

(⁸) Cfr. il mio scritto: *Il primo assertore di una missione germanica nel mondo: Herder in Rivista delle nazioni latine* di prossima pubblicazione.

(⁹) Andler, *op. cit.*, V.

(¹⁰) Cfr. Farinelli: *Il romanticismo in Germania* (Bari, Laterza); Borgese: *Romanticismo e patriottismo*, in *Cultura* del 1906, pp. 154-158.

(11) Cfr. il passo del *Deutschland u. d. Revolution* e dell' *Europa u. d. Revolüt.* (*Politische Schriften*, IV, 374-382) di Goerres citati nella raccolta dell' Andler a pp. 62-3 e 68; e della *Philos. d. Geschichte* dello Schlegel (*Sämmtl. Werke*, 1846, XIV, 30-50 e 95) ivi a pp. 76-84.

(12) Cfr. Vidari: *L'individualismo* etc., p. 217. Su Novalis veggasi il pregevole studio dell' Alfero (ed. Bocca).

(13) *Politische Schriften*, IV, 449; nella raccolta dell' Andler a p. 73.

(14) Andler, *op. cit.*, LIII-LIV.

(15) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1806, lez. 14.

(16) *Discorsi alla naz. ted.*, trad. Burich, Sandron ed; cfr. pp. 155-6, 164-6, 258, 264-5.

(17) *Ibid.*, pp. 86-87.

(18) *Ibid.*, p. 127.

(19) *Ibid.*, pp. 70-81.

(20) pp. 102-3.

(21) pp. 143-4 e 154-5.

(22) p. 226.

(23) *Grundl. d. Naturrechts* etc. *Sämmtliche Werke*, III, 379 cit. da Ambrosi; *Introduz.* alla trad. del *System d. Sittenlehre*, p. XX (ed. Mattei-Speroni, Pavia).

(24) *Discorsi* 171.

(25) *Discorsi alla naz. ted.*, 258, 269-70 e *Die Republik der Deutschen* etc., luogo citato da Ambrosi, *op. cit.* XXII.

(26) *Discorsi*, 95.

(27) *Discorsi*, 153.

(28) *Discorsi*, 270.

(29) A queste pagine dei *Discorsi* si richiama l' Ambrosi per scagionare Fichte dalle recenti accuse. Cfr. *Introduz.* cit., XV.

(30) Si vegga per esteso la citazione di questo passo in Andler: *Le pangerm. philos.*, 28-34 (Fichte: *Nachgelassene Werke* 1835, T. III, 420 segg.).

(31) Cfr. le citazioni in Ambrosi: *Introduz.* citata, XVI-XVII.

(32) *Aus d. Entwürfe z. ein. polit. Schrift im Frühling 1813* cit. in Ambrosi: *Introd.* ricordata, XXI. L' Ambrosi pur richiamando questa affermazione Fichtiana crede di poter convenire col Treitschke che Fichte rimanesse fedele al suo ideale democratico.

(33) *Staatslehre*, VII, 565 cit. in Andler, XXVI. Cade così l' opposizione che, secondo il Giuliano (*Il primato di un popolo*,

1916), restava tra Fichte e Macchiavelli, invocante un principe, capace di violentar l' Italia.

(34) L' annientamento del proprio *io* si ha, secondo la filosofia della storia di Fichte, in quell' epoca della peccaminosità completa (la terza della storia) nella quale sopraggiunge l' indifferenza assoluta per la verità: ora come può un popolo essere ad un tempo vivo (cioè consapevole dell' immanenza in lui del divino, e tutto animato della profondità e serietà di questa fede) ed indifferente alla verità? E se a questa terza epoca, posta da Fichte al tempo suo, doveva essere successiva l' epoca della redenzione iniziale (coscienza della ragione e delle sue leggi e amore per la verità sopra ogni altra cosa) in quale epoca si dovevan collocare Lutero e Leibnitz, che (cfr. pp. 109 segg.) avevano già introdotta e diffusa la libertà dello spirito e la nuova filosofia dell' immanenza? Non certo nella prima epoca (innocenza) nè nella seconda (autorità) nè nella terza (indifferenza per la verità). Le prove storiche, addotte da Fichte per dimostrare la superiorità tedesca, si ribellano ai quadri della sua filosofia della storia. E la stessa opposizione di popoli morti e popolo vivo mal si concilia con la funzione attribuita ai primi, di iniziatori, che danno l' impulso al secondo, per il passo che di poi egli compie (pp. 111-119-120). Herder invece poneva fra i Tedeschi e gli altri il rapporto inverso (*Idee* etc., I, 18, c. 5).

(35) *Ed. cit.*, p. 17; cfr. anche l' esaltazione della subordinazione alla collettività, che caratterizza nel m. e. le città tedesche, nelle quali « quasi mai vediamo emergere un singolo nome », contro l' individualismo delle città italiane (120-123).

(36) *Discorsi*, 24-26.

(37) *Discorsi*, 224: « profondamente convinti dell' infallibilità e giustizia dei mezzi da noi proposti ». E della *Wissenschaftstehre*: « Ihr Hauptcharakter ist Unfehlbarkeit » (*Werke*, IV, 590, cit. anche da Andler, *op. cit.*, XIII).

(38) Lettera del 30 genn. 1799, in *Leben u. Wirken A. von Feuerbach*, heurasg. v. L. Feuerbach (1852), I, 51, ricordato in Ferro: *La filos. di G. A. Fichte*, 1906.

(39) *Discorsi*, 28-29.

(40) *Discorsi*, 40. Con questo Fichte viene ad attribuire allo stato e all' educazione tedesca quella norma che aveva considerata caratteristica dei francesi: « di fare di tuttata la vita della società una grande macchina a pressione, in cui ogni singola parte sia costretta dal complesso a servire il complesso... ottenere lo scopo di costringere ciascuno a promuovere il bene generale contro la propria volontà » (*ivi*, 130). Caratteristica dei tedeschi doveva essere invece, secondo lui, la fede in un che di primo e originale, nella libertà (*ivi*, 143).

(41) *Discorsi*, 234-235.

(42) *Discorsi*, 264-5.

(43) La contraddizione, che il Giuliano (*Il primato di un popolo*, 76) crede di poter escludere, è nella divisione della umanità fra la schiera degli eletti e quella dei reprobì: nella conversione dell'universale umano in privilegio particolare. Lo stesso Giuliano, del resto, si trova costretto a parlare di *deformazione* e di *smentita* dell'idea di umanità (112-114 e 124).

(44) *Le pangerm. philos.*, XXV.

(45) La gloria di tutta una nazione (aveva pur scritto Fichte contro i Francesi) non guarisce le ferite e le mutilazioni di un singolo individuo. (*Discorsi*, 19)

(46) Cfr. oltre la *Filosofia della storia*, anche la *Filosofia del diritto*, §§ 341-360.

(47) *Kritik der Verfassung Deutschlands*, ed. Mollat, 1893.

(48) *Filosofia del diritto* § 347 ed. *Enciclop. delle scienze filosof.* § 550.

(49) *System der Sittlichkeit*, ed. Mollat, 1893.

(50) *Filos. del diritto*, § 350 e 351.

(51) Citata in Rocques: *Hegel, sa vie, ses oeuvres*, Paris Alcan, p. 129. Il Rocques (pag. 227) ricorda un giudizio del Denis (*L'Allemagne de 1810 à 1852*, p. 154) che oggi conserva il suo valore: « Les jeunes générations sortirent des mains de Hegel plus après à la conquête, plus sûres des leurs droits vis-à-vis des autres nationalités, plus implacables et plus orgueilleuses ».

(52) cfr. *Filos. della storia* a pag. 420 della trad. Passerini (Capolago).

(53) *Prefazione alla Filosofia del diritto*.

(54) Per non moltiplicare le citazioni, rimando su questo punto al cap. VII del mio libro *Il materialismo storico in F. Engels (l'idealismo assoluto e le tendenze conservatrici contro la dialettica)*: ed. Formiggini, Genova 1912 - Giard et Brière, Paris, 1917.

(55) Cit. in Vidari: *L'individualismo nelle dottrine morali del sec. XIX*, p. 287.

(56) V. su questi Andler: *Les origines du pangermanisme*. Vol. I della *Collect. des Docum. sur le pangerm.*

(57) *Politische Anthropologie*, 1903, pp. 228-9 cit. in Andler, *op. cit.*, 265-7.

(58) Gumplowicz: *La lutte des races*, 1893 e *Précis de sociologie*, 1896.

(59) L'affermazione citata è nei *Kleine Schriften* (t. II, 375 segg.: *Flottenfrage u. Weltlage*), ma il concetto ivi espresso domina tutta la *Politische Geographie*. Cfr. Andler, *op. cit.*, 86-106.

(60) *Deutsche Geschichte d. jüngsten Vergang. u. Gegenw.* 1913, II, 495 segg., cit. in Andler 129-131. Il concetto dello *stato tentacolare* tedesco ha esercitato un notevole influsso in Germania

(61) *Volkstum u. Weltmacht in der Geschichte*, 1904, pp. 176-7; in Andler 182.

(62) *Die plastische Kraft in Kunst, Wissenschaft u. Leben*, 1898, p. 154; cit. da Andler, CXV.

(63) *Rembrandt als Erzieh.*, 1890, p. 211; in Andler, 235.

(64) *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, 1899, I 693-4; cit. Andler, 328-330. Ivi a p. 463 (cit. in Andler a p. 326) il Chamberlain scrive: « dobbiamo lamentare solo che ovunque il Germano ha portato il suo braccio vincitore, lo sterminio non sia stato più completo ».

(65) *Collection de Documents sur le Pangermanisme*, Paris, Conard, 1915-1917. Di questa collezione sono usciti finora quattro volumi: le nostre citazioni si riferiscono — eccetto indicazione in contrario — al quarto volume (*Le pangermanisme philosophique*).

(66) *Op. cit.*, 240, 345 e passim.

(67) *Op. cit.*, 506-517 (Andler 139-150).

(68) *Op. cit.*, 221-3 (Andler 259-263).

(69) Cfr. Andler LXIV.

(70) Cfr. Andler LXXXVIII.

(71) *Ein pangermanisches Deutschland*, Berlin 1905, pp. 121-2 (Andler 362-5).

(72) *Rembrandt als Erzieh.*, 1890, pp. 111-112, 126-7, 230, 281 (Andler 192-235).

(73) *Op. cit.*, XCI.

(74) *Reines Deutschtum*, pp. 238-9 (Andler 245-7) Caratteristica di questo campione del liberalismo è anche l'affermazione che « lo spirito guerriero e il valor militare organizzato sono un elemento importante della miglior cultura. Esso è il nucleo, il midollo di questa cultura » (222-6 in Andler 254-7).

(75) *Die Grundlagen etc.*, I, 374-383 (in Andler 307-311).

(76) *Ein pangermanisches Deutschland*, 57-59 e 157-160 (Andler 352-4 e 372-3).

(77) *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, libro IX, cap. 4.

(78) *Germania imperiale*, cit. in Andler CLI.

(79) Cfr. Stael, *De l'Allemagne* (Paris, 1814); Lichtemberger, *L'Allemagne moderne*, Paris, Flammarion, 1907; Barzellotti, *Prefazione* cit. all'*Indiv. e lo stato* di H. Spencer; Vidari, *L'individualismo etc.* pp. 193 segg.

(80) *Die Grundlagen* etc. I, 502 segg. e 822 (Andler, 318-325).

(81) *Vers d'un philosophe*, Paris, Alcan, 1900, 179-180.

(82) *Scritti ed. ined.*, V, 20.

(83) Cfr. *Pourquoi nous sommes en guerre, six messages au Congrès et au peuple américain*, trad. Roustan, Paris, Bossard 1917 pp. 36-40.

(84) *Contrat social*, I, 3. Sul concetto di democrazia qui accennato v. il mio *Personalità e responsabilità nella democrazia*, in *Cultura filosofica* del 1913.

(85) Fichte: *Ueber Machiavelli*; Hegel: *Kritik der Verfassung Deutschlands* già citati.

(86) *Scritti ed. ined.* XVIII, 88.

(87) *Metafis. dei costumi* e *Per la pace universale*.

(88) *Scritti ed. ined.* XVIII, 15 e 196: cfr. Salvemini: *Mazzini*.

(89) *Doveri dell'uomo*.

(90) *Ai Signori Rodbertus etc.* (Scritti ed. ined. XI, 270-1).

(91) In questo stesso senso anche Gioberti attribuiva un particolare primato ad ogni nazione: anche da quelle barbare attendeva un futuro contributo alla civiltà, che segnasse nell'avvenire un primato speciale per esse e, intanto, fondasse il loro diritto di vita ed autonomia (cfr. *Primato*, Losanna 1846, II, 40-41 e III, 330 segg.). *Primato* non significa quindi *egemonia* e dominio; ma quel che Mazzini chiamava *particolare missione*: al primato spirituale, attribuito dal Gioberti agli italiani in questa fase del suo pensiero, non fa però riscontro la *missione della terza Roma* di cui parlava Mazzini, perchè quello era concepito come permanente, per la nazione *sacerdotale*, questa come transitoria, per la nazione *iniziatrice* (cfr. per Mazzini: Salvemini e Levi, *opere citate*; per Gioberti: Saitta: *Il pensiero di V. G.*, p. III, cap. 3).

(92) Su nazione e umanità in Mazzini cfr. Salvemini e Levi, *opere citate*.

(93) *Scritti ed. ined.* V, 68 e XII, 280 (cfr. anche Salvemini *Mazzini*). Pur nella diversità della *forma mentis* consuevano con queste ed altre parole di Mazzini quelle, dettate da Federico Engels per una prefazione alla trad. it. del *Manifesto dei comunisti*: « Senza l'autonomia e l'unità restituite a ciascuna nazione, nè l'unione internazionale del proletariato, nè la tranquilla e intelligente cooperazione di coteste nazioni verso fini comuni potrebbero compiersi » cfr. il mio *Material. storico in F. Engels*, cap. XII e anche Levi, *op. cit.*, 197.

(94) *Ai signori Rodbertus, Deberg e Bucher* (Scritti ed. ined. XI, 270-1) in Levi 226.

(95) *Sulla politica internaz. dell'Inghilterra* (Scritti ed. ined., IX 91-100) e *Politica internazion.* (Scritti ed. ined. XVI, 131) cit. in Levi, 281 e 291.

(96) Guyau: *Vers d'un philosophe*, p. 177 (*La guerre*):

Je t'aime, toi sur qui notre avenir repose,
qui pour devise auras: *justice et liberté*,
car tu porte en toi, peuple, l'Humanité.