

Staat o Helstat?

Henrich Steffens interprete della cultura tedesca

PIER FRANCESCO CORVINO

ABSTRACT

Il lavoro analizza la riflessione politica del filosofo norvegese-danese Henrich Steffens (1773-1845), concentrando l'attenzione sulla sua teoria della cultura per evidenziarne la fecondità teorica in vista di una riflessione più ampia sulla genesi dello Stato e sul suo funzionamento. La dottrina politica di Steffens viene approfondita in connessione con la Naturphilosophie romantica e con quella di altri filosofi dell'epoca. Dallo studio emerge che Steffens ha sviluppato un percorso teorico-politico autonomo, in netto contrasto con il disegno politico abbracciato dagli Stati tedeschi subito dopo i Befreiungskriege (1813-1815).

In questo contributo intendiamo prendere in considerazione la riflessione politica del filosofo e naturalista norvegese-danese Henrich Steffens (1773-1845). Nato in Norvegia e formatosi in Danimarca, sua patria primigenia, Steffens vivrà per la maggior parte della sua vita in Germania, diventando un attore di primo piano nelle sorti del paese. Ciò, non soltanto per quanto concerne il dibattito pubblico ed accademico, ma anche in relazione alle sue sorti belliche, che lo vedranno partecipe sia come ispiratore che come sottoufficiale. Nel 1813, dopo aver spronato i cittadini della Slesia tedesca – dove era docente – alla coscrizione, Steffens parteciperà come volontario ai *Befreiungskriege* (1813-1815), seguendo le truppe dalla «battaglia delle nazioni» di Leipzig fino alla presa di Parigi.

Certamente molte delle sue aspettative politiche si sarebbero sgretolate all'indomani della guerra, eppure il suo disegno politico-filosofico appare ancora oggi di notevole interesse. Al fine di evidenziarne l'originalità e la fecondità teoretica,

in questo contributo ci concentreremo sul concetto di cultura che Steffens propone nei suoi scritti. In primo luogo, mostreremo come esso prelude ad una più ampia riflessione intorno alla genesi dello Stato e al suo diritto. In secondo luogo, ricondurremo la dottrina politica di Steffens alle matrici della *Naturphilosophie* di Friedrich Schelling, suo ispiratore e punto di riferimento. In terzo ed ultimo luogo, dovremo dimostrare come Steffens padroneggiasse le categorie politiche afferenti ai suoi contesti di riferimento, per mezzo di un dibattito sotterraneo con i principali attori filosofico-politici del periodo. In ultima analisi, ci auguriamo di poter mostrare come Steffens abbia sviluppato un pensiero politico autonomo, in aperto contrasto con il disegno politico abbracciato dagli stati teutonici subito dopo le guerre di liberazione.

1. La rinascita dell'università come rinascita di un popolo

Edito nel 1809, *Über die Idee der Universitäten* è la prima opera politica di Steffens. Il testo raccoglie alcuni spunti sviluppati nei suoi corsi presso l'università di Halle, dove sarà docente fra il 1803 e il 1811, nel bel mezzo dell'occupazione napoleonica dei territori tedeschi. L'occasione per rivedere tali spunti e pubblicarli in volume sarà un intervento celebrativo per la neonata Università di Berlino. In questa circostanza, Steffens, insieme ad altri, sfruttando l'apparente veste del discorso d'occasione, concepirà un messaggio di resistenza e di identità nazionale¹. Insieme a lui troveremo grandi nomi della cultura filosofica tedesca del periodo, quali Fichte, Schleiermacher o l'organizzatore ed ispiratore della rinascita culturale tedesca, Wilhelm von Humboldt².

In un'occasione così importante, nel pieno dell'occupazione francese, Steffens doveva colpire le coscienze. Per farlo, egli si affida alla storia tedesca e alle sue radici cristiane, costruendo una sintesi politica e culturale del messaggio evangelico, incardinata sul «risveglio spirituale» insegnato dal Cristo e sull'«assoluta

¹ Cfr. a riguardo, B. Henningsen, "Henrik Steffens (1773-1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor", in: *Public Sphere and Religion. An Entangled Relationship in History, Education and Society*, a cura di L. Duque e C. Antonius, Hildesheim, Olms, 2020, pp. 29-61.

² Nonostante non appaiano esplicitamente quali interlocutori della lezione steffensiana, nel tritico che stiamo per prendere in considerazione sono da tenere presenti alcuni riferimenti contestuali, che motivano e sostanziano il dibattito sulla funzione dell'università prima dell'intervento del nostro. Cfr. a riguardo, almeno, U. Krautkrämer, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, München, Berchmans, 1979; U.J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, 1999; *Ideas of Education. Philosophy and politics from Plato to Dewey*, a cura di C. Brooke and E. Frazer, London/New York, Routledge, 2013 (pp. 160-178); M. Berger, *Henrich Steffens: Ein Politischer Professor in Umbruchzeiten 1806-1819*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016, cap. IV, e B. Henningsen, "Henrik Steffens (1773-1845). A forgotten Humboldtian and Political Professor", cit.

devozione»³ che l'uomo deve dimostrare nei suoi confronti. A ben vedere, tale sintesi nasconde una questione teoretica o, più esattamente, una questione epistemologica: per mezzo del messaggio cristiano, Steffens sta suggerendo un nuovo punto di vista sulla politica, un punto di vista «religioso», cioè olistico, globale, organico. Un simile punto di vista diverrà possibile soltanto qualora si accetti la presenza di un ordine divino nel mondo, cui è necessario sottostare. Guardando la realtà a partire da questo ordine, infatti, si può comprendere come l'insegnamento cristiano indichi la necessità di salvaguardare il diritto della natura in ciascuno ed il diritto positivo dello stato. Dal punto di vista dell'istruzione universitaria, sottostare al diritto della natura significa concepire la propria formazione come una crescente consapevolezza rispetto alle proprie inclinazioni, mentre sottostare allo Stato implica comprendere la dimensione umana dello stare in comunità, comprendendo la necessità politica di formare classe dirigente e cittadini ubbidienti.

Al di là del piano simbolico, tuttavia, come notato da Abelein⁴, questo testo va necessariamente posto in implicito dialogo con un concomitante discorso tenuto da Schleiermacher, i *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn* (1808), nonché con le schellinghiane *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803). Dal confronto fra queste opere diviene evidente come, al di là della pressante questione del dominio francese, esistesse già un dibattito aperto riguardo il rapporto più generale fra Stato e scienza, a partire dalla funzione e dallo scopo dell'istituto universitario. Chiaramente il dominio francese aveva impresso a questo dibattito un altro colore e un'altra velocità, cosicché il testo di Schelling, edito nel 1803, appariva, nel 1808, da un lato premonitore, dall'altro inadeguato. Schelling si era effettivamente prodigato in una forte critica del «modello francese» di istruzione⁵, ma lo aveva fatto principalmente per dimostrare la bontà della sua filosofia. Solo il suo sistema era in grado di conferire un'adeguata formazione al cittadino, rendendolo, ad un tempo, obbediente e consapevole. Di contro stava il «modello francese» sostenuto, anche in Germania, da una classe accademica ancora legata al tardo illuminismo.

Secondo Schelling, l'utilitarismo illuministico era cieco e sordo rispetto ai bisogni dello Stato, nonostante si presentasse come suo fedele servitore. La necessità di rimanere ancorati ai bisogni dell'oggi, infatti, impediva a questo modello di avvedersi di ciò che sarebbe stato necessario domani, risultando in un «permissi-

³ H. Steffens, *Über die Idee der Universitäten*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1809, pp. 11 e sgg.

⁴ Cfr. W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften: Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Tübingen, Niemeyer, 1977, pp. 66-88.

⁵ Schelling si riferisce qui al sistema delle cosiddette *écoles centrales* affermatosi nella Francia post-rivoluzionaria. Cfr. ad esempio, H.C. Barnard, *Education and the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, *passim*.

vismo» (*Ausklärerei*) più che in un «progressivismo» (*Aufklärerei*)⁶. Se, come voleva questo modello, l'unico criterio per la formazione del cittadino doveva essere il senso comune e l'utile da esso derivato, il senso comune sarebbe presto divenuto il criterio assoluto del discernimento. Questo, inevitabilmente, e Schelling si riferisce qui a quanto accaduto con la Rivoluzione francese, avrebbe condotto il senso comune a contrapporsi anche allo Stato, in virtù di sé stesso. La filosofia schellinghiana, invece, che guardava all'universale⁷, non poteva che coincidere, nei suoi obiettivi, con lo Stato, poiché anch'esso, guardando al bene comune, guarda all'universale. Schelling, mosso da prerogative piuttosto personali, si limita, dunque, a sostenere una polemica contro i suoi avversari, senza proporre una soluzione per il problema del rapporto fra scienza e Stato.

Di contro, quando Schleiermacher si era avventurato in questo ordine di questioni, nel 1808, si era prefissato di trovare una soluzione, senza stigmatizzare le contrapposizioni interne all'università tedesca. Schleiermacher non intendeva, cioè, contrapporre «l'elevazione della pura conoscenza» e una comprensione «meramente condizionata» della realtà. Piuttosto, egli intende trovare in questi due punti di vista un fattore comune: una «pulsione verso la conoscenza» che si ritrova in entrambi e che sembra essere indipendente rispetto alle necessità dello Stato. Il progresso della scienza è sempre un progresso libero, per cui non soltanto lo Stato deve incoraggiare l'emancipazione della scienza nei confronti del potere, ma l'università stessa dovrebbe ergersi a garante del libero progresso. Qualora lo Stato comprendesse questo punto di vista, incentivando la libera ricerca scientifica, ne trarrebbe non danno, ma beneficio, poiché si verificherebbe una naturale coincidenza fra i modi e le necessità dell'egoismo individuale e dello Stato.

Nei testi summenzionati ci troviamo, insomma, dinnanzi alla rivendicazione di una comunione di intenti fra Stato e scienza. Se Schelling contrapponeva il suo modello con quello francese, tralasciando il problema del rapporto fra conoscenza e potere, Schleiermacher ripartiva dalla contrapposizione fra individuo e Stato, tralasciando il problema delle scuole. A questo riguardo, Steffens tenterà di mantenere una posizione intermedia. Anche egli, cioè, è convinto, come Schelling,

⁶ Cfr. Schelling, *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, trad. di C. Tatasciore, Napoli, Guida, 1989, p. 149.

⁷ Il sistema schellinghiano veniva qui presentato quale superamento della coscienza assoluta fichtiana, la quale, a sua volta, rappresentava l'approdo ed il superamento del punto di vista illuministico. Dal momento che Steffens si servirà ampiamente della riflessione schellinghiana nel suo scritto, è possibile ipotizzare che l'assenza di riferimenti agli scritti fichtiani sottintendano l'adesione a questa visione della filosofia schellinghiana, quale superamento della filosofia di Fichte. Nell'autobiografia, a più riprese, Fichte viene identificato come momento negativo, prodotto in parte dalla riflessione gnoseologica kantiana sulle possibilità del conoscere e in parte dalla attività titanica di negazione della realtà dello *Sturm und Drang*. Fichte ha rappresentato certamente un richiamo all'azione, anche speculativa, per la coscienza tedesca ma è rimasto prigioniero della cosiddetta *Reflexionsphilosophie*. Questa critica richiama in parte quella che Schelling aveva mosso a Fichte nell'*Anti-Fichte* del 1806. Cfr. Steffens, *Was ich erlebte*, Breslau, Max, 1841, vol. III, p. 291 e vol. IV, pp. 137 e 240.

che la contrapposizione fra modello francese e modello tedesco sia stringente, non solo riguardo il dibattito accademico, ma più in generale riguardo l'intero assetto geopolitico europeo. Il primo problema che deve essere affrontato nel progetto di una nuova università tedesca è che una potenza straniera intende soffocare lo spirito tedesco⁸.

A partire da questa necessità impellente, Steffens intima alla comunità accademica e ai suoi ascoltatori un cessate il fuoco: la contrapposizione fra Stato e scienza e, più in generale, fra Stato ed individuo deve essere compresa come una contrapposizione apparente, dovuta ad un'involuzione storica. Al contrario, gli individui devono convincersi della necessità di cooperare per la rinascita dello Stato tedesco, dal momento che Stato ed individuo, per loro natura, non possono che operare nella stessa direzione, sebbene, a volte, non se ne avvedano. Da un punto di vista pedagogico, è necessario ammettere che l'università, fino ad oggi, ha sostanzialmente fallito. L'università tedesca, infatti, ha storicamente garantito soltanto alle classi più agiate una formazione completa. Diversamente, l'autorità statale dovrebbe provvedere all'educazione e alla formazione di tutti, dal momento che l'istruzione universitaria, qualora i piani didattici «seguano l'idea», non è più volta ad impartire conoscenze, quanto a perseguire la formazione di uomini «saggi».

In sintesi, lo Stato ha la necessità di riorganizzare gli studi, senza con questo pregiudicare l'ordine preconstituito, mentre il singolo avrà la necessità di affrontare criticamente il sapere che gli viene impartito, senza, con questo, tentare di sovvertire l'ordine preconstituito, il quale dovrà essere visto come lo sviluppo naturale di una comunità. Al di là dello Stato, l'individuo non dovrà riconoscere nessun'altra autorità: egli perseguirà il sapere prima di ogni cosa, senza cedere alle lusinghe di nessuna scuola, senza cadere nel deterioro fideismo. Sulla scia di queste considerazioni, Steffens si attarda sulla corretta formazione del cittadino, specificando come gli anni dell'università siano i più importanti. Essi rappresentano, infatti, una parentesi temporale in cui l'individuo è chiamato a raggiungere una certa «saggezza» (*Weisheit*):

Die Weisheit nämlich ist nicht das Vorrecht irgendeiner Schule, ist nicht in dieser oder jener einzelnen Ansicht ausgesprochen, auch darf keiner behaupten, er sey vor Allen im Besitz derselben. [...] Nicht im Erkennen allein kann die Weisheit gesucht werden, denn die innere Uebereinstimmung des Erkennens wird durch die Wahrheit bezeichnet⁹.

⁸ Steffens allude al fatto, nella sua autobiografia, che questo testo pieno di accuse, nemmeno velate, nei confronti della dominazione francese, fosse passato inosservato e fu anzi in qualche modo efficace, proprio perché il carattere francese, superbo per natura, non si dava pena di imparare il tedesco, tendendo anzi ad ignorare i prodotti dell'intelligenza tedesca. Cfr. H. Steffens, *Was ich erlebte*, Breslau, Max, 1842, vol. v, p. 312.

⁹ «La sapienza non è prerogativa di nessuna scuola, non si esprime in questo o quel particolare punto di vista, né si può pretendere di esserne in possesso davanti a tutti. [...] La sapienza non può essere ricercata

Lì dove verità e moralità si compenetrano, dunque, l'individuo può raggiungere una comprensione più profonda della realtà, concependo lo scibile a partire dalla sua idea eterna. Eppure, aggiunge Steffens, questo sapere va anche comunicato storicamente, ripercorrendo le tracce dell'ideale negli spiriti più nobili della storia nazionale. Ogni nazione ha il proprio carattere, che ne determina la direzione spirituale: anche gli spiriti nobili di una nazione riflettono questo medesimo carattere, contribuendo al progresso della nazione. Da questo punto di vista, in cui ogni popolo procede per una necessità naturale impressa dal carattere nazionale, la natura sembra comportarsi proprio come la storia, sforzandosi «di rappresentare ciò che c'è di più alto», spingendo l'individuo alla realizzazione delle proprie inclinazioni. La natura ci mostra, nell'uomo, il superamento del caos verso l'armonia, da cui dipende la naturale socievolezza degli uomini. Ogni associazione socievole mira, infatti, a domare l'elemento caotico che è presente in natura. Niente è più terribile per gli esseri umani della ferrea necessità della vita esterna, tanto che gli uomini sono arrivati a considerare la natura come nemica e, di conseguenza, lo Stato come nocivo. Lo Stato, infatti, incarna la medesima violenza che ritroviamo nella natura ed esso la esercita sui suoi oppositori. Lo Stato è una «seconda natura», «inesorabile come la prima», che esige devozione; non per un irragionevole vezzo di dominio, ma poiché ci sottrae alla violenza che sperimentiamo nella (prima) natura.

Quella libertà che ogni singolo individuo sperimenta e che può erroneamente condurre a un violento confronto con lo Stato è tanto originaria quanto la violenta necessità della natura. Tuttavia, se è vero che la natura si realizza e si esplicita con l'uomo, allora quella stessa libertà che conduce all'autodeterminazione dovrà anch'essa venir concepita in vista di un fine più alto. A questo riguardo, le università vanno comprese come scuole di autoeducazione e devono differire dalle precedenti istituzioni educative proprio per il fatto che lo Stato deve mantenerle. Coloro che cercano di comprendere il significato più alto della scienza hanno il diritto di essere formati fino al massimo grado individuale. Per questo motivo è necessaria una profonda connessione tra insegnante e allievo, cosicché la natura individuale possa superare un'apparente contraddizione: si deve essere assolutamente liberi e insieme convintamente devoti rispetto ai propri docenti, fintanto che essi rappresentano gli emissari dello Stato e non i capostipiti di una particolare scuola.

Al fine di chiarificare come la contraddizione fra libertà individuale e devozione nei confronti dell'autorità statale sia una contraddizione soltanto apparente, Steffens presenta, in conclusione, un modello di libertà non divisivo che lo

nella sola conoscenza, poiché l'accordo interiore della conoscenza è significato dalla verità» (trad. mia dove non diversamente indicato). Steffens, *Über die Idee der Universitäten*, cit., pp. 39-40.

Stato ospita senza ledere la propria capacità autoritativa: la Chiesa. Nonostante essa venga intesa *ab origine* come «la comunità dei santi» e, dunque, dei credenti ispirati da quelli, essa dovrebbe essere, in primis, la comunità di tutti coloro che sperimentano il sentimento della fede, e cioè la comunità di tutti coloro che sperimentano la chiamata ad un innalzamento spirituale. Il Cristo, da questo punto di vista, rappresenta il simbolo universale dell'umanità rifiorita e rinata. Il suo «corpo» è la Chiesa quale libera istituzione, quale signoria sull'esperienza interiore di ogni individuo, che ci sospinge e ci obbliga moralmente alla sincera autodeterminazione, mentre la sua «mente» rappresenta l'ordine razionale, coincidendo, in ultima istanza, con l'idea dello Stato.

2. La fondazione antropologica del risveglio spirituale tedesco

In quest'opera del 1808, Steffens tentava, insomma, di definire il compito della cultura tedesca, demarcando una differenza fra la sua radice storica e la sua condizione attuale. Tuttavia, l'idea dello Stato come una «seconda natura» rischia di sembrare una mera massima edificante, specie se si considera la postura belligerante del nostro. Per comprendere la sostanza teoretica della dottrina politica steffensiana, dunque, dovremmo ritornare sulla questione del carattere nazionale e sull'idea del popolo tedesco, per mezzo di un'altra opera steffensiana, intitolata *Die gegenwärtige Zeit*. Edita nel 1817, l'opera venne elaborata già nel 1813, poco dopo la prima riscossa tedesca. È, dunque, possibile considerare questo lavoro come contraddistinto da una prima ingenua convinzione nel rinnovamento nazionale. Il testo prende in considerazione alcuni grandi accadimenti storici, esaminati a partire da una storia dello «spirito» (*Geist*) del popolo «teutonico» (*germanischen*), suddivisi in quei popoli che costituiscono l'area tedesca e, più in generale, l'Europa centro-settentrionale.

In questa narrazione il popolo teutonico viene presentato quale propaggine settentrionale di una certa razza, detta «caucasica», sulla scia della dottrina del naturalista Blumenbach.¹⁰ Tale razza viene designata da Steffens come l'attore

¹⁰ Questa disamina riguardante «lo spirito dei popoli» sottende una più ampia teoria delle razze, la quale proviene certamente a Steffens da Blumenbach. Steffens possedeva due versioni dello *Handbuch der Naturgeschichte* (1779-1780; 2 ed. 1788), una in originale (1791) e una tradotta in danese dal suo professore a Copenaghen, Hyeronimus Mynster, risalente al 1793. Il lascito librario segnala, inoltre, che l'edizione tedesca è abbondantemente annotata e reca degli inserti scritti proprio da Steffens. Cfr. *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Prof. Dr. Heinrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung*, Berlin, Druckerei des Preußischen Volksfreundes, 1845, p. 69. L'altra grande fonte, a questo riguardo, è chiaramente Kant, specie nel suo dialogo con Blumenbach. Per i rapporti fra Blumenbach e Kant e i possibili rimaneggiamenti dello *Handbuch* cfr. T. Lenoir, *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, in: "Isis" 71(1), 1980, pp. 77-108. Più in generale, cfr. anche J.H. Zammito, *The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant*, in: "Studies in History

principali nelle sorti del continente europeo, in quanto portatrice diretta di un certo «ricordo paradisiaco». Nonostante, infatti, siano stati i popoli orientali a raggiungere per primi un alto stadio di sviluppo, essi sarebbero caduti velocemente in un impaludamento spirituale dovuto all'eccessiva vicinanza con il luogo edenico, localizzabile sulle pendici dell'Himalaya¹¹. Il popolo teutonico non ha, dunque, in sé stesso, una cifra di superiorità naturale, tale da renderlo il “motore” della storia. Le ragioni della centralità che questo popolo ha assunto, nonché della centralità che il continente europeo ha assunto, vanno colte a partire dal rapporto con l'altro ramo della razza caucasica, quello sud-occidentale. Tale ramo, che finalmente è coinciso con il popolo romano, ebbe uno sviluppo parallelo, più uniforme di quello teutonico, che, tuttavia, terminò nell'assoluto dispotismo – si pensi agli imperi romani d'oriente e occidente. Soltanto i teutonici sperimentarono un processo di sviluppo progressivo e, in questo senso, soltanto essi conobbero «la vera libertà».

Occorrerà, dunque, comprendere in che senso la tribù teutonica possa essere identificata da Steffens come un popolo eletto. Secondo Steffens, il popolo germanico ha in animo – nel carattere – la possibilità di «liberare»¹² gli altri popoli. Più nel particolare, la peculiarità dello spirito tedesco è quella di avere un carattere votato alla spiritualità ed alla sintesi ideale, che si esplica, dal punto di vista morale, attraverso uno spiccato senso della lealtà e dell'onore. Il carattere tedesco è costantemente incline alla sintesi ideale e materiale, poiché sperimenta un costante desiderio di sviluppo individuale armonico ed organico. Questo impulso tradisce una recondita memoria dello Stato paradisiaco degli uomini e si è tramandato fortuitamente nei popoli germanici grazie alla buona conservazione cui è andata incontro la lingua tedesca. Tale dinamica apparirà evidente quando si guardi alla storia dei popoli germanici: la progressiva spinta alla fraternizzazione, motivata proprio dai suddetti principi di lealtà e onore, andrebbero visti, secondo Steffens, come le principali direttrici nella costruzione di clan, di tribù e dunque delle entità politiche.

I primi raggruppamenti “barbari” sarebbero, dunque, fondati su una certa necessità spirituale, sentita da tutto il popolo germanico: l'individuo deve essere tutelato e protetto dal gruppo, di modo che, nella maggiore libertà possibile,

and Philosophy of Science”, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, n. 43(1), 2012, pp. 120-132; Id., ‘*This inscrutable principle of an original organization: epigenesis and ‘looseness of fit’ in Kant’s philosophy of science*’, in: “Studies in History and Philosophy of Science” n. 34(1), 2003, pp. 73-109, e I. Goy, *Kants Theorie der Biologie. Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, soprattutto pp. 288-355.

¹¹ H. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden: mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Berlin, Reimer, 1817, p. 171.

¹² Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 26.

egli possa seguire la propria individualità, sperimentando uno sviluppo armonico delle proprie inclinazioni. Questa dinamica avrebbe condotto i popoli germanici ad un altrettanto costante confronto con le culture circostanti. In questo senso, la cultura tedesca ha rappresentato un polo di auto-comprensione e di progressiva assimilazione delle dinamiche culturali europee, anche grazie alla sua posizione geografica. Da questo rilievo è possibile trarre altri due tratti fondamentali dello spirito tedesco, seppur più impliciti. Il primo è l'intrinseca insicurezza del popolo germanico: Steffens, cioè, sostiene che l'impulso alla fraternizzazione non è basato su una tensione puramente spirituale all'autorealizzazione, quanto piuttosto su una ricerca molto materiale di sicurezza e di quiete. Il teutone sperimenta, cioè, sia una certa fermezza d'animo, per cui è sicuro dei propri mezzi, sia una costante ricerca di quiete esteriore, che lo spinge o alla fratellanza o allo scontro. In questo senso, i popoli germanici saranno altrettanto noti storicamente, per la violenza "barbara" che esercitano sugli avversari: la sicurezza interiore unita alla necessità di una sicurezza esteriore genera una radicale polarizzazione nei sentimenti. Il germanico è capace di grande fraternità nei confronti dei propri amici, ma anche di asprissimo odio verso i propri nemici. Da qui, dunque, il secondo tratto: il popolo germanico nella narrazione steffensiana viene dipinto come il maggiormente abile alla ricezione del messaggio cristiano, poiché già predisposto di un forte sentimento di giustizia e carità:

Die alten Germanen, wie wir sie in ihrer uralten nördlichen Heimath finden, sind strenge gesondert, voller Härte und Verschlossenheit, in ewigem Kampf. Aber dennoch bricht die verborgene Liebe und die tiefe Gemüthlichkeit selbst aus dieser harten Rinde hervor¹³.

Se la natura tende ad un processo di progressiva individualizzazione, nei termini della *Naturphilosophie*, un popolo che ha, in sorte, la capacità di concentrarsi naturalmente sullo sviluppo armonico della propria natura individuale, diverrà, nella mappa delle interazioni fra i popoli, un momento di raccordo fondamentale. In questa direzione, Steffens si attarda sugli esempi tramandati della dignità esemplare di alcuni individui teutonici: il riferimento principe è qui la *Germania* di Tacito, in cui il carattere tedesco si presenta come «qualcosa di troppo profondo per essere disperso», nonostante prima la Riforma e poi l'Illuminismo ne abbiano parzialmente coperto il significato più vero.

Come stiano le cose, aldilà delle peculiarità dei vari popoli e dunque del destino di alcuni di essi, il vero motore della storia si rivela essere il cristianesimo.

¹³ «I vecchi Teutoni, come li troviamo nella loro antica patria settentrionale, sono rigorosamente separati, pervasi dalla durezza e dalla chiusura, in eterna lotta. Eppure, l'amore nascosto e la profonda sensibilità erompono fuori anche da questa dura corteccia». Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 20.

Di più, senza l'avvento del messaggio cristiano nessun popolo avrebbe potuto comprendere o fondare la propria inclinazione. Se ben compreso, allora, il cristianesimo non dovrà essere interpretato come un'abolizione dell'identità germanica, legata a culti pagani, quanto piuttosto come un potenziamento della stessa¹⁴. La vocazione all'individualità dei teutonici, infatti, si sarebbe espressa compiutamente soltanto come vocazione all'auto-sacrificio, come esemplificazione dell'essenza veicolare della natura umana, come invocazione attiva e "naturale" di un salvatore personale, incarnato dal Cristo. Il popolo germanico, alla luce di questi rilievi, si palesa non come il primo dei popoli, ma come l'ultimo. Non come il popolo più ricco di spirito, ma come il più povero; proprio come quei «poveri in spirito» cui il regno dei cieli appartiene, secondo il racconto evangelico, così la povertà spirituale dei tedeschi sembra venire riscattata dal messaggio cristiano. In effetti, a ben vedere, anche il ramo sud-occidentale, come ramo generatore della grande cultura europea, dello sviluppo del continente, si mostrerà, infine, come mezzo della proliferazione del messaggio cristiano, grazie all'incontro con il ramo settentrionale, il quale aveva espletato la sua funzione di popolo traghettatore.

Steffens ritiene che questa tendenza alla fedeltà oggi sia purtroppo sopita o comunque dispersa nella memoria dei popoli; qualora riapparisse anche oggi, essa potrebbe fecondare di nuovo il sentire comune. Steffens tenta di cavare un che di esemplare, a questo riguardo, dal sistema feudale chiuso, in cui la fedeltà era un principio ineludibile. Tuttavia, a differenza delle rappresentazioni romantiche più note del Medioevo, Steffens tenta qui di tracciare un percorso spirituale che giustifichi alcuni palesi movimenti di dissoluzione della comunità feudale. Ad una prima occhiata, nell'economia della narrazione il ruolo antagonistico per eccellenza sembra essere ricoperto dai popoli germanici di area francese, i quali subirono, a loro volta, l'influsso dall'atipico impero d'Oriente. Tuttavia, ad uno sguardo più attento non sfugge che una simile «colpa spirituale» debba ricadere,

¹⁴ Si fa qui avanti in Steffens un presupposto naturalistico per la comprensione del fenomeno religioso. Il darsi del divino nei confini di un dato credo religioso (financo del paganesimo) appare come strumentale rispetto alla penetrazione del messaggio. Dunque, l'alternarsi di sistemi religiosi differenti, in questo senso, non ne modifica la sostanza: «le forme delle religioni, per come appaiono nel tempo [...] sorgono, raggiungono il loro apice e muoiono» (Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 52). Il retaggio mitologico nordico assume già qui delle forti componenti storiche rispetto allo spirito tedesco, sebbene Steffens non elabori ancora qui compiutamente in senso filosofico l'importanza della narrazione mitologica. Lo farà più tardi, in corrispondenza degli studi sulla mitologia introdotti da Schelling (cfr. H. Steffens, *Über die Einwirkung des Christenthums auf die nordische Mythologie* (1842) in: Id., *Nachgelassene Schriften*, Berlin, Schröder, 1846, pp. 78-156). Allo stesso modo, la questione delle confessioni non gioca quasi alcun ruolo nell'opera, nemmeno con l'affacciarsi della Riforma. Il cristianesimo di Steffens è concepito per essere equiparato ai postulati della filosofia della natura: attraverso la Riforma, piuttosto, il cristianesimo si è conservato come mezzo "riconciliatore" della storia e non è scomparso nelle forme statuarie cattoliche; in tal caso avrebbe perduto completamente la sua carica spirituale. Più tardi l'aspetto confessionale diverrà più rilevante, ma sempre in funzione politico-ecclesiologica e mai teologico-filosofica. Cfr. W. Abelein, *Henrik Steffens' politische Schriften*, cit., pp. 52-53.

speculativamente, sulla natura dell'intero ramo teutonico. Steffens, cioè, sostiene che alcune dinamiche "spontanee", – per esempio i primi casi di baratto fra feudatari – furono spinte dalla medesima lealtà e dal medesimo spirito di fratellanza che reggeva il feudo internamente, aprendo "involontariamente" la strada alla fine del Medioevo e all'inizio della modernità.

In ultima istanza, anche la dissoluzione del medioevo viene fatta rientrare in un disegno provvidenziale: la necessaria presenza di caos (del male), insieme con l'intervento libero di certi individui dalla spiccata spiritualità – Steffens guarda a Giovanna D'Arco¹⁵ – pongono il suggello di libertà e necessità quale ordine superiore della storia. Assecondando questo binomio, la storia si compone di un movimento «interno» ed uno «esterno»: internamente i popoli, e dunque le nazioni, crescono e proliferano per mezzo di apici culturali definiti da individui geniali. Esternamente, invece, essi prosperano attraverso il confronto aperto, violento o meno, fra i popoli. La nazione si palesa, dunque, come espressione di una volontà superiore, come specificazione ulteriore della natura dei popoli¹⁶. Per questo motivo, l'intera attività spirituale viene modernamente designata come nazionale: l'arte, la filosofia, la poesia e perfino la ricostruzione storica, sono sempre primariamente foriere di coscienza nazionale. D'altro canto, esistono delle dinamiche collaterali, pur sempre necessarie, sebbene costituite da un movimento «meccanico», che Steffens paragona all'«inorganico nell'esistenza umana»¹⁷, come il commercio e la scienza; queste non possono essere vincolate in senso stretto da legami nazionali.

3. *Staat o Helstat?*

Dopo aver dipinto un gigantesco affresco sull'origine e sulla storia dei principali rami europei, Steffens raggiunge la modernità, intersecando la narrazione speculativa con il piano geopolitico. Steffens si attarda, così, su una descrizione piuttosto approssimativa delle nazioni europee, cercando di ipotizzare un eventuale rivolgimento spirituale in ognuna di esse. Piuttosto che presentare le varie opinioni di Steffens sulle nazioni (si spera nell'Inghilterra, perché ha una costituzione e le costituzioni sono sempre prodotti di natura spirituale; si tema la Russia, perché ricopre la funzione spirituale di spaventare gli stati tedeschi e tenere sempre alta una tensione vivificatrice ecc.¹⁸), sarà più interessante vedere la

¹⁵ Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 121.

¹⁶ Ivi, p. 291.

¹⁷ Ivi, p. 293.

¹⁸ Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., pp. 151 e sgg.

ristrutturazione steffensiana dello spirito teutonico, alla luce dei confini nazionali odierni. Paesi Bassi, Scandinavia (Danimarca e Norvegia) e Svizzera, sembrano poter concorrere insieme agli stati tedeschi alla ricostruzione del messaggio spirituale teutonico, ciascuno con la propria peculiarità. Come prevedibile vista la cultura di provenienza di Steffens, il fulcro del discorso diventa il rapporto fra stati tedeschi e Scandinavia, o, per meglio dire, Danimarca: la Svezia è, infatti, vista come decadente, mentre la Norvegia è culturalmente assimilabile alla Danimarca e politicamente ancora infante¹⁹. Pur essendo discorde con il patriottismo romantico e antitedesco che si era sviluppato in Danimarca, Steffens cita la necessità di preservare la lingua danese. Questo accorgimento implica la necessità di un legame che preservi la reciproca autonomia delle due nazioni e che comprenda la fratellanza spirituale che le unisce, quali centri, uno passato e l'altro presente, dello spirito teutonico.

Si giunge, infine, al conflitto finale; quello fra Francia e Germania, «il vero e maggiore problema del tempo presente»²⁰. Il piano della discussione diventa così insieme politico e filosofico-antropologico. In effetti, Steffens mette qui in contrapposizione due modelli antropologici: quello tedesco è legato all'idea di nazione, di fedeltà, di stabilità e di progressione ordinata. Quello francese, d'altra parte, punta ad un cosmopolitismo «vuoto», da raggiungere in maniera immediata e soprattutto privilegiando l'attività del singolo, slegato da ogni vincolo e da qualsiasi comunità che non sia un'idea vacua di umanità. Contro l'astrattezza dello spirito francese è necessario recuperare l'estrema concretezza della dimensione nazionale tedesca: ogni stato deve progressivamente acquisire fiducia, maturare, per mezzo di un re che sia anche padre, di un luogo di ordine e potere che sia anche luogo d'istruzione²¹. Di fronte ad uno stato di totale passività, di distanza dalla radice spirituale nazionale e di incertezza, Steffens si augura ancora un profondo rinnovamento, tanto da intitolare l'ultima sezione del testo «speranza» (*Hoffnung*). Steffens guarda ad un rinnovamento culturale che parta dalla speculazione filosofica, il campo in cui il carattere tedesco sembra primeggiare. Nonostante il movimento romantico si sia rivelato un fuoco fatuo ed il pensiero di Fichte si sia mostrato come un ritorno al passato e non come un'anticipazione

¹⁹ Steffens ebbe sempre un'opinione negativa della Svezia, rinforzatasi durante le guerre napoleoniche, dove assistette ad atti di codardia e autoreferenzialità da parte dei reali svedesi, fuggiti dalla loro patria per scampare all'armata napoleonica (cfr. Steffens, *Was ich erlebte*, cit., vol. VII, pp. 282-283). Più in generale, se l'Unione di Kalmar (1397-1523) è considerata da Steffens la rovina culturale della Danimarca, in quanto innaturale, la coeva unione personale fra Norvegia e Svezia è, se possibile, ancora peggiore. La Norvegia è, infatti, un luogo ancora culturale non determinato, figlio della Danimarca, mentre la Svezia, culturalmente vicina al modello francese, non può che farle danno. Cfr. Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 157.

²⁰ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 432.

²¹ Ivi, p. 528.

del futuro, una nuova concezione della natura è sorta, in seno alla *Naturphilosophie*. A partire da essa, e cioè da un'ideale globale ed olistico di natura, in cui ogni reame è visto organicamente al Tutto, Steffens intende concepire il rinnovamento degli stati tedeschi.

Esattamente in questo frangente, come è stato notato da un dimenticato lavoro di U. Hafner²², riemerge con tutta la sua forza la radice danese della riflessione steffensiana. La nozione di *Helstat*, termine giuridico-amministrativo danese, rappresenta l'unica sistemazione possibile per il piano speculativo e geopolitico di Steffens. Con *Helstat* si designa, infatti, la conformazione federale e multietnica che il Regno di Danimarca aveva assunto, al fine di ospitare e valorizzare le varie componenti, di area tedesca e scandinava, che lo componevano. Il fulcro di questo sistema era ovviamente una costituzione, che Steffens stesso considera il successo più grande dell'elaborazione spirituale e politica di uno Stato. Non a caso, di contro all'ideale ultranazionalistico di un unico stato di lingua tedesca, la geografia tedesca che Steffens propone è fatta di più stati con diverse costituzioni²³, i quali dovrebbero tendere a realizzare una perfetta monarchia rappresentativa, con organi deputati a consigliare e coadiuvare il re, in cui lo spirito possa crescere liberamente in virtù di una più radicale libertà di stampa²⁴. L'idea di un grande Stato-nazione, seppur costituzionale, appare impossibile poiché innaturale. Una simile astrazione, infatti, non sembra assecondare il criterio di rappresentatività che un dato popolo esige, per mezzo di una costituzione che ne sappia rappresentare il carattere o lo spirito. Piuttosto, una confederazione di stati costituzionali, retti da monarchie illuminate e mossi da un medesimo scopo spirituale, potrebbero essere in grado di respingere il fanatismo derivante dal delirio ultranazionalistico e, soprattutto, di recuperare il seme del ramo teutonico, che appare disperso. Tale recupero, in questo senso, non può che avvenire attraverso un rinnovato commercio intellettuale e culturale con l'intero arcipelago teutonico: Germania e Danimarca (e la Norvegia) in primis, ma, come detto, anche la Svizzera o i Paesi Bassi²⁵.

²² U. Hafner, «Norden» und «Nation» um 1800. Der Einfluss skandinavischer Geschichtsmymthen und Volksmentalitäten auf deutschsprachige Schriftsteller zwischen Aufklärung und Romantik (1740-1820), Trieste, Parnaso, 1996, pp. 203-226.

²³ Steffens, *Die gegenwärtige Zeit*, cit., p. 841.

²⁴ Ivi, p. 831.

²⁵ Ma non l'Austria o la Svezia, in quanto corrotti dal cattolicesimo e dal «modello francese».

4. Conclusioni

Avviandoci a concludere, riteniamo necessario esplicitare due punti fondamentali, volti a situare la riflessione steffensiana e, soprattutto, ad indicarne il margine di originalità. In primo luogo, dobbiamo separare la narrazione speculativa riguardante il ramo teutonico elaborata da Steffens da tentativi più tardi di collegare il nazionalismo tedesco ad una poetica e ad una ideologia ariano-nordica, fioriti soprattutto ad inizio ventesimo secolo in contesti autoritari. Come abbiamo osservato, la centralità che Steffens accorda al ramo settentrionale della razza caucasica è strettamente connesso alla sua accidentale capacità di ospitare compiutamente il messaggio cristiano. Tuttavia, in secondo luogo, è altrettanto necessario comprendere come la riflessione steffensiana sia fundamentalmente basata su una generale presa di distanza rispetto alle istanze politiche di area tedesca e danese. La posizione di Steffens, a ben vedere, sembra, infatti, scontentare sia gli aderenti al nazionalismo tedesco, con cui, in effetti, ingaggerà una polemica senza quartiere, ma anche i sostenitori del nazionalismo danese, che vedranno sempre l'itinerario speculativo e biografico steffensiano con sospetto. Da questo punto di vista, Steffens sembra pagare lo scotto di una comprensione radicalmente speculativa delle «sorti dell'Occidente». Nei fatti, Steffens intende riproporre una rinnovata consapevolezza rispetto al messaggio del fenomeno cristiano, non come una generica adesione ad una confessione particolare, ma come l'avvento di una rinnovata visione del mondo universale. Per questo motivo, recuperare il seme andato disperso, per mezzo di un rinnovato confronto culturale significa, per Steffens, innanzitutto ricomporre un dialogo inesaurito intorno alle possibilità del carattere teutonico. Più in generale, ricomporre la frattura fra i popoli di area germanica sembra significare, per Steffens, costruire una narrazione delle sorti spirituali d'Europa, incardinata sulla *Naturphilosophie*, proponendo, così, una visione del mondo capace di infondere una speranza fondata negli uomini. Tale narrazione dovrebbe, a sua volta, rappresentare una rinnovata e autentica congerie culturale finalizzata allo scambio e allo studio fra culture, le quali potrebbero recuperare una nuova consapevolezza rispetto alla propria collocazione nel mondo. Alla luce di quanto detto, fuorché fungere da giustificazione "filosofica" per una particolare ideologia politica, la prospettiva steffensiana rappresenta un prodomo per il dialogo interculturale e per la riflessione intorno alle eredità comuni, dunque un prodomo di posizioni di tipo concordistico e diplomatico, volte ad evitare quanto più possibile lo scontro – pur, in fin dei conti, mai completamente evitabile²⁶, recuperando, da un lato, la centralità illuministica dell'au-

²⁶ Secondo il nostro, il motto «*Wo Leben ist, ist Krieg*» sarebbe principio ispiratore dello Stato di cose attuali. Tuttavia, la guerra viene designata come frutto del peccato e in ultima analisi respinta, poiché uno Stato pacificato come quello steffensiano, in cui i cambiamenti avvengono senza necessità di sollecitazioni

toformazione dell'individuo e dall'altra la centralità restauratrice di uno Stato illuminato, capace non soltanto di direzionare la cultura, ma anche e soprattutto di farsi luogo di produzione culturale.

esterne o tumulti, la necessità del conflitto viene meno. Eppure, Steffens non riesce ad astenersi dal commentare, in un senso che tradisce una certa mentalità aristocratica, la necessità storica dei conflitti che si sono susseguiti e si susseguiranno. In estrema sintesi: se il pacifismo è un ideale astratto, lo Stato federale e immobilista steffensiano rimane, di principio, antibellicista.