



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE



DOTTORATO DI RICERCA IN

LINGUE, LETTERATURE E CULTURE COMPARATE

Curriculum: Miti fondatori dell'Europa nelle arti e nella letteratura

CICLO XXX

Settore Scientifico Disciplinare L-FIL-LET/14

ENTUSIASMO e RIVOLUZIONE

Il caso Adam Lux

DOTTORANDO
Dott. David Matteini

TUTOR
Prof. Patrizio Collini
Prof. Michel Delon
Prof. Michael Bernsen

COORDINATORE DEL DOTTORATO
Prof.ssa Rita Manzini

COORDINATORE DEL CURRICULUM
Prof.ssa Michela Landi

A.A. 2014/2017

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE.....	1
FILOSOFIE DELL'ENTUSIASMO	
Alle origini dell'entusiasmo	15
Il <i>sociable enthousiast</i> di Anthony Cooper, terzo conte di Shaftesbury	32
<i>Entbousiasme, fanatisme, philosophie</i> : l'entusiasmo nella Francia dei Lumi.....	49
L' <i>Entbusiasmus</i> di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della <i>Aufklärung</i>	75
MAGONZA: INTELLETTUALI E POLITICA	
Riformismo cattolico e Università a Magonza nel secondo Settecento.....	107
Leggere a Magonza: <i>transferts culturels</i> ed entusiasmo filosofico	136
<i>Jakobinerklub</i> , entusiasmo politico: la rivoluzione magontina	169
ADAM LUX, PARIGI, RIVOLUZIONE	
Adam Lux a Parigi: idealismo e rivoluzione.....	209
<i>Miles Revolutionis</i> . <i>Charlotte Corday</i> e transfert di sacralità	254
CONCLUSIONE.....	285
APPENDICI	307
BIBLIOGRAFIA.....	327

So, con Lévi-Strauss, che la terra è nata senza l'uomo e che morirà senza di lui; che le istituzioni, le idee, le forme artistiche che per tutta la vita ho catalogato e ho cercato di comprendere e che cercherò di studiare e di comprendere fino alla fine dei miei giorni sono, come gli uomini che le trasportano e le esprimono, niente altro che l'efflorescenza passeggera di una creazione. Mettendomi in questa posizione, nella quale i comportamenti suggeriti dalle ideologie, religiose e politiche, non hanno la minima rilevanza, trovo la forza di pensare la storia dei miei simili, della quale voglio essere testimone.

Ludovico Zorzi, *Parere tendenzioso sulla fase*, 1981.

Quanti inizi ci vogliono prima che si comincino a vedere le menzogne del proprio entusiasmo? Ben presto, un giorno o l'altro, tutti i nostri discorsi [...] saranno solo discorsi, autonomi, senza riferimenti esterni.

Don DeLillo, *Point Omega*, 2010.

INTRODUZIONE

Un tentativo di “riabilitazione”

Tra il 1752 e il 1774, Lessing pubblicò un ciclo di cinque saggi intesi a “riabilitare” scrittori e filosofi del passato il cui pensiero era stato deformato e falsificato, nei secoli, dall’oscurantismo dottrinale e dogmatico: le *Rettungen*¹. Concepito inizialmente come una critica alla traduzione delle liriche oraziane condotta da Samuel Gotthold Lange negli anni Cinquanta del Settecento, col tempo il progetto si ramificò in più direzioni². Nonostante l’eterogeneità degli scritti, tutti obbedivano alla comune volontà dell’autore di disvelare certi motivi, fino a quel momento rimasti nell’ombra, riguardanti le biografie dei personaggi a cui egli si riferiva. Come ha appuntato Nicolao Merker in un’acuta analisi delle varie declinazioni dell’Illuminismo tedesco, il filosofo si trovò davanti all’esigenza «di ricostruire il passato andando alle fonti storico-filologiche dirette, per eliminare i travisamenti che una tradizione culturale autoritaria ha frapposto fra esso e noi³». Le fonti dirette di cui parla lo studioso erano ciò che Lessing considerava documenti di prima mano e filologicamente autentici, scevri cioè da qualsiasi travisamento storico, ideologico, politico: ciò che noi oggi, nella nostra società ultra-secolare, chiameremmo “documenti di archivio”. L’intenzione di Lessing fu dunque quella di collocare e inquadrare l’uomo del presente partendo dall’analisi di comportamenti e valori rintracciati nello studio delle biografie private ed artistiche di alcuni autori “marginali” del passato, dimenticati dalla storiografia ufficiale. Si trattava di un lavoro di confine, teso tra l’antropologia culturale e la critica filosofica e sociale.

¹ Cfr. G.H. Lessing, *Rettungen*, in Id. *Werke und Briefe, Band III: Vademecum; Gedichte, Rettungen; Miss Sara Sampson; Briefwechsel über das Trauerspiel; Übersetzungen. Werke 1754-1757*, a cura di C. Wiedemann, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 2003.

² È comunque vero che già nello stesso periodo Lessing pubblicò la critica *Ein Vade Mecum für den Herrn Sam. Gotthold Lange, Pastor in Laublingen*. Tuttavia, come ha scritto Hugh Barr Nisbet, le *Rettungen* «sind das positive Gegenstück zu der negativen Kritik des *Vademecums*; und während das *Vademecum* die Integrität des horazischen Textes gegen die Entstellungen des Übersetzers verteidigt hatte, verteidigen die *Rettungen* jetzt Horaz als Dichter und Mensch gegen die moralischen und religiösen Einwände seiner Kritiker», cfr. H.B. Nisbet, *Lessing. Eine Biographie*, München, Beck, 2008, p. 197.

³ N. Merker, *Introduzione* in I. Kant, *Che cos’è l’Illuminismo? Riflessione filosofica e pratica politica*, a cura di N. Merker, Roma, Riuniti, 2006, p. 33.

Al di là del contenuto specifico dell'opera, è lecito rendere grande merito a Lessing, il quale contribuì alla ridefinizione della missione dell'Illuminismo, ora concepita come lavoro di ricerca, come un continuo processo di indagine razionale dell'evento storico e letterario. Tuttavia, come fa notare sempre Merker, questa operazione di carotaggio nella memoria «non può mai considerarsi conclusa⁴». Quest'ultima precisazione ci parla del carattere non assoluto e manchevole congenito a un simile approccio storico, sempre teso all'assoluta ricerca della verità, sì, ma, proprio per questa vocazione tenacemente oggettivante, condannato a una perpetua – e consapevole – imperfezione.

Tutti questi motivi per mettere sin da subito le mani avanti, rigettando ogni possibile accusa di deficienza storiografica riguardo la nostra tesi di “riabilitazione” della figura di Adam Lux, personaggio fino ad oggi scarsamente considerato dalla maggior parte della storiografia sull'Illuminismo e il Romanticismo europeo: accogliendo la lezione di Lessing e, in parte e con i dovuti aggiornamenti, della scuola di storia quantitativa della *Nouvelle histoire* degli *Annales*, abbiamo voluto riscoprire e interrogare la biografia umana e intellettuale di Adam Lux, giacobino tedesco nato nel 1765 a Magonza e morto sotto la ghigliottina nel novembre del 1793 a Parigi, allo scopo di svelare ed analizzare alcuni motivi di quella densissima stagione della storia umana. In virtù di tale ricchezza semantica suggerita dal nostro studio, dunque, apparirà naturale che alcune suggestioni non saranno prese in considerazione o, comunque, lasciate in disparte in favore della fluidità argomentativa. Oltre a questa prima presa di posizione, riteniamo anche necessario precisare che se il nostro studio presenta più fonti storico-filosofiche e d'archivio (la *littérature non-littéraire*) che diretti riferimenti artistici e letterari è perché questa scelta è stata dettata dal progetto generale della nostra operazione critica. È solo in conclusione, infatti, che verranno interrogati testi puramente letterari, al fine di avvalorare la nostra tesi che vuole ritrovare in Lux la pluralità di approcci, credenze e contraddizioni congeniti a tutta la letteratura a lui contemporanea e successiva. Problematizzare la vita e la formazione di un “attore minore” della storia europea ci permetterà così di indagare con uno sguardo trasversale e puramente comparatistico molti aspetti critici di un periodo tutt'oggi carico di valori e immaginari simbolici.

Nell'introduzione alle sue *Lezioni illuministiche*, Vincenzo Ferrone, parlando dello stato dell'arte circa la ricerca storica sull'Illuminismo, ha voluto condannare la tendenza di certa storiografia ad approcciarsi allo studio della materia servendosi di univoche generalizzazioni storiche e filosofiche – duplicità di approccio che Ferrone raggruppa sotto l'espressione del

⁴ *Ibid.*

paradigma dell'irrocervo di hegeliana memoria. In particolare, lo storico fa riferimento a quelle scuole di pensiero che in due secoli hanno ricondotto la fenomenologia illuministica a un senso meramente teleologico che vuole il suo unico punto di fuga nella deflagrazione rivoluzionaria del 1789⁵. Certo, nel secolo dei Lumi vi è stata una preponderante linea “radicale” – per riprendere l'espressione di Jonathan Israel – che ha contribuito all'affermazione, presso i *milieux* intellettuali europei, di credenze fortemente eversive che hanno infine trovato ragione proprio nel sovvertimento della monarchia francese. Eppure, come indica giustamente lo studioso, non è corretto escludere dal discorso storiografico l'ingente quantità di sfumature che ha contraddistinto questa stagione di rottura:

Un nodo cruciale come l'annosa questione del nesso tra Illuminismo e Rivoluzione francese – dogma e cuore pulsante della coscienza storica europea sino a oggi – ha finalmente cominciato a essere sciolto. Una nuova stagione storiografica all'insegna della discontinuità sta progressivamente delineandosi, liberata da ogni ipoteca teleologica, dai multiformi condizionamenti ideologici di un potente paradigma che ha sempre legato deterministicamente e organicamente il significato ultimo dell'esperienza illuministica alla Rivoluzione francese, alla nascita di un'irrefrenabile dinamica rivoluzionaria dell'intera società occidentale, dimenticandone la nitida vocazione riformatrice originaria, le sue forme e i suoi contenuti specifici sempre oscillanti tra utopia e riforma. [...] Quel complesso sistema culturale, fatto non solo di circolazione di idee eversive ad opera di un elitario e ristretto movimento d'intellettuali – come generalmente si è sempre ritenuto da parte della storia delle idee, finalizzando ogni lettura del fenomeno agli esiti rivoluzionari –, ma anche e soprattutto dalla creazione di una nuova civiltà dal forte radicamento sociale, ha cominciato a profilarsi compiutamente in alcune recenti ricerche⁶.

La presente tesi ha come scopo quello di render conto di questa molteplicità di approcci alla questione e delle diverse prospettive sorte in seno alla cultura europea di fine Settecento. È proprio nel cosiddetto “tardo illuminismo” vissuto da Lux, infatti, che andremo a ricercare le modalità interpretative di questa rottura, in quanto il periodo compreso tra il 1770 e il 1794 «si è rilevato un'epoca cruciale che è d'obbligo capire per mettere a fuoco i tratti originali e decisivi di quel mondo dei Lumi la cui eredità verrà poi trasmessa ai posteri [...] divenendo la cultura egemone delle élites europee [e che] si trasformò in un clamoroso fenomeno *à la mode* dal forte impatto politico e sociale destinato a condizionare fautori e avversari⁷». Ormai lo sappiamo: non esiste un'interpretazione univoca del pensiero degli autori illuministi; non è possibile, in un contesto così pulviscolare come il Settecento, tracciare linee di demarcazione nette tra tendenze, né tantomeno fissare esternazioni estemporanee dei personaggi in rigide strutture di pensiero.

⁵ Cfr. V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

⁶ Ivi, p. VI-VII.

⁷ Ivi, p. VII-VIII.

Le mentalità sono, per definizione, in continuo sconvolgimento, spesso di giorno in giorno, spesso tra una regione e l'altra del globo. Il “caso Lux” è l'esempio più fulgido di questo caleidoscopio simbolico. A maggior ragione, la particolare attenzione che abbiamo dedicato alla cultura tedesca è dovuta all'immenso carico di suggestioni e di contrasti che la sua storia porta in grembo: i mutamenti politici, il peculiare consumo creativo dei testi, il ruolo dell'opinione pubblica e delle società segrete intellettuali, sono solo alcuni dei punti sensibili che toccheremo parallelamente alle vicende luxiane. Questo lavoro di ricerca è l'occasione per sottolineare l'enorme economia simbolica della storia, per ritracciare, secondo nuovi strumenti analitici e consolidate tradizioni storiografiche, un campo culturale, quello del Settecento, che lascia ancora inesplorate molte zone. Per queste ragioni, Adam Lux è stato da noi riletto come un “attore plurale”, spinto ad agire e a pensare in funzione di una congiunzione di elementi e non guidato dalla sua sola volontà⁸. È in questo senso che ci sono stati utili molti modelli storiografici, in particolare la cosiddetta “sociologia pragmatica della conoscenza” portata avanti da grandi intellettuali come Roger Chartier, Robert Darnton, Daniel Roche, Hans-Jürgen Lüsebrink e il concetto di “*tranfert culturale*” coniato da Michel Espagne. Questo punto di vista dinamico e pluridisciplinare ci ha permesso di sottrarci allo studio statico delle categorie sociali, politiche e letterarie, fissate da sempre nel loro ruolo che ogni epoca assegna loro. Abbiamo insistito, insomma, più sui legami tra i differenti oggetti, piuttosto che focalizzarci sugli oggetti in sé.

Se la storia dell'Illuminismo va quindi scandagliata attraverso lo scioglimento di individuati “nodi problematici”, abbiamo deciso di servirci dell'idea di *entusiasmo* come sismografo ermeneutico di quel mutamento antropologico-ontologico che la stagione delle rivoluzioni di fine Settecento ha veicolato e proiettato nella sensibilità moderna. È esattamente a questa importante categoria filosofica che è dedicata la tesi di dottorato che Adam Lux ha sostenuto nel 1784. La riscoperta e la traduzione da parte nostra di questo studio ci pone davanti alle modalità con cui una persona “comune”, una persona “media” ha riflettuto e agito nel suo tempo. Insomma, è proprio tra le pieghe della non eccezionalità della riflessione di Lux che va così individuata la ricchezza del periodo: l'*entusiasmo* e lo studio delle sue differenziazioni possono infatti fornire una lente privilegiata ed “esterna” rispetto al pensiero scritto degli autori canonici (a cui, tuttavia, abbiamo attinto con abbondanza). Solamente in questo modo si potranno comprendere non solo le tendenze di quegli anni, ma anche, proprio in virtù del valore non-assoluto dell'idea di entusiasmo, la permeabilità di queste e la loro conseguente

⁸ Sul concetto di “attore plurale”, cfr. L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991; B. Lahire, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

sfuggevolezza semantica di fronte a un evento così totalizzante come la Rivoluzione francese. Il titolo che abbiamo scelto per presentare il seguente lavoro, *Entusiasmo e Rivoluzione. Il "caso Adam Lux"*, crediamo, concretizza queste intenti.

La prima parte della tesi si contraddistingue per il suo carattere spiccatamente filosofico. In essa, infatti, ci siamo dedicati all'analisi storica del termine "entusiasmo". Anticamente concepito come una categoria puramente estetica relativa all'ispirazione divina del poeta e all'annullamento di questo nell'estasi del canto, l'accezione di entusiasmo è andata via via a sfumarsi in un senso sempre più secolarizzato e umano, soprattutto a partire dalle nuove formulazioni di Giordano Bruno. Nel Seicento e con la scuola materialista inglese l'entusiasmo è entrato a far parte di un bagaglio linguistico, per così dire, tecnico-medico e relativo alla sfera gnoseologica del soggetto: considerato una comune devianza della mente e dell'immaginazione, in contrasto quindi con l'esame empirico dell'esperienza e, per questo, da condannare e purgare, l'entusiasmo ha assunto per molto tempo il significato negativo di *fanatismo* e di *malinconia*. Punto di svolta della riflessione è la *Letter concerning Enthusiasm* pubblicata dal terzo conte di Shaftesbury nel 1707. Il filosofo inglese, facendo sue le precedenti teorie mediche, è stato uno dei primi ad aver riconsiderato le potenzialità emancipatrici e creative (non solo estetiche) del sentimento entusiastico. Sebbene ancora criticato fermamente per le sue componenti degenerative, infatti, Shaftesbury non esclude un corretto uso dell'entusiasmo quando sorretto da una solida formazione intellettuale e dalla lucida consapevolezza del soggetto del proprio stato alterato. È qui che si impone per la prima volta il concetto di *entusiasmo filosofico*, declinazione morale, sociale e infine politica di una categoria che per secoli era stata confinata nell'angusto ambito delle patologie dello spirito.

La lezione shaftesburiana verrà assunta nel Settecento come comune base di partenza per le differenti articolazioni semantiche che riguardano l'entusiasmo. È nel secolo dei Lumi, infatti, che il discorso culturale sull'entusiasmo ha espresso a pieno la sua natura pulviscolare e spesso contraddittoria. Se è vero, dunque, che questa antichissima categoria filosofica ha assunto nel secolo tratti inediti e innovativi rispetto al passato, è altrettanto vero che, proprio a causa della polifonia semantica che lo ha caratterizzato, l'entusiasmo è rimasto sempre orfano di un significato univoco e puntuale che ne potesse tracciare i contorni senza dover ricorrere necessariamente all'inventario delle interpretazioni e dell'analisi contrastiva. Già il gesuita settecentesco Saverio Bettinelli, all'epoca l'autore del più importante studio italiano sull'argomento, evidenziava questa difficoltà: «dirovvi ch'è più facile spiegare l'economia

dell'entusiasmo, che di formare una definizione. Pur s'ei non è cieco, siccome tal non dev'essere, ha da riconoscersi in gran parte effetto della ragione⁹». L'impossibilità di ricondurre il concetto a una definizione coerente che ne interpreti l'etimologia e lo statuto fenomenologico si disvela soprattutto nella sua applicazione trasversale ai più svariati ambiti umanistici: le riflessioni settecentesche sul teatro, la poesia, la filosofia, l'arte, la religione, la società e la politica, infatti, quasi mai sono esenti dall'uso dell'idea di entusiasmo per avanzare le proprie ragioni, concretizzando così un'ambiguità dovuta esattamente al fatto che gli autori che hanno scritto sull'argomento non sempre ne hanno circoscritto il contenuto, riadattando di volta in volta il termine sulla base delle loro personali esigenze interpretative. In questo senso, la polifonia dell'entusiasmo si è fatta cartina tornasole della multilaterale propulsione discorsiva che avuto luogo nel corso di tutto l'Illuminismo. Per questi motivi, abbiamo dedicato un ampio capitolo alla Francia, terreno di scontro di un'ampia gamma di posizioni fondamentale per le successive direzioni europee. Due principali correnti sono state così individuate e studiate: da una parte, l'*enthousiasme philosophique* elaborato da Diderot e dalla cerchia degli enciclopedisti *philosophes*; dall'altra, l'*enthousiasme de la sensibilité*, opposto al suo corrispettivo filosofico, di Jean-Jacques Rousseau. Queste differenti declinazioni francesi dell'entusiasmo mettono in luce due ben nette correnti di pensiero: una, quella "filosofica", tendente a concepire l'entusiasmo come un privilegio della ragione e, pertanto, perseguibile solamente da uno stretto gruppo elitario e intellettuale destinato a guidare un più ampio processo di trasformazione sociale; l'altra, legata alla sensibilità dell'individuo, che vuole democratizzare le capacità di far leva sui processi storici e sociali indipendentemente dall'estrazione del singolo. Si tratta di due approcci che hanno marcato le mentalità degli attori dello scenario rivoluzionario di fine secolo, esplicitando in questo modo l'eterogeneità del discorso politico e filosofico che gli è peculiare.

È a Christoph Martin Wieland che va attribuito il merito di aver introdotto in Germania il dibattito sull'entusiasmo. Negli anni Settanta del Settecento, infatti, il filosofo pubblicò sul suo *Teutsche Merkur* una riflessione che illustrava le possibili declinazioni di questo sentimento. Riprendendo l'aspetto spirituale della lezione di Shaftesbury, il filosofo pone al centro della questione il fatto religioso. È a seconda del grado di intensità morale e collettiva ispirato dal divino che, secondo il filosofo, è possibile riconoscere il vero entusiasmo, l'*Enthusiasmus*, nobile e indirizzato al miglioramento dell'umanità, dal fanatismo, la *Schwärmerei*, impulso egoistico e teso alla vana affermazione della propria personalità al di sopra degli altri uomini.

⁹ S. Bettinelli, *Dell'entusiasmo delle belle arti*, in Id., *Opere edite e inedite in prosa ed in versi*, Venezia, Adolfo Cesare, 1799, tomo III, p. 14.

La varietà di interpretazioni intorno al concetto di entusiasmo reca con sé importanti considerazioni riguardo la polivalenza dell'epoca da noi presa in esame. Come scrive Amalia Bettini ad introduzione di un interessante studio, infatti, «l'idea di entusiasmo [...] deve chiarire il rapporto fra il pensiero e il contesto in cui è espresso. [...] Il metodo che si richiede per fare affiorare il contenuto filosofico dell'entusiasmo è quello della storia delle idee, che colloca l'idea sullo sfondo dell'indagine quale contesto o composto di idee-unità¹⁰». Crediamo che l'eterogeneità delle definizioni di entusiasmo devono essere quindi per lo studioso sintomo della parcellizzazione del pensiero settecentesco, mai del tutto afferrabile nella sua natura tentacolare e, di volta in volta, in qualche modo, *cronotopico*¹¹.

La tesi di dottorato di Adam Lux *Enthusiasmus* che abbiamo preso in esame e, per la prima volta, sviscerata in tutti i suoi contenuti, dà un senso alla fitta trama ricettiva che ha contraddistinto il tardo Illuminismo prerivoluzionario. Dopo aver catalogato le molte declinazioni dell'entusiasmo, infatti, l'autore ne conia una definizione, diremo, sincretica: *l'entusiasmo universale*. È con questa summa di significati che Lux intende presentare al lettore un più generale “sentimento del tempo” legato, appunto, alla spinta entusiastica dell'individuo e alle sue capacità, all'interno della comunità, di dare un senso ultimo al suo destino. Intellettuale-filosofico e umano e popolare allo stesso tempo, *l'entusiasmo universale* di Lux raggruppa in sé le molte tendenze da noi presentate in questa prima parte, rendendo evidente la comune natura riformista che l'entusiasmo, sebbene le differenze, veicola. L'entusiasmo, insomma, ha definito il rumore di fondo intellettuale e psicologico del Settecento europeo, un rumore di fondo sempre più assordante man mano che si avvicinava all'implosione terminale della Rivoluzione francese. Riprendendo Ferrone, dunque, non è a un'unica linea di tendenza che bisogna ricondurre il finale esito rivoluzionario, bensì a un *ethos* “entusiastico” sfaccettato nelle sue diversità e idiosincrasie: l'entusiasmo ha mosso le coscienze, l'entusiasmo è stato il carburante degli animi umani e della forza inarrestabile a cui l'uomo aveva affidato il proprio destino. La dialettica tra *Enthusiasmus-Schwärmerei-Begeisterung* (l'ultima declinazione che osserveremo nelle conclusioni del lavoro) su cui abbiamo deciso di fondare il discorso della presente tesi incarna così il movimento oscillante della cultura fine-settecentesca e rivoluzionaria.

È proprio alla transitorietà e alla ricezione delle varie credenze filosofiche del secolo che abbiamo voluto dedicare la seconda parte della tesi, mettendo da parte la teoria filosofica e

¹⁰ A. Bettini, *Introduzione*, in A. Bettini, S. Parigi (a cura di), *Studi sull'entusiasmo*, Milano, FrancoAngeli, 2010, pp. 28-29.

¹¹ Ci riferiamo qui al concetto di *cronotopo* presentato da Bachtin nei suoi scritti di estetica. Cfr. M. Bachtin, *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, in Id., *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 231-405.

immergendoci nello studio del contesto economico, politico e, infine, culturale di Magonza, città d'origine di Adam Lux. Il primo capitolo è un'attenta ricostruzione della storia economica e sociale della città. Abbiamo così messo in evidenza come la particolare congiuntura della città cattolica, sorta in una regione "di confine" dell'Europa, tra i territori protestanti e più all'avanguardia dell'Impero e la Francia illuministica, abbia contribuito all'affermarsi di un particolare tipo di cultura moderata-illuministica, in equilibrio tra le spinte riformiste del cosiddetto dispotismo illuminato berlinese, la letteratura d'avanguardia francese e la tradizione fortemente cattolica da sempre solida nei territori della Renania-Palatinato. Al fine di rintracciare il sostrato pedagogico in cui è cresciuto Lux, la ricerca di archivio ci è stata indispensabile. Abbiamo, infatti, recuperato preziosi documenti inediti risalenti alle prime riforme scolastiche e universitarie in senso pienamente illuministico. Lo studio di questi ci ha fornito gli strumenti per comprendere secondo quali modalità si è venuta a formare, nella seconda metà del Settecento, quella mentalità spiccatamente riformista e filo-francese che avrebbe caratterizzato i sostenitori – giacobini e non – della Rivoluzione francese. Grazie a un breve focus sul fenomeno della *Spätaufklärung*, rafforzato dalle nostre ricerche, siamo così riusciti a inquadrare una generazione di intellettuali che sarebbe stata presto protagonista dei sconvolgimenti di fine secolo.

Il secondo capitolo è il cuore pulsante della tesi. In esso ci siamo concentrati sull'influsso che i discorsi riformisti dell'Illuminismo hanno avuto nella *Bildung* dei giovani universitari della regione del Reno e, nello specifico, del futuro giacobino Adam Lux. Se nella parte finale della sua tesi, Lux sottolineava (con una preveggenza teorica impressionante) l'importanza della circolazione delle varie letterature e filosofie europee per la formazione dell'*entusiasmo universale* presso gli uomini, in questo capitolo abbiamo voluto suffragare le sue argomentazioni andando a ricercare le modalità secondo le quali le idee sono circolate nei territori della futura Repubblica di Magonza. Il nostro scopo primario, insomma, è stato quello di mettere in evidenza il peso che certi autori e testi hanno esercitato su quegli uomini che avrebbero partecipato con entusiasmo, appunto, al fervore rivoluzionario della fine del secolo, consolidando così in loro quelle idee-forza che permisero alle generazioni dell'epoca rivoluzionaria di costruire gli schemi psicologici e fenomenologici del loro sguardo sul mondo. Ci siamo focalizzati sulle differenti operazioni ricettive di questi *transferts culturels*: gli insegnamenti dei professori della facoltà di filosofia della città (abbiamo recuperato i programmi dei corsi); il mercato librario della città e delle biblioteche (il registro dei prestiti bibliotecari da noi rinvenuto è un documento eccezionale per la sua portata culturale); i circoli clandestini nei quali, soprattutto a partire dalla recessione

conservatrice del principe elettore, venivano letti ad alta voce testi di autori quali Rousseau, Voltaire etc. che erano banditi dall'insegnamento ufficiale. È soprattutto nelle "lettere magontine" di Lux che sarà possibile ritrovare tali influenze. Attraverso queste, infatti, abbiamo ricostruito una prima cornice intellettuale e ontologica del nostro autore di riferimento, ponendo in primo piano il grande carico di idealismo elegiaco e bucolico (di origine rousseauiana) che ha forgiato la sua mentalità di futuro rivoluzionario.

Nel terzo e conclusivo capitolo della seconda sezione siamo andati ad osservare più da vicino le vicende relative alla rivoluzione di Magonza e alla costituzione del *Jakobinerklub* della città. Dal punto di vista della ricostruzione biografica di Lux da noi operata, infatti, è stato indispensabile vedere in che modo e secondo quali mezzi la coscienza del giovane ha assunto su di sé la consapevolezza di appartenere alla nuova generazione rivoluzionaria tedesca. Come ha scritto di recente lo storico Haim Burstin, infatti, «l'uomo rivoluzionario, per natura animale politico, è probabilmente il prodotto del contatto tra [...] spinte esogene e una tensione endogena, in cui il progetto pedagogico dà forma e coerenza a delle pulsioni individuali già costituite. È importante cogliere *quando* si manifesta negli individui la prima percezione di un sé rivoluzionario, premessa indispensabile a un mutamento di identità¹²». Dopo una breve incursione nel contesto politico di Magonza alla vigilia della conquista francese avvenuta nell'ottobre del 1792, entreremo nello specifico, interrogando la problematica relazione tra giacobini tedeschi ed evento rivoluzionario, soprattutto attraverso il confronto, per niente scontato, con il club radicale francese. L'iniziazione politica di Adam Lux (entrò a far parte del club giacobino magontino sin dalla sua nascita e, successivamente, nel Parlamento renano) corrisponderebbe così a quel passaggio da uno stato di coscienza "libresca-utopica" del fatto rivoluzionario alla concretezza politica sul campo: «questo passaggio dall'utopia (sogno dell'impossibile) alla politica (arte del possibile) – continua Burstin – viene a creare una situazione del tutto inedita e in un certo senso ibrida, in cui i limiti del possibile vengono dilatati dalla volontà dei rivoluzionari, ma anche dalle nuove concrete opportunità che la rivoluzione apre¹³». La peculiare formazione intellettuale di Adam Lux, vedremo, avrà importanti ripercussioni sul suo modo di fare politica (analizzeremo le sue arringhe e le sue proposte parlamentari) e sulla considerazione stessa di "rivoluzione". L'entusiasmo universale luxiano, adesso connotato di elementi più specificamente politici e riformisti, si tradurrà nell'entusiasmo rivoluzionario, l'entusiasmo dell'azione.

¹² H. Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 28.

¹³ Ivi, p. 11.

La terza e finale parte della tesi ripercorre i passi di Adam Lux a Parigi. Inviato nella capitale dal Parlamento di Magonza insieme a Georg Forster e al commerciante Jean Potocki per chiedere l'annessione della Repubblica tedesca a quella francese, Adam Lux si dovrà presto ricredere sul tanto celebrato – e presunto – virtuosismo dei *Jacobins*. L'arresto dei parlamentari girondini voluto dai Montagnardi e dal leader Robespierre, infatti, causerà nell'animo di Lux (e di molti intellettuali tedeschi presenti in Francia) una brusca presa di distanza di fronte alla deriva terrorista del gruppo rivoluzionario che fino a quel momento aveva rappresentato il faro per un'intera generazione di intellettuali. Davanti alla violenza di questi fatti, insomma, andò a incrinarsi quel "principio speranza" che aveva alimentato i progetti riformisti e palingeneticici dei molti osservatori esterni ed "entusiasti" della Rivoluzione francese¹⁴. Se in un primo momento la delusione portò Lux a prendere le difese dei Girondini oppressi e a pubblicare un veemente pamphlet politico (*l'Avis aux citoyens français*) di grande valore storico nel quale il tedesco presentava un preciso progetto atto a risolvere l'*impasse* istituzionale francese, l'esecuzione dell'assassina di Marat Charlotte Corday rappresentò per lui un momento che più che una svolta costituì una vera e propria deriva. Il panegirico *Charlotte Corday* pubblicato da Lux nel luglio del 1793, infatti, sancisce un definitivo e volontario distacco dalla contingenza storica e la proiezione dei propri ideali repubblicani verso inediti territori mistici e idealistici. Certamente, come abbiamo avuto modo di osservare nel corso della nostra argomentazione, alcuni elementi "millenaristici" erano già presenti nell'animo di Lux a causa del peculiare contesto religioso e culturale da cui proveniva. Ma adesso, anziché servirsi di questi temi religiosi in chiave propriamente politica, Lux li reinterpreta attraverso una reale volontà di morte che vede come unico fine l'annullamento dell'Io nel matrimonio mistico con la donna-angelo da lui celebrata, esempio di virtù e nobiltà. È qui che, in definitiva, si attua il cosiddetto "transfert di sacralità", concetto grazie al quale molta critica ha voluto dimostrare la permanenza dell'elemento religioso nell'esperienza politica rivoluzionaria, persino negli spiriti più materialisti e atei dell'epoca:

È qui in gioco un importante *transfert* di sacralità dal religioso al politico, dall'*habitus* cattolico all'*habitus* repubblicano. I rivoluzionari si trovano ancora di fronte all'onda lunga di due secoli di cultura della Controriforma: un sistema capillare e metodico volto a organizzare l'istruzione, le mentalità e le coscienze. Innegabili sono i segni di crisi di questo sistema nel corso del Settecento, ma la resa dei conti

¹⁴ Scrive Burstin: «l'esperienza di un'accelerazione del tempo non si risolve solo nella tensione utopico-visionaria, ma si proietta anche nelle trasformazioni concrete che fanno della rivoluzione un momento ad elevata creatività e spingono gli individui verso un "principio di speranza", spigionando un potenziale straordinario di energie. [...] La speranza non è più in questo caso semplice sguardo ottimisticamente rivolto al futuro, bensì esperienza delle potenzialità insiste nel presente: non quindi un sentimento fine a se stesso, ma la volontà di costruire nella realtà, approfittando del suo nuovo dinamismo», cfr. Ivi, pp. 32-33.

ha luogo solo con la Rivoluzione. Per rimuovere e sostituire un edificio così solidamente strutturato non bastano mezzi ordinari¹⁵.

Riprendendo, dunque, le categorie di *Enthusiasmus* e *Schwärmerei* da noi discusse, ci troviamo al cospetto di un tipo di entusiasmo che determina e definisce una nuova sensibilità lirica ed autosufficiente: la *Begeisterung*. È proprio in questa categoria – ultimo elemento della dialettica qui proposta – che abbiamo inteso individuare quel passaggio ontologico tra l'entusiasmo riformista tardo-illuministico e quell'entusiasmo divino mitopoietico che racchiude in sé quegli elementi di dissociazione e decomposizione che caratterizzeranno la sensibilità del moderno. Non è un caso che suddetti argomenti verranno ripresi e narrativizzati dai grandi autori del primo romanticismo tedesco, movimento letterario che, anche nelle sue varianti, condensa un nuovo modo di concepire l'uomo e il suo ruolo nel mondo.

Le conclusioni della tesi sono dedicate all'analisi di questi aspetti da un punto di vista strettamente letterario. È in particolar modo all'interno della letteratura immediatamente successiva alla Rivoluzione francese, infatti, che è possibile incontrare, tematizzato, questo sentimento di *Begeisterung* così ambivalente nelle sue componenti. Se da una parte, come ha scritto Madame de Staël nel *De l'Allemagne* del 1813, la *Begeisterung*, pur nella sua congenita astrazione, rappresenterebbe uno dei presupposti fondamentali per la realizzazione futura dei progetti di emancipazione falliti con Robespierre e Napoleone, dall'altra essa metaforizza, attraverso il discorso divino ed estetico, una cupa condizione esistenziale. In effetti, i personaggi che ricorrono nelle composizioni di Hölderlin e, in particolare, in quelle di Wackenroder e Tieck sembrano emblemizzare artisticamente il percorso nella Storia intrapreso da Adam Lux nei decenni precedenti. Anche per loro, la delusione di fronte all'impossibilità di rendere prassi il proprio pensiero si traduce in un disperato isolamento dal mondo che somatizza il disagio di un'intera generazione e della nuova epoca. Ecco allora che personaggi di finzione come il musicista Joseph Berglinger e il mitico Santo Nudo diventano insieme ad Adam Lux i portavoce della prossima stagione moderna, lacerata tra le sue volontà di potenza e l'assurda impossibilità di appropriazione del reale.

Il “caso Adam Lux” che ci apprestiamo ad analizzare, dunque, ingloba in sé la discontinuità di sostanza che intercorre tra due sistemi di pensiero ben distinti tra loro. Da una parte, la tradizione illuministica riformatrice che affonda le sue radici in una concezione lineare e messianica della storia e che ha voluto trovare nella definitiva emancipazione umana il punto

¹⁵ Ivi, p. 13.

di arrivo di un processo secolare e lontano nel tempo; dall'altra, una nuova consapevolezza dell'uomo davanti alle forze cieche del destino storico, sottomesso a leggi misteriose e inconse che, tuttavia, lo determinano in tutti i suoi aspetti. Se, dunque, la Rivoluzione francese e il cortocircuito tra finzione storico-filosofica e realtà provocato da quel *monstrum* ideologico che fu il Terrore sarà il terreno privilegiato su cui condurre questa analisi, la vicenda di Adam Lux ne costituirà la voce narrante.

FILOSOFIE DELL'ENTUSIASMO

I

Alle origini dell'entusiasmo¹⁶

Incerta haec si tu postules
Ratione certa facere, nihilo plus agas
Quam si des operam ut cum ratione insanias.

Publio Terenzio Afro, *Eunuchus*.

L'idea di entusiasmo ha un'origine religiosa e sacrale, lontanissima nel tempo. Già nella cultura greca antica, il termine si ritrova ampiamente utilizzato a designare un delirante trasporto psicofisico associato alla percezione di presenze ultraterrene; da qui il senso strettamente letterale della parola, ovvero la presenza della divinità nel corpo dell'invasato, ora suo interprete e ambasciatore terreno. Andando ad analizzare gli etimi corrispondenti, la parola ἔνθουσιασμός (*enthousiasmós*) deriverebbe proprio dal verbo ἐνθουσιάζω, *essere ispirato*, contenente il lemma ἔνθεος, composto di ἐν, *in*, e θεός, *dio: il dio dentro*. Precipuamente, le radici semantiche di questa condizione esaltata si legano quindi a una dimensione di pura religiosità, un rapporto trascendente da rintracciare nei riti sacri delle società occidentali arcaiche, giacché la possessione della divinità era attribuita a quelle liturgie pagane che presupponevano uno stato di follia e di invasamento da parte della persona coinvolta. Era il caso, per esempio, delle Baccanti e delle Menadi dei riti dionisiaci, le quali, grazie all'ubriachezza o all'eccitazione erotica, raggiungevano una sorta di illuminazione estatica attraverso la quale entravano in diretto contatto col dio, oppure degli oracoli apollinei di Delfi come la Pizia, la Pitonessa che nella sua trance stabiliva la

¹⁶ In questo capitolo storico-propedeutico ci avvarremo della reciproca confluenza di fonti storiche e fonti letterarie. Mutueremo le informazioni principalmente da strumenti enciclopedici come il *Dizionario critico della filosofia* Isedi, il *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, l'*Enciclopedia Garzanti di Filosofia* e il *Dictionnaire européen des Lumières* curato da Michel Delon; da saggi come quello di Raoul Bruni, R. Bruni *Il divino entusiasmo dei poeti: storia di un topos*, Torino, Aragno, 2010 o la già citata raccolta *Studi sull'entusiasmo*. Altre recenti fonti di carattere generale sono, in area germanica, B. Bösel, *Philosophie und Entbusiasmus*, Wien, Passagen, 2008, in Francia, C. Ruby, *L'enthousiasme: essai sur le sentiment en politique*, Paris, Hatier, 1996.

comunicazione allucinatoria con il dio Apollo. La *manà* divina costituiva per gli uomini un dono esclusivo concesso dagli dèi, un modo “altro” per pervenire a un grado di preveggenza maggiore riguardo il loro destino. Lo stato di delirio era visto come superiore al senno degli uomini, la ragione era sottomessa alla dimensione irrazionale della percezione: «da follia – scrive il filosofo Giorgio Colli – era assunta come intrinseca alla sapienza greca, sin dal suo primo apparire nel fenomeno della divinazione¹⁷».

Sarebbe tuttavia cieco e limitante considerare l'entusiasmo sotto la sola luce di una simile accezione. Nonostante largamente accreditata, l'oriunda caratterizzazione dell'entusiasmo non va infatti riferita a un significato unicamente religioso, bensì ha a che vedere anche con una tradizione che, a cominciare da Platone, ha non poco influenzato il dibattito estetico e intellettuale occidentale: stiamo parlando dell'ispirazione artistica, del nesso tra forza immaginifica e nascita della poesia. Nel celebre saggio del 1948 *Letteratura europea e Medio Evo latino*, il critico tedesco Ernst Robert Curtius ha ravvisato proprio nella teoresi sull'entusiasmo il *topos* del “divino furore del poeta”, che, con poche variazioni, avrebbe percorso la cultura occidentale dai Greci fino al Rinascimento: «alla base di questa concezione c'è il profondo pensiero che la poesia è ispirata dagli dèi – un'idea questa che affiora ripetutamente di epoca in epoca e si presenta quasi come un sapere esoterico sulla divina origine della poesia¹⁸». Se già in alcuni frammenti di Democrito era possibile trovare allusioni a questa tipologia di entusiasmo¹⁹, è nei dialoghi platonici che la categoria viene finalmente elaborata. Nel giovanile *Ione*, Socrate, a colloquio con un rapsodo, afferma che i poeti e i musicisti, nel momento della creazione, sarebbero guidati non tanto dalla lucida consapevolezza della loro coscienza del mondo, quanto da una forza divina che li possiede in un delirio chiamato, appunto, entusiasmo. Di conseguenza, nel parlare della paternità dell'opera d'arte, si assiste in Platone a un rovesciamento, per così dire, autoriale, un ribaltamento che certo si discosta dalle comuni concezioni romantico-moderne di rivendicazione individualista dell'artista: l'artefice della creazione non sarebbe tanto il poeta, considerato adesso una cassa di risonanza della presenza che lo possiede, quanto la presenza stessa, la Musa creatrice che aliena la ragione e la sua personalità: i poeti non sono che «gli interpreti degli dèi, invasati ciascuno da quel certo dio che li ispira [e che] li priva dell'intelletto

¹⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, p. 39.

¹⁸ E. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 2002, p. 528.

¹⁹ Cfr. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes presocratiques*, Paris, Les belles lettres, 1934 e G. Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Milano, Bompiani, 2006, in cui è riportato il Frammento 18, il più importante per il nostro ambito: «è veramente bella qualsiasi opera che un poeta scriva con passione [*enthousiasmós*], e invasato da uno spirito sacro [*hierón pnéuma*]».

e li usa come suoi tramiti», la «forza divina (θεῖα δὲναμις)» che genera entusiasmo «trascina l'anima umana dove vuole²⁰». Come il filosofo avrà modo di ribadire in un dialogo più maturo, il *Fedro*, sarebbe quindi la Musa ad «occupare un'anima tenera e pura. [...] La sollecita e la rapisce nei canti e in ogni altra forma di poesia» e sottolinea ancora quella supremazia dell'ispirazione sulla razionalità dell'uomo, poiché «colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti dalla mania²¹». Vediamo dunque come, nell'Antichità, il rapporto di reciproca dipendenza fra follia e arte corrispondesse alla particolare dimensione culturale che permeava l'*ethos* nelle sue manifestazioni più sacre. Come ha notato Raoul Bruni nel suo recente studio sull'entusiasmo poetico, infatti, «la fenomenologia dell'entusiasmo poetico è assimilabile al furore dionisiaco dei coribanti o all'ebbrezza delle baccanti: cioè a quegli stati di estrema esaltazione in cui l'uomo diviene uno strumento della divinità²²».

Seppur in modo meno diffuso, il tema dell'entusiasmo e l'immagine del poeta-vate continuano a sopravvivere anche nella cultura latina sempre in stretta relazione con l'afflato divino. Brevemente, si ricorderanno le celebri parole di Ovidio contenute nei *Fasti*, «Est Deus in nobis, agitante calescimur illo/Impetus hic sacrae semina mentis habet²³», accordate all'unisono con il meccanismo dell'ispirazione poetica dell'entusiasmo platonico, o, ancora, Lucrezio che, in alcuni bei versi del *De rerum natura*, si dice ispirato impetuosamente dal suo amore per le muse:

[...] sed acri/percussit thyrsos laudis spes magna meum cor/et simul incussit
 suavem mi in pectus amorem/Musarum, quo nunc instinctus mente vigenti/avia
 Pieridum peragro loca nullius ante/trita solo. iuvat integros accedere fontis/atque
 haurire iuvatque novos decerpere flores/insignemque meo capiti petere inde
 coronam,/unde prius nulli velarint tempora Musae²⁴.

²⁰ Platone, *Ione*, 534 c-d; 533d; 536a (utilizzeremo qui l'edizione delle opere complete, Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001).

²¹ Id., *Fedro*, 244 a-e; 245a.

²² R. Bruni, *op. cit.*, p. 5. Per una più approfondita esamina sull'argomento, cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino, Einaudi, 1972; R. Velardi, *Enthousiasmòs: possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.

²³ «Ma v'è un dio in noi, e il nostro fervore creativo nasce dal suo impulso: tale estro possiede i semi della mente divina», cfr. Ovidio, *I Fasti*, introduzione e traduzione di L. Canali, note di M. Fucecchi, Milano, Rizzoli, 1998, VI, vv. 5-6.

²⁴ «Una grande speranza di gloria ha percorso il mio cuore con la punta del tirso/e insieme m'ha infuso nel petto un soave amore delle Muse/e ora infiammato da esso percorro con mente impetuosa/gli impervi luoghi delle Pieridi mai prima d'ora segnati/da piede mortale. Mi inebria raggiungere le fonti intatte/e trarne sorsi, mi inebria spiccare nuovi fiori/e trarne al mio capo una splendida ghirlanda di cui mai/ad alcuno, prima di me, ombreggiarono le tempie le Muse», cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 1994, I, vv. 923-929.

Ma, al di là dei molti esempi che si potrebbero addurre, quello che ci preme mettere in evidenza in questa sede non è tanto la genealogia dell'ispirazione poetica e della mantica in età classica – argomento d'altra parte già ampiamente studiato con felici risultati²⁵ – quanto, in un senso più ampio e comparato, le modalità attraverso le quali l'idea di entusiasmo si è diffusa nel discorso culturale occidentale, idea che, vedremo fra poco, acquisirà nei secoli uno spettro di significati sempre più ampio e slegato dalla tradizione estetico-religiosa che abbiamo appena presentato. A tal proposito, è importante domandarci secondo quali criteri linguistici il termine greco *enthousiasmós* fosse tradotto nei contesti linguistici latini, così da avere a nostra disposizione un diagramma semantico più completo e filologicamente più esaustivo, in grado cioè di giustificare la trasversalità filosofica e, vedremo, politica che lo caratterizzerà nel corso della storia culturale.

Sebbene la voce *entusiasmo* si sia diffusa in Europa e in Italia per suggestione del francese *enthousiasme* (1546), *enthousiasmer* e *enthousiaste* (1544)²⁶, il termine *enthousiasmós* non esisteva in latino. Esso veniva generalmente reso con la traduzione *furor*. Come già detto poco fa, anche in area latina l'entusiasmo-*furor* si rapportava direttamente con la sfera artistica – a titolo di esempio, si ricorderanno di nuovo le osservazioni di Curtius²⁷ che mette in evidenza il ricorrere del termine nelle opere dell'età classica, come, ad esempio, in Plinio il Giovane, dove si trova la frase «*poetis furere concessum est*²⁸» – ma qui, a differenza della cultura greca, i dibattiti intorno ad esso si sono acuiti con maggior puntualità e lucidità, permettendoci così di diagnosticare con più precisione i sintomi e le metastasi semantiche. Cicerone in particolare si fece promotore di una distinzione che avrebbe avuto grande fortuna nei secoli successivi, distinzione che in Platone era sì contemplata, ma i cui termini erano generalmente concilianti tra loro. Nel terzo libro delle *Tuscolanae Disputationes* il grande oratore traccia una netta linea divisoria tra *furor* (la pazzia furiosa) e *insania* (la pazzia in senso lato), andando a interrogare le specificità dei significanti greci e latini. Così facendo, egli cercò di far chiarezza sui rapporti che intercorrono

²⁵ Oltre ai già citati Delatte, Jeanmaire e Velardi, cfr. E. Barmeyer, *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie*, München, Fink, 1968; M.T. Camilloni, *Le Muse*, Roma, Riuniti, 1998; C. Lagandre, *L'inspiration des Grecs*, Paris, L'Harmattan, 2000; D. Fowler, E. Spentzou (a cura di), *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2002; E.R. Dood, *I greci e l'irrazionale*, Milano, Sansoni, 2005; W.F. Otto, *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, Roma, Fazi, 2005; A. Pagano, *Esalazioni e profezie. La Pizia delfica tra corporeità e divinazione*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, pp. 33-50; F. Moriani, *Dal «logos» al «mythos»: esercizi di entusiasmo in «Gorgia» 522E-523A; 526D-527A*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, pp. 51-68.

²⁶ Cfr. M. Cortellazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999 e S.I. Tucker, *Enthusiasm: a Study in Semantic Change*, Cambridge, University Press, 1972.

²⁷ E.R. Curtius, *op. cit.*, p. 527.

²⁸ «Ai poeti è lecito abbandonarsi al furore», cfr. Plinio il Giovane, *Epistulae*, VII, 4, 10 in Id., *Lettere ai familiari*, introduzione e commento di L. Lenaz, traduzione di L. Rusca, Milano, Rizzoli, 1994.

tra la *divina mania* tante volte interpellata dai Greci e la follia intesa come generica malattia della mente: «Graeci autem $\mu\alpha\nu\iota\alpha$ unde appellent, non facile dixerim; eam tamen ipsa distinguimus nos melius quam illi. Hanc enim insaniam quae iuncta stultitiae patet latius a furore disiungimus²⁹». Per Cicerone è saggio distinguere tra entusiasmo *furioso* ed entusiasmo *insano*. Infatti il *furor*, sebbene presupponga una patologia mentale più acuta rispetto alla più comune *insania*, sarebbe una peculiarità eminentemente filosofica, propria dei sapienti e dei saggi, quella qualità che i Greci erano soliti chiamare *melancholia*³⁰: benché il *furor* sia una condizione persino più grave dell'*insania* «eius modi est, ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania³¹». Tale linea interpretativa ciceroniana ci porta così a considerare due aspetti complementari tra di loro e che vanno ad arricchire la varietà di connotazioni di entusiasmo indispensabile alla nostra ricerca. In primo luogo, l'entusiasmo si prefigura adesso come una facoltà duplice, bifronte. Sulla scorta delle argomentazioni ciceroniane, il *furor* non pertiene infatti alla sola ispirazione artistica, ma anche a una condizione psicologica che esclude qualsiasi aspetto divinatorio e creativo e che riduce tale stato di esaltazione a una patologia psichica e ad un obnubilamento della ragione. Questa alternanza di valori si risolve così in un carattere di bipolarità positivo-negativo, aspetto che caratterizzerà l'intero dibattito sull'argomento fino ai giorni nostri. In positivo, come abbiamo visto con Platone e con parte della tradizione latina,

l'entusiasmo viene concepito come quella polarità della malinconia contrapposta alla depressione, come una 'follia' o un *furor* che è un dono divino, grazie al quale l'ispirato o 'furioso' può avere accesso alla trascendenza, [...] all'esperienza di una totalità che precede e fonda la distinzione tra soggetto e oggetto³².

Inoltre, l'entusiasmo benigno può rifondare un sistema gnoseologico alternativo, che descriva cioè «una forma di conoscenza intuitiva, un colpo d'occhio reso possibile dalla libertà e vitalità dell'immaginazione, che permette le illusioni e avvicina alla natura³³»: questa linea verrà seguita dalle scuole neoplatoniche medievali e, come vedremo fra poco, soprattutto da Giordano Bruno. In negativo, la divina follia può apparire come

una mera patologia della visione che produce illusioni, come un pregiudizio, un errore o addirittura un male, ove alla ragione intesa come facoltà cognitiva venga

²⁹ «Da dove derivi il termine greco *mania*, non saprei dire; il fenomeno il né però, noi lo sappiamo distinguere meglio di loro, visto che quel tipo di pazzia (*insania*) che, insieme con la stoltezza, abbraccia un significato più ampio, noi lo teniamo ben separato dalla pazzia furiosa (*furor*)», cfr. Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano, Rizzoli, 1996, III, 11.

³⁰ Sulla questione sono presenti molti studi. Tra i più importanti, è da menzionare sicuramente R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia*, Torino, Einaudi, 1983.

³¹ «La sua natura è tale che il sapiente può essere soggetto alla pazzia furiosa (*furor*), non alla semplice pazzia (*insania*)», cfr. Cicerone, *op. cit.*, III, 11.

³² S. Parigi, *Introduzione* in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 19.

³³ *Ibid.*

aggiunta una portata etica (in quanto costituisce l'essenza dell'uomo, la ragione è un bene; la sua privazione è quindi un male)³⁴.

Le posizioni che considerano la nostra categoria filosofica come una forma di conoscenza inadeguata e confusa, legata alle esperienze alchimistiche e magiche, si rinforzeranno soprattutto a partire dal Seicento con le filosofie di Spinoza e, più tardi, di Christian Thomasius, inaugurando in questo modo quel dibattito sul fanatismo religioso che darà il via alle interpretazioni settecentesche che più ci interessano.

Oltre ad ampliare il concetto in molte diramazioni speculative, tale dicotomia mette in risalto un secondo aspetto, se si vuole, fondativo: l'entusiasmo è una facoltà che non investe unicamente il campo dell'arte, ma sembra soprattutto costituire uno degli elementi essenziali alla formazione umana degli individui, un sentimento insito anche nelle più comuni dinamiche esistenziali. Persino nelle sue raffigurazioni negative, infatti, l'entusiasmo si stabilisce come una componente implicita della *forma mentis* dell'uomo il quale, a seconda del grado di lucidità o di follia che lo definisce, saprà impiegare il suo *status* esaltato in vario modo, dando così un personale significato alle cose del mondo. Questa prospettiva soggettiva e psicologica, che d'ora in avanti prenderemo come assodata nel nostro discorso, fu elaborata nelle teorie cultural-psicoanalitiche primo novecentesche di Freud e Jaspers³⁵, finalmente spurie delle idealizzazioni romantiche di genio e predestinazione artistica. Sono state molte le scuole filosofiche che hanno inteso l'idea di entusiasmo in questa direzione gnoseologica. Nella sua *Filosofia della pratica* del 1909 Benedetto Croce, ad esempio, aveva già individuato il carattere primordiale dell'ispirazione divina come base necessaria all'esperienza filosofica:

L'attività dell'artista, nel momento in cui è veramente tale ossia in quello che si chiama della creazione artistica, non è cosciente di sé medesima: diventa cosciente solo nella mente del critico o dell'artista che si faccia critico di sé medesimo. E anche dell'attività dell'artista è stato più volte affermato che essa è incosciente, che è forza naturale, o che è mania, furore, ispirazione divina. *Est deus in nobis*; e del dio agitante e riscaldante si diviene coscienti solo via via che l'agitazione cessa e il raffreddamento comincia. Ma, e quella del filosofo? Sembrerà strano, ma nel filosofo accade proprio il medesimo. Nel momento in cui filosofa, egli non è cosciente dell'opera sua; anche in lui è Dio o la natura, egli non riflette sul suo pensiero, ma pensa; anzi la cosa pensa sé stessa in lui [...] tanto che il filosofo è apparso, talvolta, ossesso, di mania³⁶.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 e K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1950.

³⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, Laterza, 1957, p. 9.

E, nel 1934, egli stesso affermerà che l'ispirazione entusiastica è il fondamento di ogni azione *tout court*: «a rigor di termini, ispirazione e genialità, e il *quid divinum*, sono in ogni essere e in ogni opera umana, che altrimenti non sarebbe veramente umana³⁷». O ancora, andando a cercare nella pluralità delle correnti di inizio Novecento, si ricorderà il testo di Eugen Fink *Vom Wesen des Enthusiasmus* del 1947 in cui l'allievo di Husserl e Heidegger recupera il concetto sì nella sua accezione tradizionale, ma innestandolo nel contesto speculativo a lui contemporaneo e ponendolo all'origine di ogni filosofia, arte e religione³⁸.

Eppure, è necessario notare che tale estensione semantica non è peculiare al solo Novecento, o meglio, non trova la sua origine nella psicoanalisi freudiana, né tantomeno nella fenomenologia post-husserliana. Già nel Rinascimento, infatti, assistiamo a questo ampliamento di confini negli argomenti avanzati da Giordano Bruno all'interno dei suoi dialoghi. È per noi importante soffermarsi sul filosofo cinquecentesco, in quanto nelle sue riflessioni giace l'anello di congiunzione tra la tradizione antica e la tradizione moderna legate all'entusiasmo. Nel suo linguaggio immaginifico, Bruno riprende più volte le distinzioni platoniche e ciceroniane, come nello *Spaccio della bestia trionfante*, in cui ritroviamo le seguenti parole:

Ecco il Furor divino, Entusiasmo, Rapto, Vaticinio e Contrazione, che versano nel campo de l'Inspiratione; ove fugge lontano il Furor ferino, la Mania, l'Impeto irrazionale, la Dissoluzione di spirito, la Dispersion del senso interiore, che si trovano nel campo de la stemprata Melancolia, che si fa antro al Genio perverso³⁹.

Ma è soprattutto nelle pagine della sua più celebre opera che questa antica contrapposizione tra *sapiente e furioso* si problematizza. Negli *Eroici furori* del 1585, infatti, l'entusiasmo arriva ad essere discusso non solo in termini metafisici e ontologici, ma anche come concetto gnoseologico-conoscitivo. Secondo Bruno, l'entusiasmo non consisterebbe semplicemente in un abbandono alla *théia manía*, ma, al contrario, comporterebbe un profondo impegno da parte del soggetto; deve cioè essere accompagnato non tanto da un atteggiamento passivo, quanto da un impegno attivo, uno slancio eroico (da cui il titolo del dialogo) volto all'acquisizione della cultura e della conoscenza: l'entusiasmo è concepito come una forma di potenziamento, una razionalità di ordine superiore e teoretico, come una meccanica di *Bildung*⁴⁰. Il *furioso*, in virtù di un «appetito

³⁷ Id., *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Milano, Adelphi, 1994, p. 21.

³⁸ Cfr. E. Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Freiburg, Dr. Hans V. Chamier, 1947. Sulle implicazioni novecentesche dell'entusiasmo, cfr. G. Guida, *Entusiasmo e rovesciamento dell'entusiasmo in Heidegger e Jaspers*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, pp. 245-262.

³⁹ G. Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, I Meridiani, 2000, p. 474.

⁴⁰ Inutile stare a disquisire qui attorno al concetto di *Bildung*. Per un'ampia prospettiva sull'argomento, cfr. M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2001.

intellettuale» che è anche «amore eroico», attinge un «sommio bene» che è il «primo vero». Partendo da questo rovesciamento fondamentale, Bruno approfondisce così quella distinzione già contemplata da Cicerone. Per il filosofo nolano gli entusiasti sono tutti coloro, «stolti e pazzi», che sentono in modo diverso dalla universalità degli uomini. Come in Cicerone, ancora, questa macro-categoria viene così divisa: «secondo che altri non mostrano che cecità, stupidità ed impeto irrazionale – scrive Bruno – che tende al ferino insensato; altri consistono in certa divina astrazione per cui dovegnono alcuni migliori, in fatto, che uomini ordinari⁴¹». Sin da subito il filosofo impone così una gerarchia il cui termine medio di paragone è la normalità, l'universalità degli uomini: alcuni entusiasti, infatti, si collocano al di sotto della normalità, in quanto essi hanno minor senso e minor ragione degli uomini ordinari; altri, al contrario, salgono più in alto rispetto ad essa. Ma in cosa consiste nella realtà dei fatti quest'ultima condizione superiore e privilegiata? Nel rispondere a questa domanda, Giordano Bruno arriva ad arricchire e a riformulare la teoresi sull'entusiasmo in maniera sorprendentemente innovativa.

L'autore individua nella seconda forma di furore 'superiore' un'ulteriore distinzione. Il primo fattore della divisione richiama la tradizionale accezione platonica: alcuni uomini entusiasti, infatti, sono abitati dagli dèi e dagli spiriti e operano in virtù della possessione divina. In altri termini, essi agiscono passivamente, senza cognizione di causa e senza logica: sono persone, secondo Bruno, fondamentalmente ignoranti e indisciplinate che non hanno quindi un forte spirito proprio e non parlano «per proprio studio ed esperienza». Essendo essi spiriti vuoti, questi uomini parlano una lingua appartenente a «un'intelligenza superiore» e, per questo motivo, la moltitudine degli uomini prova un senso di ammirazione e deferenza per loro. Accanto a questi tipi di entusiasti si pongono coloro i quali, al contrario, sono «avvezzi o abili alla contemplazione» e che hanno «innato spirito lucido e intellettuale». In essi, i sensi sono acuiti e la ragione è perciò potenziata: in loro si accende «un lume rationale con cui veggono più che ordinariamente». Non sono sede divina, sono loro stessi «cosa sacra», sono guidati dall'«eccellenza della propria umanità». Già nel dialogo *Spaccio della bestia trionfante*, il filosofo delineava un ritratto esemplare di queste due tipologie, ma è negli *Eroici furori* che la distinzione si sarebbe fatta più evidente e precisa:

Altri, per esser fatti stanza de dei o spiriti divini, dicono ed operano cose mirabile senza che di quelle essi o altri intendano la raggione; e tali per l'ordinario sono promossi a questo da l'esser stati prima indisciplinati ed ignoranti; nelli quali, come voti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirito divino. Il qual meno può aver luogo e mostrarsi in quei che son colmi de

⁴¹ G. Bruno, *De gli eroici furori*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 805.

propria ragione e senso, perché tal volta vuole, che il mondo sappia certo che se quei non parlano per proprio studio ed esperienza, come è manifesto, séguita che parlino ed oprino per intelligenza superiore: e con questo la moltitudine de gli uomini in tali degnamente ha maggior ammirazion e fede. Altri, per essere avvezzi o abili alla contemplazione, e per aver innato un spirito lucido ed intellettuale, da uno interno stimolo e fervor naturale, suscitato dall'amor della divinitate, della giustizia, della veritate, della gloria, dal fuoco del desio e soffio dell'intenzione, acuiscono i sensi; e nel solfro della cogitativa facultade accendono il lume razionale con cui veggono più che ordindatiamente: e questi non vegnono, al fine, a parlar ed operar come vai ed instrumenti, ma come principale artefici ed efficienti. [...] Gli primi hanno più dignità, potestà ed efficacia in sé, perché hanno la divinità; gli secondi son essi più degni, più potenti ed efficaci, e son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta li sacramenti; gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera e vede in effetto la divinità; e quella s'admira, adora ed obedisce; ne gli secondi si considera e vede l'eccellenza della propria umanitate⁴².

Il vero *furioso*, dunque, non è passivamente abitato dagli dèi: è una persona in grado di immergersi in eroiche contemplazioni che non sono più un oblio, ma un potenziamento dell'Io e delle facoltà individuali. Per la prima volta, l'entusiasmo si impone come una facoltà gnoseologicamente attiva, una forma razionale e consapevole di conoscenza che travalica i confini del dato di fatto per andare ad interrogare i significati più oscuri della realtà: con Bruno si inverte cioè la classica preminenza del *furor* sulla ragione. Come ha fatto curiosamente notare Paolo Rossi, l'entusiasmo, «il furore eroico non ha a che fare con la *virtù*. Ha a che fare con il *vizio* [...] anzi è un doppio vizio perché tende alle cose estreme⁴³». Il furioso si pone oltre il ciclo vicissitudinale dell'universo, cercando di forzarlo, sforzandosi di attingerlo nella sua unità. Si tratta di una follia che fissa lo sguardo e punta le forze direttamente alla meta, senza la corsa circolare lungo la ruota della fortuna e del *casus*: simile follia, a giudizio di Bruno, non ha nulla a che fare con la saggezza del sapiente imperturbabile, né tantomeno con le visioni del profeta; ed è anche diversa dalla tradizionale immagine del poeta attraverso il quale parlano le Muse. Continua Rossi:

In un'esperienza che non coincide con quella religiosa l'umanità dell'uomo viene spinta fino ai suoi limiti estremi, le potenzialità umane vengono allargate a dismisura. I limiti entro i quali sono racchiusi i sensi, i confini entro i quali sembra condannata a muoversi la ragione possono essere infranti e superati. Quei limiti e quei confini riguardano solo coloro che si muovono, da ignari, nel mondo della quotidianità⁴⁴.

⁴² Ivi, pp. 805-806.

⁴³ P. Rossi, *Prefazione*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*

L'entusiasta «niente teme, e per amor de la divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno della vita⁴⁵». Con Giordano Bruno, mutano quindi i rapporti teoretici tra uomo ed entusiasmo. Se l'entusiasmo, l'eroico furore, giunge finalmente ad essere inteso come uno strumento di disvelamento del reale, ne deriva che l'uomo entusiasta diventa un soggetto moralmente e teleologicamente attivo: «risarcendo il proprio ad ogni ente, esaltando le differenze, il soggetto morale è messo nella possibilità di agire responsabilmente in vista di uno scopo, può creare nuovi orizzonti di senso, aprire nuove prospettive per la comprensione del suo tempo e dell'azione ad esso adeguata⁴⁶». Grazie a questo meccanismo distintivo, l'uomo traccia autonomamente i limiti dell'esperito e della conoscenza⁴⁷.

In maniera più o meno simile, è possibile scorgere questa divisione interna operata da Bruno anche nelle tradizioni critiche successive sebbene, vedremo nei prossimi capitoli, solo nel Settecento la variante 'eroica' e autocosciente verrà accolta a pieno dagli intellettuali. Fino agli albori del diciottesimo secolo, infatti, l'entusiasmo fu concepito prevalentemente secondo le sue componenti negative ed irrazionali, sovrapponendo al suo significato positivo quello del suo sentimento gemello, il fanatismo religioso⁴⁸. Se il tema sull'entusiasmo aveva visto il suo apogeo in tutta la cultura rinascimentale europea quattro-cinquecentesca – soprattutto nella trattatistica poetica, basti pensare, in Italia, a Leonardo Bruni, Marsilio Ficino e al Poliziano prima, a Pietro Aretino, al Bembo, all'Ariosto poi e, in Francia, per esempio, al celebre poeta Pierre de Ronsard⁴⁹ – per tutta l'età barocca e il Seicento la discussione sul suo valore formativo ha attraversato una sostanziale eclissi. L'accezione spregiativa di quell'epoca è da ricondurre principalmente agli avvenimenti politici e religiosi intercorsi in Europa fra Rinascimento ed Illuminismo in quanto la Controriforma religiosa e la Restaurazione delle grandi casate aristocratiche europee negarono «ai regicidi, agli atei e agli entusiasti di ogni specie – che hanno tentato di scardinare l'ordine europeo – legittimità e valore, dichiarando le loro ragioni 'irragionevoli' e i loro propositi 'pazzia'⁵⁰». Tra i motivi per cui nel Seicento i significati di entusiasmo e di entusiasta sono arrivati a coincidere unilateralmente nel senso di invasati religiosi, settari ed eretici, sono quindi da individuare, da una parte, il clima di stretta sorveglianza

⁴⁵ G. Bruno, *De gli eroici furori*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 806.

⁴⁶ S. Bassi, *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁷ Sul concetto di limite, cfr. R. Bodei, *Limite*, Bologna, Il Mulino, 2016.

⁴⁸ Per una panoramica dettagliata sulla questione, cfr. P. Graille, *Fanatisme*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., pp. 520-523.

⁴⁹ Cfr. il capitolo relativo in R. Bruni, *op. cit.*, pp. 83-122; D. Pattini, *«Furore» ed ispirazione tra Medioevo e Rinascimento*, tesi di dottorato in filologia e tecniche dell'interpretazione, Università Ca' Foscari di Venezia, 2002; E. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und der Frühkapitalismus*, Tübingen, Mohr, 1926.

⁵⁰ A. Bettini, *op. cit.*, p. 24.

ortodossa e religiosa che aveva contribuito a far cadere in sospetto qualsiasi teoria legata in qualche modo al mito pagano, come l'entusiasmo appunto, e, dall'altra, la filosofia dominante di impostazione razionalistica che, da Cartesio a Leibniz, ridusse ogni forma di entusiasmo al semplice fanatismo religioso. Seppur autore dichiaratamente di parte e filocattolico, crediamo che Ronald Knox nel suo *Illuminati e carismatici* abbia perfettamente messo a fuoco la questione concernente l'avversione delle istituzioni statali e religiose nei confronti dell'entusiasmo, facendo risalire questa veemente opposizione al sorgere delle eresie medievali e alla nascita dei movimenti riformistici. La prospettiva del teologo tende all'osservazione del fenomeno nella sua accezione di anomalia religiosa:

L'entusiasmo cominciò a prendere veramente forma soltanto quando Lutero scosse l'intero fondamento della teologia europea, e in quell'epoca di repressioni esso non venne alla luce che oltre un secolo dopo, né può essere studiato nel suo pieno contesto prima del periodo del Commonwealth. Poi l'entusiasmo diventa, per oltre cinquant'anni, la maggiore preoccupazione degli spiriti religiosi, tanto da oscurare agli occhi dei contemporanei il problema del sorgere dell'ateismo. I primi in campo sono i quaccheri con la loro aspra opposizione a ogni tipo di chiesa istituzionale, a ogni teologia dogmatica; una ventina d'anni più tardi la stessa esigenza di semplificazione dottrinale viene avanzata dai pietisti⁵¹.

Nel suo studio, il presbitero britannico si concentra prevalentemente sui movimenti settari del XVII e XVIII secolo, osservandoli tuttavia come fenomeni isolati rispetto alla più ampia e complessa storia delle idee europee. Egli, infatti, non arriva ad addentrarsi nelle complicazioni propriamente culturali e politiche della questione, eludendo, di fatto, i suoi legami con la cultura ufficiale. Ci serviremo delle sue ricerche più tardi, soprattutto quando analizzeremo il fenomeno millenarista rapportandolo alla spinta rivoluzionaria e alla vicenda personale di Adam Lux. Per adesso, ci è utile abbracciare gli strumenti della comparatistica adottati da quegli studi più recenti che hanno cercato di gettare ponti tra le varie aree europee.

In introduzione al suo libro sulla critica all'entusiasmo del 1995, Michael Heyd fa osservare come, quasi paradossalmente, le prese di posizione più nette fossero quelle provenienti da quell'area culturale che pochi decenni dopo avrebbe invece fatto chiarezza sulla questione, influenzando in quel modo le convinzioni dei pensatori di tutta l'Europa del Settecento: l'Inghilterra. Secondo il critico, la teoresi sull'entusiasmo moderno trova infatti i suoi prodromi proprio nei paesi di estrazione protestante – o comunque, come l'Inghilterra appunto, ufficialmente non cattolici:

In the Catholic camp, the confrontation with enthusiasm was less prevalent, it seems to me, since mystical experience, miracles, and spiritualist tendencies were

⁵¹ R.A. Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 11-12.

more easily incorporated within mainstream orthodoxy. In the Protestant camp, in contrast, such claims presented a real challenge to the religious order, based as it had been since the Reformation primarily on the Scripture. Indeed, by the late seventeenth century, many of the Protestant intellectuals, scientists and theologians were fighting simultaneously on at least two fronts: against the spread of deistic and atheistic views on the one hand, and against “enthusiasm”, prophesying divinations and other “superstitions” on the other⁵².

Secondo lo studioso, nel diciassettesimo secolo inglese era quindi generalmente accettata la tesi per la quale si sosteneva l'affinità fra entusiasmo e ateismo – ateismo inteso all'epoca, si badi bene, come distacco dall'ortodossia cristiana. Numerosi furono i libri scritti contro l'entusiasmo⁵³, ma tra tutti fu l'*Enthusiasmus Triumphatus* di Henry More a trovare i maggiori sostenitori. Pubblicato a Londra nel 1656, il trattato voleva screditare l'ateismo assimilandolo esattamente al concetto pagano di entusiasmo, entrambi considerati «intemperie dell'animo⁵⁴». Come ha osservato Hans-Jürgen Schings nel suo seminale *Melancholie und Aufklärung*, è fondamentale notare le modalità secondo le quali, a partire proprio dagli ultimi decenni del diciassettesimo secolo, il discorso teologico sull'entusiasmo abbia riacquisito quella componente, per così dire, antropologica cui negli ultimi secoli era stata negata: alle riflessioni religiose sulla condizione esaltata, vennero man mano ad aggiungersi implicazioni riguardanti anche la fenomenologia fisica e poi sociale degli individui affetti dalla grave malattia dell'entusiasmo, effetti, questi, da ricondurre a quella diagnosi della melanconia che già gli antichi, abbiamo visto, avevano messo in risalto:

Zu beobachten ist ferner, wie das ursprünglich theologische Begriffsarsenale zunehmend anthropologisiert wird. Die führende Rolle in diesem Prozeß spielt die Theorie der Melancholie. Sie spendet die Inhalte und sie macht die Mechanismen durchschaubar, die Begriffen wie Enthusiasmus und Fanatismus ihre entlarvende Wirkung verschaffen⁵⁵.

Nella sua opera, More delinea in prima istanza un preciso quadro clinico dell'entusiasta, tacciandolo come persona ebra d'ira e di vino, come un ubriaco⁵⁶, per poi passare, di nuovo, a spiegare, nei termini teologici che gli erano più congeniali, in cosa consistesse questa

⁵² M. Heyd, “Be sober and reasonable”. *The critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995, pp. 2-3.

⁵³ Sulla trattatistica seicentesca contro l'entusiasmo, cfr. P.H. Schrijvers, *De entusiasmo poetico*, in H.F. Plett (a cura di), *Renaissance-Poetik / Renaissance Poetics*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, pp. 377-390.

⁵⁴ H. More, *Enthusiasmus triumphatus: sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevi dissertatio*, in Id., *Opere*, Londini, Martyn et Gualt. Kettilby, 1679, vol. 2, cap. I, p. 187.

⁵⁵ H.-J. Schings, *Melancholie und Aufklärung*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1977, p. 171.

⁵⁶ Sulla storia della corrispondenza tra esaltazione e stato di ubriachezza, cfr. M. Brelich, *Il navigatore del diluvio*, Milano, Adelphi, 1979.

corrispondenza ateo-entusiasta. Come ha osservato Paolo Rossi, secondo il filosofo di Cambridge:

Essi sembrano essere l'uno la posizione rovesciata dell'altro e proprio per questo, al di là delle apparenze, consentono strettamente in molte cose [...]. L'ateo, parlando continuamente di ragione naturale rafforza la convinzione dell'entusiasta che la ragione non possa condurre a Dio. L'entusiasta, che identifica i deliri della sua tumultuosa immaginazione con gli indubitabili principi della divina sapienza, rafforza nell'ateo la convinzione che la nozione di Dio «non sia altro che il fastidioso parossismo di una troppo inquieta melanconia»⁵⁷,⁵⁸.

Ciò che ci preme mettere in luce è tuttavia la motivazione più larga e implicita di queste critiche, un movente che già nella riflessione di Knox si poteva intravedere in controluce. Se si osservano questi fenomeni reazionari da un punto di vista sociale e politico, sembra che, prendendo l'identificazione moriana a titolo di esempio antonomastico, molti filosofi inglesi di fine Seicento cercassero di mettere in guardia il lettore dalla potenzialità sovversiva dell'entusiasmo, denunciando e sradicando dai loro discorsi proprio quella particolare radice positiva, conoscitiva e autonoma che era stata riconosciuta prima da Platone e, successivamente e con maggior perspicacia, da Giordano Bruno. Andando in questa direzione, una forte presa di posizione è stata quella del filosofo John Locke che nel 1700 aggiunse significativamente un capitolo sull'entusiasmo alla sua celebre opera *Essay concerning Human Understanding* del 1690. Sulla scorta di Leibniz, Berkeley e Hume⁵⁹ – filosofi che rientrano nella cerchia di coloro che avversavano l'entusiasmo contrapponendolo al nascente *esprit des lumières* – il pensatore inglese colloca l'entusiasmo tra i poli della 'ragione' e della 'fede':

Upon this occasion I shall take the Liberty to consider a third Ground of Assent, which with some Men has the same Authority, and is as confidently relied on as either *Faith* or *Reason*; I mean *Enthusiasm*: which, laying by Reason, would set up Revelation without it. Whereby in effect it takes away both Reason and Revelation, and substitutes in the room of them the ungrounded Fancies of a Man's own Brain, and assumes them for a Foundation both of Opinion and Conduct⁶⁰.

Per Locke, l'entusiasmo sarebbe una rivelazione immediata che rinuncia alla mediazione tra ragione e conoscenza e che, proprio per questo, si farebbe carico di una presa di coscienza

⁵⁷ H. More, *op. cit.*, p. 187.

⁵⁸ P. Rossi, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁹ Sull'argomento, cfr. S. Parigi, *La critica all'entusiasmo nel Settecento*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, pp. 137-140.

⁶⁰ «Mi concederò la libertà di considerare un terzo fondamento dell'*assenso*, che per talune persone comporta la medesima autorità e ottiene lo stesso credito della fede o della ragione: intendo dire l'entusiasmo, il quale, accantonando la ragione, vorrebbe determinare senza di essa cosa sia la rivelazione. In tal modo, in effetti, l'entusiasmo elimina sia la ragione sia la rivelazione, e le sostituisce con infondate fantasie del cervello, assumendo queste ultime come un fondamento sia dell'*opinione* sia della *condotta*», cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, introduzione di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2004, pp. 1316-1317. Il corsivo in traduzione è nostro.

intuitiva, quindi fallace nel suo sfuggire a qualsiasi vaglio razionale. Come l'estasi, l'entusiasmo è per l'inglese una forma di esperienza privata dalla quale ne risultano «odd Opinions and extravagant Actions⁶¹». Anche qui, Locke non esclude l'esistenza di una forma di entusiasmo 'pura' e deista, ovvero un'illuminazione divina che supponga però il supporto della ragione per avallare i propri argomenti, ma nell'*Essay* il suo sguardo si concentra in più larga misura sulle morbide fantasie dei fanatici e, elemento essenziale, sulle loro complicazioni morali e socio-politiche. Secondo il filosofo inglese, infatti, l'entusiasmo fanatico si fonderebbe su un particolare tipo di *assenso* delle *opinioni* personali dell'individuo che, persuaso dal potenziale emancipatore di questa condizione superiore, arriva a percepire la problematicità del suo Io nel mondo e nella società civile. Avvertito da Locke e da molti filosofi dell'epoca come reale pericolo, quindi, l'entusiasmo arriva a riconoscere la sua intrinseca possibilità di esprimere se stesso attraverso l'autonoma presa di coscienza dell'individuo riguardo le sue capacità di poter interpretare attivamente la vita e, magari, di cambiarne il flusso evenemenziale. Scrive Heyd:

The enthusiasm was a label assigned to individualists who challenged not only traditional authorities, but collective institutions and common beliefs. [...] In this respect, the challenge of enthusiasm in the seventeenth century was essentially directed against the established social order, religious, political, intellectual and scientific⁶².

Il campo letterario non è esente da questa acquisizione teorica: Jonathan Swift, ad esempio, in alcuni suoi scritti giovanili come la celebre *Tale of a Tub* o il breve *Discourse concerning the Mechanical Operation of the Spirit* – entrambi composti tra gli anni 1697-98, ma pubblicati più tardi, rispettivamente nel 1704 e nel 1710 – si concentra proprio su questa «fanatick strain, or tincture of enthusiasm», sentimento che ha da sempre riguardato tutte le nazioni e che, nei suoi sviluppi più iperbolici, ha provocato nelle società e negli individui imponenti rivoluzioni politiche e culturali:

Farther, it has possessed as great a power, in the kingdom of knowledge; where it is hard to assign one art or science, which has not annexed to it some fanatick branch: such are, the philosopher's stone; the grand elixir; the planetary worlds; the squaring of the circle; the *summum bonum*; Utopian commonwealths; with some others of less or subordinate note: which all serve for nothing else, but to employ or amuse this grain of enthusiasm, dealt into every composition⁶³.

⁶¹ Ivi, p. 1320.

⁶² M. Heyd, *op. cit.*, p. 8.

⁶³ «Altrettanto grande è il suo potere nel mondo dell'umano sapere. Non è facile rinvenire un'arte o una scienza alle quali non sia connaturato qualche ramo di fanatismo. Il che vale per la pietra filosofale, l'elisir di lunga vita, l'astrologia, i mondi planetari, la quadratura del cerchio, il *summum bonum*, l'utopia della comunità dei beni e altre branche di minore importanza che servono solo ad impiegare e a divertire quel granello di entusiasmo che è

Pur avanzando conclusioni generalmente critiche e demistificatorie, dunque, la generazione di fine Seicento capì perfettamente la potenza persuasiva della retorica entusiasta, capace di forgiare le menti verso inedite soluzioni sovversive, rivoluzionarie; i loro argomenti offrirono numerosi spunti di riflessione per le generazioni del secolo successivo. Vedremo nel capitolo che segue come solo con Shaftesbury, però, la questione avrebbe trovato un compromesso fino a quel momento eluso. Adesso è utile soffermarci su un altro aspetto fondamentale per la nostra argomentazione, quello riguardante ciò che vogliamo chiamare *teoria della comunicazione entusiasta*.

Come ha giustamente notato Heyd, nel diciassettesimo secolo «the enthusiasts were often accused of deluding and even inciting the popular classes by appeals to their passions, instead of educating them by instruction⁶⁴». Questa idea della forza motrice dell'entusiasmo sarà il nerbo concettuale della nostra discussione successiva. Poco analizzata dai critici, se non in termini strettamente mistici e religiosi, infatti, la capacità di comunicare entusiasmo tramite la forza persuasiva della parola sarà per noi il cardine per comprendere meglio le risoluzioni politiche e rivoluzionarie del diciottesimo secolo che, abbiamo visto, traggono la propria origine dai periodi storici immediatamente precedenti:

The phenomenon of enthusiasm was closely linked with a crisis of authority in the seventeenth century, and it is within this context that it gains its historical specificity. [...] Indeed, it may be suggested that the “general crisis of the seventeenth century” was primarily a crisis in the ideological and cultural basis of the social order. Up to the middle of the seventeenth century the critique of enthusiasm in Protestant societies was based on the traditional foundations of the religious and intellectual order, namely Scripture, humanistic learning, Aristotelian scholasticism and Galenic medicine⁶⁵.

Già in epoca antica, fa notare Raoul Bruni parlando dell'entusiasmo poetico, si fece più volte notare come l'entusiasmo fosse da considerarsi come una potente arma di assenso in virtù dell'effetto magnetico che esso aveva non solo sul poeta che cantava, ma anche sugli auditori. Nel già citato dialogo dello *Ione*, Platone, infatti:

Utilizza la celebre metafora della «pietra che Euripide ha chiamato Magnete e che la gente chiama pietra di Eraclea»: come «questa pietra non solo attira gli anelli di ferro, ma infonde altresì una forza negli anelli medesimi», dando luogo in tal modo ad «una lunga catena di anelli che pendono l'uno dall'altro», «la Musa rende i poeti

consustanziale ad ogni attività speculativa», cfr. J. Swift, *Discorso sul funzionamento meccanico dello spirito*, in Id., *Meditazione su un manico di scopa*, a cura di A. Brillì, Milano, Achinto, 2008, p. 69.

⁶⁴ M. Heyd, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵ Ivi, pp. 8-9.

ispirati, e attraverso questi ispirati, si forma una lunga catena di altri che sono invasati dal dio⁶⁶»⁶⁷.

E ancora Aristotele, più tardi, nella *Retorica*, allude all'afflato divino della poesia affermando che gli oratori sono capaci di infiammare gli animi dei loro ascoltatori:

Con la lode o il biasimo, l'ira o la benevolenza, come fa ad esempio Isocrate alla fine del *Panegirico*, «Quale fama, quale rinomanza...», e anche «che sopportarono...». Pronunciano frasi del genere trasportati dall'ispirazione [*enthousiazontes*], ed è di conseguenza evidente che l'uditorio le accetta perché si trova in una simile disposizione d'animo. Pertanto, questo stile è appropriato anche alla poesia, poiché essa è ispirata [*etheon*]⁶⁸.

Il discorso del e sull'entusiasmo si impone così come un formidabile costruttore di senso, tanto da avvalersi, nella sua analisi di quel modello conoscitivo basato sulla cosiddetta *anticipazione* epicurea⁶⁹. Come osserva Silvia Parigi, questo modello gnoseologico è l'estensione di un principio da un dominio all'altro che non si fonda né sulla dimostrazione razionale né tantomeno sul principio di realtà. Esso, infatti, si esprimerebbe per mezzo di quelle immagini, figure e simboli prodotti dalla suggestione retorica e finzionale e che, proponendosi quale modello universale di conoscenza, rivela al tempo stesso la natura psicologica e non logica del processo: «non è un principio formale del conoscere scientifico, è un atteggiamento del soggetto che palesa l'accordo con l'estensione della probabilità⁷⁰». Ai fini della nostra ricerca, questo particolare inquadramento dell'entusiasmo, quindi, non verterà sul risultato in sé, bensì sull'attività retorica, immaginifica e ideologica che lo produce. L'entusiasmo, che d'ora in avanti concepiremo più come fenomeno socio-politico e mitopoietico piuttosto che poetico-artistico, è dunque da considerarsi in termini di forza, di slancio, e quant'altro possa caratterizzare l'attività produttrice di senso dell'individuo e delle masse: «è il caso – sottolinea sempre la Parigi – in cui la mente agisce attraverso l'immagine o, se si preferisce, l'immagine esprime l'agire, l'operare quale prerogativa della mente. Un'idea che si riscontra generalmente nell'ambito etico-politico e che esprime la forza di una certezza di tipo morale⁷¹». Se quindi lo slancio morale appartiene alla dimensione filosofica dell'entusiasmo – definito così come «l'insieme delle attività del

⁶⁶ Platone, *Ione*, 533d-e.

⁶⁷ R. Bruni, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁸ Aristotele, *Retorica*, a cura di A. Barbino, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 1999, 1408b.

⁶⁹ Riportiamo qui la spiegazione di Silvia Parigi: «Il concetto di *prolessi* o *anticipazione* viene elaborato da Epicuro come integrazione della base 'empirista' della sua gnoseologia. Secondo Epicuro, i sensi riproducono il mondo esterno in forma bidimensionale e il soggetto introduce nella propria rappresentazione la terza dimensione. La prolessi, dunque, non è un'attività di reiterazione di sensazioni del passato suscitate da esperienze che non sono più legate al presente. La prolessi come la sensazione, dice Epicuro, è *criterio fondamentale* del giudizio e in quanto tale non è lecito considerarla alla stregua di una comune opinione», cfr. S. Parigi, *Introduzione*, cit., n. 60, p. 30.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, p. 29.

soggetto che rientrano nella sfera dell'agire e del sentire⁷²» – vedremo che, dal Settecento in poi, la nostra categoria, pur nelle sue accezioni più estremistiche e peggiorative, disvelerà sempre un nutrito sostrato, per così dire, umanistico, un qualcosa che avrà sempre a che fare con l'intima ragione etica dell'individuo di fronte alla realtà. Shaftesbury, partendo dalla tradizionale posizione seicentesca riguardo il fanatismo e la teoria della comunicazione entusiasta, analizzerà l'entusiasmo proprio in questi termini, andando a toccare questioni etiche e sociali che avranno ampia fortuna in tutta la teoresi illuministica. D'altra parte, si sa, la civiltà moderna europea del Settecento ha tratto la sua forza culturale e filosofica proprio dall'Inghilterra⁷³ e, nel nostro caso, la *Letter* del terzo conte di Shaftesbury è da considerarsi come la pietra miliare da cui partire per comprendere meglio lo sviluppo di questo sentimento che ha percorso tutta l'età dei Lumi fino all'esaurirsi della (e nella?) Rivoluzione francese.

⁷² Ivi, p. 28.

⁷³ Cfr. R. Porter, *Angleterre*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., pp. 91-96.

II

Il *sociable enthusiast* di Anthony Cooper, terzo conte di Shaftesbury

The transport of poets, the sublime of orators,
The rapture of musicians, the high strains of the virtuosi –
All mere enthusiasm!
Even learning itself, the love of art and curiosities,
The spirit of travellers and adventurers, gallantry, war, heroism –
All, all enthusiasm!

Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.

Nel già citato studio sulle varianti lessicali dell'entusiasmo, Tucker fa notare da un punto di vista linguistico e morfologico come, soprattutto a partire dal Seicento inglese, la parola *entusiasmo* abbia iniziato ad assumere uno statuto semantico bifronte, oscillando di volta in volta tra una concezione positiva (l'ispirazione divina, il fervore poetico) e una generalmente negativa (rivelazioni illusorie, delirio, superstizione), tanto che tale ambivalenza finì per caratterizzare nel profondo il campo teoretico sull'argomento peculiare all'imminente stagione intellettuale europea. Si è visto, in effetti, che, in particolare grazie ad autori come Moore, Locke e Swift, l'Inghilterra rappresentò un terreno fertile per la proliferazione di molta letteratura ad esso dedicata e che, in concomitanza col fiorire del commercio intellettuale del regno d'Oltremarica, si diffusero in Europa ermeneutiche dell'entusiasmo intimamente connesse alla situazione politica inglese spesso discordanti tra loro: se, infatti, in un primo momento si propagò una generale argomentazione legata alla poco felice etichetta di *fanatismo* tramandata da opere finalizzate ad additare certe implicazioni ideologiche o devianze confessionali che, a detta degli autori, avrebbero potuto alimentare focolari nocivi allo *status quo* delle salde gerarchie d'*ancien régime* – una corrente, questa, evidentemente sorta dalle distonie culturali del restaurato regno post-cromwelliano –, dopo la Gloriosa Rivoluzione del 1689 e con la conseguente decadenza della dinastia filo-cattolica degli Stuart e l'ascesa al trono del più liberale Guglielmo III d'Orange,

la tendenza parve invertirsi, o meglio, mitigarsi verso rinnovati compromessi etici e sociali conformi all'*habitus* parlamentare e costituzionale della nuova monarchia; non tramonta certo la corrente medico-reazionaria incline a considerare l'entusiasmo come una patologia della mente e dello spirito, certo, ma ad essa si va contrapponendo una nuova linea di pensiero destinata ad aprire nuovi spiragli di riflessione per i decenni a venire. Ecco, ciò che ci preme mettere in risalto sono esattamente tali esiti, considerati nel loro potenziale umanistico e progressista.

Nel capitolo precedente abbiamo sottolineato come nel suo *Essay*, John Locke, condannando l'entusiasmo fanatico, avesse implicitamente messo in risalto il fatto di come la spinta individualista dell'uomo non sia legata alla sola ragione o al generale sentire comunitario, bensì possa derivare anche da circostanze e condizioni irrazionali come, appunto, l'entusiasmo: per Locke la ragion d'essere dell'entusiasmo risiederebbe, infatti, nella credenza in una rivelazione immediata, attraverso cui sarebbe possibile formare opinioni e regolare la condotta in un modo più semplice e intuitivo rispetto a quello richiesto dall'uso della razionalità, un processo psicologico che, sia ben chiaro, è costantemente denigrato dal filosofo. Nello scritto la questione rimane tuttavia sospesa, o meglio si conclude con uno sterile arenarsi nelle canoniche categorie filosofiche del suo secolo, la ragione e la fede, rivelandosi così uno dei capitoli più deboli del suo innovativo studio sulla mente umana:

This I take to be properly Enthusiasm, which, though founded neither on Reason, nor Divine Revelation, but rising from the Conceits of a warmed or overweening Brain, works yet, where it once gets footing, more powerfully on the Perswasions and Actions of Men than either of those two, or both together. [...] Yet the Love of something extraordinary, the Ease and Glory it is to be inspired, and be above the common and natural ways of Knowledge, so flatters many Men's Laziness, Ignorance, and Vanity, that, when once they are got into this way of immediate Revelation; of Illumination without search, and of certainty without Proof, and Examination, 'tis a hard matter to get them out of it. Reason is lost upon them⁷⁴.

Per dimostrare l'infondatezza e la circolarità del sentimento entusiastico, in definitiva, Locke afferma che «it is not the strength of our *private* perswasion within our selves, that can warrant it to be a Light or Motion from Heaven: Nothing can do that but the written Word of GOD

⁷⁴ «[L'entusiasmo] sebbene non sia fondato sulla ragione o sulla divina rivelazione ma sorga dalle presunzioni di un cervello infiammato o pieno di sé, tuttavia agisce, una volta che abbia preso piede, in modo più potente sulla persuasione e sulle azioni degli uomini di quanto facciano la ragione o la fede, o tutt'e due insieme. [...] L'amore per ciò che è straordinario, la facilitò e la gloria dell'essere ispirati e di essere al di sopra delle modalità comuni e naturali di conoscenza, solleticano a tal punto la vanità, l'ignoranza e la pigrizia degli uomini che, una volta intrapresa questa strada dell'immediata rivelazione, dell'illuminazione senza ricerca e della certezza senza prova e senza esame, è cosa assai difficile distoglierli da tale pratica. La ragione con loro è sprecata», cfr. J. Locke, *op. cit.*, pp. 1318-1321

without us, or that Standard of Reason which is *common* to us with all Men⁷⁵». L'incompiutezza della riflessione lockiana si palesa nel fatto che la dialettica-chiave tra senso *comune* e senso *privato* dell'esperienza entusiastica non viene sviluppata, tanto che l'argomentazione si risolve in se stessa: l'individualismo lockiano – che, si sa, costituì la base filosofica del liberalismo economico e del libero capitale – non va oltre i domini razionali della pur seminale categoria della socievolezza ed esclude, di fatto, qualsiasi interconnessione tra questa dimensione sociale e l'intimo sentire degli esseri umani: in un fare ancora molto legato al passato, in Locke la pura spinta individuale e sentimentale dell'uomo rimane percepita come devianza dello 'spirito giusto'. Per certi versi, Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury, aggiornò, approfondì e risolse tali aspetti acefali, tra cui, appunto, questo binomio imprescindibile per lo sviluppo della nostra tesi⁷⁶. Prima di addentrarci nella specificità della problematica, è necessario introdurre brevemente il suo pensiero e le sue connessioni con l'*ethos* della nascente società illuministica.

Se con i suoi scritti politici Locke aveva innescato il processo di liberalizzazione e di liberazione dell'individuo nei confronti delle gerarchie dell'antica società d'*ancien régime*, ribaltando in questo modo la teoria del contrattualismo avanzata in precedenza da Hobbes, sotto altri aspetti, l'opera di Shaftesbury rappresenta le conseguenze sociali ed etiche di questa dottrina, andando ad innestare nella teoresi del suo maestro un'acuta riflessione morale prima assente. Nonostante la sua breve vita – nacque a Londra nel 1671 e morì a Napoli nel 1713 – il filosofo delineò alcune importanti direttive destinate a sopravvivere a lungo. In breve, si deve attribuire a Shaftesbury il merito di aver promosso, da una parte, l'etica del compromesso tra libertà individuale e ordine sociale⁷⁷ – una questione che in Locke, lo ripetiamo, si limitava alla sola indagine politica – e, dall'altra, il pragmatismo come missione prima della filosofia, vale a

⁷⁵ «Non è la forza della nostra *privata* persuasione in noi stessi che ci può garantire che si tratta di una luce o di un impulso che proviene dal cielo, nient'altro lo può fare se non la parola scritta di Dio a noi esterna, o quel criterio della ragione che è *comune* a noi e a tutto il mondo», cfr. Ivi, pp. 1332-1333. Il corsivo in traduzione è nostro.

⁷⁶ Per un'approfondita biografia di Shaftesbury, cfr. R. Voitle, *The Third Earl of Shaftesbury. 1671-1713*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1984.

⁷⁷ C'è tuttavia da osservare che la filosofia del compromesso rappresenta una componente preminente della filosofia inglese del primo Settecento ben più delle altre filosofie settecentesche europee le quali, pur osservando quel compromesso civile teorizzato da Shaftesbury, procedono nell'analisi della realtà secondo categorie dicotomiche: «alors que des philosophes français militants représentaient le monde en opposant les contraires – la lumière contre l'obscurité, le corps contre l'esprit, l'humanisme contre le cléricalisme – et alors que la philosophie critique de Kant posait comme principe un profond dualisme, la pensée anglaise recherchait le consensus: l'individu *et* la société, le commerce *et* l'humanisme, la conscience *et* l'amour de soi, la science *et* la religion, les sensations *et* la réflexion de Locke, et surtout la fusion monistique de Priestley de la matière *et* de l'esprit. Les paradoxes tragiques de l'humanisme stoïque et les autres solutions terrestres de la Chrétienté augustinienne étaient abandonnés au profit de la foi dans le pouvoir de l'homme de se refaire lui-même – et même de se perfectionner – et de surmonter les dichotomies», cfr. R. Porter, *op. cit.*, p. 94.

dire il dovere, per essa, di instaurare un rapporto diretto con la società civile per mezzo del potere della parola e della riflessione, due aspetti che, sappiamo, avrebbero costituito le fondamenta dell'Illuminismo europeo.

La vraie intelligentsia anglaise n'était pas ligotée à son fauteuil, mais travaillait sur la place du marché, ce que Habermas a appelé la sphère publique. Les idées furent bientôt considérées comme *commerce*, destiné à un vaste lectorat populaire. [...] Façonnant une philosophie de salon, l'opinion anglaise était concrète, pratique, agréable. Et les écrivains étaient partout⁷⁸.

La socievolezza e il pragmatismo filosofico fanno capo al grande principio del suo pensiero, il Senso Morale, una facoltà etica insita nell'essere umano elaborata per la prima volta nella *Inquiry concerning Virtue and Merit*⁷⁹ e che ricorrerà in tutti i suoi scritti. In quest'opera giovanile, Shaftesbury si propone di fondare un'etica indipendente dalla religione rivelata e dai suoi dogmatismi, un'autonomia che molto ha a che vedere con le dottrine inerenti al deismo, il movimento eterodosso che proprio in quel periodo stava prendendo piede nella società inglese. Per fare ciò, il filosofo tentò di dare una definizione di bontà e di virtù procedendo con un ragionamento di tipo cosmologico. Partendo dall'antica contrapposizione tra *kháos* – il disordine delle cose – e *kósmos* – l'ordine naturale delle cose – egli affermava che nell'universo creato da Dio tutto è ordine e armonia, non disordine, e che ogni entità si iscrive in un *particolare sistema di relazione* secondo il quale va considerata la sua bontà o la sua cattiveria. Ma, nei fatti, come si misura tale propensione generale? Shaftesbury risponde che la bontà richiede che ciascuno sia orientato verso il bene del sistema *pubblico* cui appartiene: soltanto quando tutte le affezioni *individuali* saranno compatibili con il *bene pubblico*, con il bene della specie e con la stabilità dell'ordine, l'indole naturale potrà essere definita interamente buona e in linea con la creazione divina. Tale facoltà etica, che il critico L.E. Klein ha definito con mirabile pertinenza «ethic of cooperation⁸⁰», si concretizzerebbe così attraverso la necessaria interdipendenza tra le parti e il tutto, offrendo in questo modo uno sfondo oggettivo e morale al principio della relazionalità tra i soggetti – soggetti che, per i deisti, lo ricordiamo, sono mossi dal libero arbitrio e per i quali ogni azione è riconducibile non più a un piano stabilito dal Dio creatore, ma sempre e solo alla volontà del singolo. In sintesi, per il filosofo il fine ultimo dell'uomo è la salvaguardia dell'equilibrio sociale, appunto, la socievolezza. Tale categoria viene dimostrata dall'esistenza di

⁷⁸ Ivi, p. 92.

⁷⁹ L'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1699 da John Toland, all'insaputa di Shaftesbury, con il titolo *An Inquiry Concerning Virtue, in Two Discourses* e, successivamente, nel secondo volume delle *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* del 1711, in una versione ampiamente riveduta dall'autore stesso.

⁸⁰ L.E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politeness in Early 18th-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 55.

una *natural affection*, che altro non è che una *social affection*, vale a dire tutto l'insieme di inclinazioni umane «that contribute to the preservation or welfare of a group of beings, or of a whole species, and in the ultimate sense they contribute to the good of Nature as a Whole⁸¹»: «il cuore – scrive il filosofo – non può restare neutrale, ma prende costantemente posizione in un senso o nell'altro... quando è disinteressato dovrà approvare in qualche misura ciò che è naturale e onesto e disapprovare ciò che è disonesto o corrotto⁸²». Ma come si produce questa particolare propensione al bene? Su questo punto Shaftesbury è chiaro e afferma che sì, la socievolezza è connaturata a ogni uomo, ma che solo la mente educata al bene permette di discernere quali passioni siano ottimali per il bene della comunità e quali, al contrario, vadano giudicate come cattive e ingiuste. Esattamente per questo motivo la capacità morale dell'uomo riposerebbe sulla duplice convergenza tra affezioni e riflessione logica:

Le creature capaci soltanto di reagire a stimoli provenienti da oggetti sensibili sono buone o cattive a seconda delle loro affezioni sensibili. Le cose vanno in modo diverso quando si tratta di creature *capaci di formare concetti razionali del bene morale*. In queste ultime, infatti, per quanto le affezioni sensibili possano essere imperfette, tuttavia, se esse non prevalgono grazie alle altre affezioni razionali di cui si è parlato, è evidente che l'indole resta buona nell'insieme, e la persona può essere considerata da tutti, e a ragione, virtuosa⁸³.

Shaftesbury afferma che solo in un caso una creatura può essere definita degna e virtuosa, «quando [cioè] possiede la nozione di interesse pubblico e può conseguire la conoscenza di ciò che è moralmente buono o cattivo, ammirevole o riprovevole, giusto o sbagliato⁸⁴». Questo «sense of right and wrong» è il Senso Morale, *moral sens* da intendere come facoltà immediata, un'intuizione che discerne il senso del bene dal quello del male ma che ha comunque bisogno, per disvelarsi, di un percorso formativo stabile e coerente. Siamo di fronte a un nuovo modo di appropriarsi dell'esistenza; con Shaftesbury ci troviamo a dare all'esperito una risposta etica non più seguendo i dogmi della religione, bensì secondo le propensioni naturali di ogni essere accuratamente raffinate per mezzo dell'educazione intellettuale.

Il discorso di Shaftesbury sul *sensus communis* si legittima così sulla base di tre fondamentali obiezioni: la prima è rivolta alla tradizione morale che fino a quel momento aveva visto negli insegnamenti delle Scritture l'unica dispensa etica per le società degli uomini; la

⁸¹ S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A study in Enthusiasm*, Athens, Ohio university press, 1966, p. 154.

⁸² Shaftesbury, *Saggio sulla virtù o merito*, in Id., *Scritti morali e politici*, a cura di A. Taraborrelli, Torino, UTET, 2007, p. 352. Fondamentale citare anche l'edizione curata da Eugenio Garin, cfr. Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e il merito*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1946.

⁸³ Ivi, p. 356.

⁸⁴ Ivi, p. 353.

seconda arriva a decostruire e confutare l'atomismo sociale ed egoistico di Hobbes che vedeva la società degli uomini come un insieme di cellule isolate non comunicanti tra loro se non per meri fini pratici ed utilitaristici, in quanto, secondo Shaftesbury, «all things in this world are united⁸⁵»; infine la terza – in prospettiva, di una preveggenza unica – rivolta a quella filosofia di inizio Settecento a lui contemporanea che si confutava le posizioni teologiche in favore del libero arbitrio dell'uomo, ma secondo la sola ragione calcolatrice. Ecco, su quest'ultimo punto il filosofo, anticipando la scuola sentimentalista e romantica, pone un'equivalenza tra sentimento e giudizio, affidando al raziocinio una funzione, come si è già detto, più propedeutica che moralmente attiva, indirizzata cioè alla formazione e al raffinamento dell'innato senso morale. Come asserisce Bernd Bösel sul suo studio sull'entusiasmo, infatti,

mit dieser These von der Natürlichkeit der *social affections* stellt sich Shaftesbury mit einem Schlag gegen die schon damals mächtige Tradition des Empirismus. Dadurch, dass er die soziale Zuneigung kraft des Kontinuitätsprinzips kosmologisch untermauert, widerspricht er in fundamentalster Weise den Grundideen von Bacon, Locke und auch Hobbes. Und er überschreitet zugleich die Schranken des Stoizismus, mit dem er sich so intensiv auseinander gesetzt hat und der den empiristischen Ich-Theorien (wie zuvor gesehen) zugrunde liegt⁸⁶.

Non si può dunque parlare di un integrale naturalismo etico, anzi, ma qui l'elemento irrazionale diventa per la prima volta imprescindibile per lo sviluppo della morale e, di conseguenza, della società.

La sua [di Shaftesbury] insistenza sulla necessità di sviluppare una capacità di riflessione morale, dunque una capacità razionale che consenta agli uomini di cogliere proprietà o strutture eticamente rilevanti, nonché l'importanza attribuita all'educazione, inducono a essere cauti nel definire la sua etica una forma di sentimentalismo naturalistico⁸⁷.

Si tratta sicuramente di una 'cultura dell'istinto', questa, che, sebbene in termini decisamente più violenti e smisurati, sarebbe stata prima traviata e poi promossa negli anni della Rivoluzione francese dai circoli politici populistici legati alla figura di Marat attraverso una battaglia, vedremo in seguito, contro quei gruppi democratici dei *philosophes radicaux* – per utilizzare la categoria intellettuale introdotta dagli storici Margaret Jacob e Jonathan Israel⁸⁸ –

⁸⁵ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a cura di L.E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 274.

⁸⁶ B. Bösel, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁷ A. Taraborrelli, *Introduzione*, in Shaftesbury, *Scritti morali e politici*, cit., p. 54.

⁸⁸ Cfr. M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, George Allen and Unwin, 1981; J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2002 e Id., *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014 (di quest'ultima utilizzeremo la recente traduzione italiana, Id. *La*

che avevano innescato la scintilla riformistica del 1789. Lasciamo in sospeso questo discorso, lo riprenderemo più in là nella discussione. Limitiamoci qui a precisare che questo elemento irrazionale e passionale promosso dal filosofo inglese penetrerà nelle mentalità del secolo attraverso due principali declinazioni: un *istinto umanista* che preserva l'afflato etico della teoresi shaftesburiana (sarà il principio della *philosophie radicale*) e la devianza rousseauiana-maratiana dell'*istinto ideologico-religioso*.

Contrariamente agli estremismi de «L'ami du peuple», vige un'assoluta *aurea mediocritas* in tutta l'opera di Shaftesbury, una tendenza alla giusta misura, una *temperance* che vuole «la virtù [...] in un appropriato equilibrio ('economy') tra *natural* e *self affections*, e nella completa esclusione di quelle innaturali⁸⁹». Il filosofo non esclude né l'interesse generale né l'interesse personale dell'individuo e ne fa anzi, nel loro giusto equilibrio, elementi compatibili e imprescindibili per il raggiungimento della virtù pubblica: «but if the affection – afferma nel *The Moralists* del 1690 – be then only injurious to the society when it is immoderate and not so when it is moderate, duly tempered and allayed, then is the immoderate degree of the affection truly vicious, but not the moderate⁹⁰».

L'etica di Shaftesbury è esigente: da un lato richiede che gli uomini si sottraggano all'autorità esterna e dispieghino le loro risorse interiori tramite l'affezione e la ragione; dall'altro, che entrino in relazione con gli altri e agiscano per il bene comune. L'essere morale richiede dunque sia una decisione ('resolution') preliminare, sia il raffinamento delle affezioni naturali tramite l'esercizio della riflessione, l'educazione e la partecipazione alla vita sociale⁹¹.

Come far rientrare queste osservazioni nell'orizzonte epistemologico che ci riguarda? Cosa ha a che fare l'entusiasmo con tali riflessioni? Per rispondere a tali domande è utile aprire una parentesi storica che ci permetterà di inquadrare il nesso tra Senso Morale ed entusiasmo. I movimenti sociali e le eresie del Sei-Settecento, vedremo infatti, si intrecciano alla riflessione in maniera fondamentale se non indissolubile.

L'occasione della *Letter concerning Enthusiasm* è un fatto storico che suscitò grande scompiglio nella società inglese di inizio Settecento, da poco uscita da gravi conflitti politici e religiosi: l'arrivo a Londra, nel 1706, dei cosiddetti French Prophets, conosciuti ai più col nome

Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre (d'ora in avanti *La Rivoluzione francese*), Torino, Einaudi, 2015).

⁸⁹ A. Taraborrelli, *op. cit.*, p. 59.

⁹⁰ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, cit., p. 170.

⁹¹ A. Taraborrelli, *op. cit.*, p. 60.

di Camisardi⁹². Il folto gruppo era costituito da contadini e artigiani appartenenti all'ala radicale degli ugonotti delle Cevennes, particolarmente attiva dopo la revoca dell'Editto di Nantes del 1685 da parte di Luigi XIV. Molti di loro, dopo aver resistito con le armi alle persecuzioni delle armate realiste intensificatesi in maniera crescente tra il 1702 e il 1705, si videro costretti ad abbandonare la Francia e a trovare rifugio prima nella vicina Svizzera, poi di qui in Germania e in Inghilterra. L'intensa mobilitazione di questo gruppo di eretici non costituì certo il primo tentativo di diffusione paneuropea di sistemi religiosi e sociali alternativi alla politica ufficiale di rappresentanza statale (e culturale) della Chiesa cattolica ma, nel suo carattere debordante, il movimento ugonotto francese di inizio Settecento si rivelò in qualche modo emblematico di quelle particolari correnti proto-rivoluzionarie che, in quegli anni, stavano disvelando, dopo secoli di silenzio, la loro crescente natura endemica. Proprio in un testo esemplare per comprendere i mutamenti culturali dell'Europa moderna, *La crise de la conscience européenne* del 1931, il suo autore Paul Hazard parlava della forza centrifuga del movimento ugonotto nei termini coi quali la questione è da noi presentata. Nell'analisi dell'insieme delle eresie di fine Seicento, infatti, anche lo storico poneva l'accento sull'importanza che queste rivestirono come primi sintomi della frantumazione delle certezze della società d'*ancien regime*. Secondo le sue parole, il carattere sempre più pubblico con il quale questi nuclei di eterodossia eversiva si manifestavano iniziò a minare concretamente le fondamenta spirituali e secolari delle gerarchie sociali d'Occidente. Si tratta di un punto cardine per la prima parte della nostra tesi, in quanto tale riflessione contribuisce a rafforzare il tentativo di sciogliere il nodo che lega le eterodosie religiose ai movimenti politici e culturali della seconda metà del Settecento, mettendo questi ultimi in relazione, lo vedremo nello sviluppo del nostro discorso, con le spinte millenaristiche e apocalittiche di ascendenza medievale:

È ormai il tempo dell'eterodossia, di tutte le eterodosie; degli indisciplinati, dei ribelli, che, durante il regno di Luigi XIV, pullulavano nell'ombra, aspettando solo il segnale della liberazione; degli scienziati che si rifiutano di accettare la tradizione senza controllarla; dei giansenisti, che vogliono rianimare la loro fiamma non mai spenta; dei pietisti di ogni specie; degli esegeti; dei filosofi⁹³.

Abbiamo altresì osservato come già nel XVII secolo filosofi come Hume e Locke avessero insistito sulla pericolosità che il fanatismo entusiastico potesse rappresentare per il mantenimento dello *status quo*, muovendo, attraverso le armi retoriche della 'religiosità razionale',

⁹² Per una dettagliata storia del movimento, cfr. il già citato R.A. Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, cit.; P. Joutard, *La Légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977; H. Schwartz, *Knaves, Fools, Madmen, and that Subtle Effluvia*, Gainesville, University Press of Florida, 1978.

⁹³ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 127.

un'aspra critica nei confronti di queste frange di fanatici corrotti dalle 'malattie della ragione', l'entusiasmo e la melanconia. Ebbene, con l'arrivo dei profeti francesi a Londra il dibattito raggiunse i suoi massimi livelli. Sebbene, come precisa Taraborrelli, in un primo momento «in Inghilterra il governo aveva appoggiato la loro resistenza, forse più nominalmente che sostanzialmente⁹⁴: tanto è vero che l'accoglienza ricevuta al loro arrivo nell'inverno del 1706 si dimostrò alquanto fredda⁹⁵», in realtà essa diventò, più tardi, assolutamente infuocata e problematica. Quali sono i motivi per cui, in quella Inghilterra che tanto avrebbe influenzato l'Età dei Lumi con i suoi precetti di tolleranza e buon vivere, la situazione precipitò tanto da chiedere che i French Prophets venissero addirittura repressi?

Grazie alle numerose testimonianze tramandateci⁹⁶, sappiamo che, oltre che sulla questione riguardo il potenziale sovversivo dei declamatori di cui abbiamo già parlato, gli strali loro rivolti si concentravano soprattutto sulle modalità, per così dire, sceniche con le quali si svolgevano i loro sermoni. Il modo di fare proselitismo si segnalò, infatti, con specifiche peculiarità mantiche dal forte impatto spettacolare: poiché i profeti pretendevano di aver ricevuto da Dio il dono della divinazione e il potere di fare miracoli, le loro profezie venivano pronunciate in linguaggi incomprensibili di delfica reminiscenza, accompagnate da contorsioni, possessioni, convulsioni e cadute in *trance* estatiche, annunci sulla fine del regno dell'Anticristo, personificato spesso dalla figura Luigi XIV e sull'avvento di un purificato paradiso in terra: era abitudine, infatti, allestire vere e proprie recite con profeti-attori calati nelle parti di Cristo, dell'Anticristo, dell'angelo Gabriele, della Chiesa, del diavolo. Si trattava, insomma, di *performances* nel senso più novecentesco del termine che avevano come scopo primario quello di impressionare i presenti e di plasmare in questo modo l'opinione pubblica che, sappiamo da Habermas, proprio in Inghilterra stava assumendo quella fisionomia di macchina del consenso che avrebbe raggiunto la sua forma più matura con l'avvento dello stato borghese del secolo successivo⁹⁷. Accanto a queste nuove forme di ricerca di consenso religioso permanevano, nel rispetto della tradizione francese delle Cevennes, riti di benedizione, invocazioni del favore e del perdono divino: Dio prometteva protezione e benedizione agli accoliti e molti convertiti,

⁹⁴ Erano gli anni della guerra di successione spagnola e molti stati europei, essendo in aperto conflitto con la monarchia francese, appoggiavano politicamente le frange sociali ed eterodosse perseguitate.

⁹⁵ P. Zanardi, *Introduzione* in Shaftesbury, «*A Letter concerning Enthusiasm*». *Lettera sull'entusiasmo* (d'ora in avanti *Letter*), a cura di P. Zanardi, ETS, Pisa, 2014, p. 9.

⁹⁶ Cfr. H. Schwartz, *The French Prophets: the history of a millenarian group in eighteenth-century England*, University of California Press, Berkeley, 1980.

⁹⁷ Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.

comprese le donne, potevano essere gratificati dal dono della profezia. La particolare drammaturgia insita a questi eventi risultò estremamente efficace e densa di importanti conseguenze psicosociali. Non è un caso che i commenti che acquisirono maggiore rilevanza all'interno del dibattito furono proprio quelli che si schierarono a favore dei profeti francesi⁹⁸, in particolare quelli di due gentiluomini, Sir Richard Bulkeley, autore di *An Answer to Several Treatises Lately Published on the Subject of the Prophets* del 1708, e John Lacy, autore di *A Cry from Desart: or Testimonials of the Miraculous Things lately Come to Pass in Cevennes* e di *Warning of the Eternal Spirit*, entrambi scritti del 1707. Si assistette, insomma, non solo a un generale consenso popolare, ma anche a un crescente interesse persino in seno alla società di alto rango, un fatto, questo, che iniziò a destare non poche preoccupazioni tra le fila dell'élite intellettuale e religiosa del regno, battendo la strada a un campo di discussione che avrebbe risolto poco a livello politico – già dopo il fallimento della risurrezione di un certo dottor Emes nel 1708, il movimento andò sgonfiandosi progressivamente – ma che avrebbe fornito diversi spunti di riflessione decisivi alla costituzione morale dell'Europa del XVIII secolo.

Come ha fatto notare Zanardi nel suo studio sulla superstizione, l'elemento da tenere in più alta considerazione fu sicuramente la dimensione interclassista del fenomeno, una componente che rischiava di scompaginare le coordinate sociali del secolare sistema sociale inglese:

Tra il pubblico londinese che assisteva alle loro forme di proselitismo si potevano ritrovare dissidenti della chiesa presbiteriana o anglicana, che provavano insofferenza per il processo di mondanizzazione verso cui si era avviata la riforma protestante ed erano molto sensibili ai richiami millenaristici di forte ispirazione morale: aderenti ai movimenti settari della tradizione radicale puritana, quaccheri, filadelfi, brownisti. Ovvero tutti coloro che si identificavano negli atteggiamenti e nelle forme di profetismo convulsionario dei profeti francesi, rinnovando così il ricorso della luce interiore, caratteristica dei movimenti settari attivi attorno alla metà del Seicento e che si manifestava sia con la parola che con il linguaggio del corpo. [...] Simpatie non troppo velate venivano anche dagli stessi ambienti intellettuali legati a Newton (1642-1727), forse anche da Newton stesso⁹⁹.

A destare ulteriore scandalo fu un vescovo della chiesa anglicana, Edward Fowler, il quale dichiarò di credere nei poteri dei Camisardi, pur attribuendoli non a Dio, ma all'opera del demonio. L'adesione delle alte cariche religiose al movimento non deve certo stupire. Come suggerisce sempre Zanardi, infatti:

⁹⁸ Per una più ampia e allo stesso tempo specifica panoramica cfr. H. Schwartz, *op. cit.*, e il capitolo dedicato all'argomento presente in P. Zanardi, *John Trenchard (1662-1723): storia naturale della religione. Testo e contesto*, Ferrara, Università di Ferrara, 1993, pp. 17-23.

⁹⁹ Ivi, p. 11.

Poiché la guerra con la Francia alimentava l'idea che il re Luigi XIV con le sue *dragonnades* rappresentasse la bestia dell'Anticristo, anche alcuni prelati anglicani, forse più per motivi politici che religiosi, a sostegno dello spirito nazionale contro il pericolo del ritorno del cattolicesimo e dell'imperialismo francese, condividevano le profezie apocalittiche pronunciate dai profeti, anche se diffidavano i credenti dal prestarvi fede¹⁰⁰.

Se da un lato il consenso era riconducibile a motivi morali e politici, dall'altro, la critica ai profeti ruotava per la maggior parte intorno all'effettiva validità delle profezie e all'effetto deleterio che tali spettacoli potevano provocare sulla popolazione meno colta. Oltre che dai rappresentanti delle chiese inglesi consorelle ai Camisardi, i quali giudicavano i loro stati di *trance* fallaci simulazioni dannose per la comunità, il sospetto nei loro confronti fu alimentato dalle autorità amministrative che, in un momento politico internazionale sfavorevole all'Inghilterra, accusarono alcuni profeti di aver divulgato scritti blasfemi e, per questo, socialmente destabilizzanti. Si ricorderà come il *Toleration Act* del 1689 avesse imposto al paese la tolleranza nei confronti dei cosiddetti Nonconformist – i protestanti in aperto dissenso con la chiesa anglicana – e che, a causa dei disordini dinastici e politici degli ultimi anni del Seicento, il *Licensing Act* non venne ratificato aprendo le porte, di fatto, a una grande fioritura di testi il cui contenuto eretico non-ufficiale andò ad influenzare non poco il discorso pubblico sulla tolleranza religiosa. Inoltre, dopo l'elezione generale del 1708 che segnava il passaggio dal governo *Tory* ad uno *Whig* e la conseguente approvazione del *General Naturalization Act*, si chiudeva il lungo conflitto parlamentare sul tema della naturalizzazione degli stranieri:

Dopo poche settimane dall'approvazione dell'*Act*, che concedeva gli stessi diritti di un cittadino inglese a tutti coloro che avessero ricevuto i sacramenti in una qualsiasi chiesa protestante inglese o giurato pubblicamente obbedienza e sottomissione, e pagato uno scellino, giunsero in Inghilterra migliaia di perseguitati religiosi tedeschi, i cosiddetti *Poor Palatines*¹⁰¹.

La recente esperienza dei *French Prophets* e la nuova ondata migratoria posero così al regno seri problemi riguardo l'estensione delle libertà individuali e della tolleranza religiosa: dietro lo scontro politico sulla questione religiosa si intrecciarono malcelati sentimenti xenofobi contro gli stranieri, accrescendo in questo modo gli stati di disagio collettivi già provocati dal protrarsi della guerra di successione spagnola e dalla crisi economica. Insomma, «dal 1689 in avanti i grandi dibattiti politici e ideologici in corso nella società inglese si svolgevano sul terreno religioso: il rapporto rivelazione e ragione, l'attendibilità delle testimonianze di fronte ai

¹⁰⁰ Ivi, pp. 11-12.

¹⁰¹ Ivi, pp. 12-13.

miracoli¹⁰²». È in questo clima di tensione che va collocata l'opera di Shaftesbury e la sua personalissima visione dell'entusiasmo.

La *Letter* venne pubblicata nel settembre del 1707 in forma di lettera moralistica, un genere che allora era molto di moda tra gli intellettuali inglesi. Dedicata a Lord Somers, uomo politico inglese che incoraggiò il giovane Shaftesbury a partecipare alla vita politica nelle fila del partito *Whig*, l'opera presenta, dato il suo procedimento dialogico, una struttura piuttosto confusa il cui significato, se mal interpretato, può facilmente indurre a conclusioni troppo semplificatorie, deprimendo così la portata realmente rivoluzionaria che reca in sé. Crediamo dunque necessario procedere con un'analisi che non rispetti per forza il filo discorsivo del filosofo – non commenteremo cioè le sette sezioni della lettera seguendo il rigore della stesura – ma che cerchi di individuare, nei passaggi più salienti, i nuclei tematici che ci sembrano più significativi per il nostro ragionamento successivo.

Sappiamo con ogni probabilità che Shaftesbury assistette personalmente alle rappresentazioni di piazza dei *Prophets* e, in linea con la maggioranza dell'opinione culturale del tempo, si schierò tra le fila dei loro detrattori, etichettando i profeti come fanatici, devoti a una forma di religione 'primitiva':

There are some, it seems, of our good brethren, the French Protestants, lately come among us, who are mightily taken with this primitive way. [...] For the bodies of the prophets in their state of prophecy, being not in their own power but (as they say themselves) mere passive organs, actuated by an exterior force, have nothing natural or resembling real life in any of their sounds or motions¹⁰³.

La nuova setta di profeti – continua Shaftesbury – «pretend, it seems, among many other miracles, to have had a most signal one, acted premeditatedly, and with warning, before many hundreds of people, who actually give testimony of the truth of it¹⁰⁴». Lo sguardo giudicante è quindi molto severo e, riprendendo il nesso medico-eziologico proposto decenni prima da Moore e Locke, riconduce tale attitudine sregolata all'incrinatura psichica della melanconia:

There is a *melancholy* which accompanys all enthusiasm. Be it *love* or *religion* [...] nothing can put a stop to the growing mischief of either, till the melancholy be remov'd, and the mind at liberty to hear what can be said against the ridiculousness of an extreme in either wayss¹⁰⁵.

In queste parole, due espressioni si rivelano per noi interessanti e dense di significato: la religione dei profeti considerata come *primitive way* e il chiaro rimando razionalistico della *mind at liberty*, la

¹⁰² Ivi, p. 13.

¹⁰³ Shaftesbury, *Letter*, pp. 64-66.

¹⁰⁴ Ivi, p. 88.

¹⁰⁵ Ivi, p. 48.

mente libera e lucida, e per questo coscienziosamente giudicante. Le due categorie sono direttamente connesse tra loro e, nella loro interazione, disvelano il carattere innovativo della lettura dell'entusiasmo che il filosofo propone nella *Letter*.

La religiosità di tipo primitivo a cui si riferisce Shaftesbury è strettamente legata alla superstizione e al sentimento di paura diffuso nella massa. Secondo il filosofo, infatti, il fanatismo trae la sua origine dall'ignoranza dell'uomo incolto che, in mezzo ai suoi simili, amplifica il suo senso di frustrazione e inadeguatezza di fronte a un'esistenza per lui insostenibile.

When men find no original commotions in themselves – spiega verso la fine della *Letter* –, no prepossessing *panic* which bewitches them, they are apt still, by the testimony of others, to be imposed on and led credulously into the belief of many false miracles. And this habit may make them variable and of a very inconstant faith, easy to be carried away with every wind of doctrine and addicted to every upstart sect or superstition¹⁰⁶.

Come si vede, questo sentimento insieme di smarrimento e di comunione è chiamato sentimento *panico*, uno stato di confusione mentale in cui

The evidence of the senses lost, as in a dream; and the imagination so inflam'd, as in a moment to have burnt up every particle of judgment and reason. The combustible matters lie prepar'd within, and ready to take fire at a spark; but chiefly in a multitude seiz'd with the same spirit¹⁰⁷.

Come i popoli primitivi, dunque, dove le comunità si raccoglievano intorno a figure carismatiche dotate di sfrenata eloquenza e forza persuasiva, anche i fanatici appartengono a un sistema religioso corrotto dalla superstizione in cui gli individui vengono spinti ad accettare come degni di lode anche gli atti più snaturati e disumani. Ed è esattamente in questo senso che è definito il panico, ovvero come una smisurata passione

Which is raised in a multitude and conveyed by aspect or, as it were, by contact or sympathy. Thus, popular fury may be called 'panic' when the rage of the people, as we have sometimes known, has put them beyond themselves, especially where religion has had to do¹⁰⁸.

Muovendo da un approccio essenzialmente naturalistico, Shaftesbury individua così la paura come uno dei sentimenti più ricorrenti dell'agire umano, una forza irrazionale che amplifica le affezioni umane fino a compromettere la stabilità psichica e il comportamento dei soggetti coinvolti. Questo tipo di entusiasmo non si limiterebbe al solo individuo, ma si espande

¹⁰⁶ Ivi, pp. 86-88.

¹⁰⁷ Ivi, p. 88.

¹⁰⁸ Ivi, p. 50.

soprattutto tra la folla: tramite la fascinazione e certi *effluvia* – due teorie corpuscolari appartenenti alla terminologia della rivoluzione newtoniana – l'entusiasmo diventa contagioso innescando una serie di reazioni a catena che si manifestano attraverso la credulità popolare, la superstizione.

Sino a qui, la riflessione del filosofo sembrerebbe, a grandi linee, coincidere con quella tradizionale di More e Locke, ma, nel proporre un rimedio al sentimento panico, Shaftesbury arriva ad assumere una posizione di assoluta novità rispetto a quella dei suoi predecessori. Benché condanni tali forme di fanatismo, infatti, il filosofo, richiamandosi all'Antichità, indica l'entusiasmo come una passione connaturata all'uomo tanto da additare come inutile e dannosa qualsiasi forma di persecuzione ad esso diretta. Persino Epicuro, il più materialista tra i filosofi antichi, pareva aver capito l'importanza di dar libero sfogo a questa naturale inclinazione:

So necessary it is to give way to this distemper of enthusiasm, that even that philosopher who bent the whole force of his philosophy against superstition, appears to have left room for visionary fancy, and to have indirectly tolerated enthusiasm. For it is hard to imagine that one who had so little religious faith as Epicurus, should have so vulgar a credulity, as to believe those accounts of armies and castles in the air and such visionary phenomena. Yet he allows them, and then thinks to solve them by his effluvia and aerial looking-glasses, and I know not what other stuff. [...] It was a sign that this philosopher believed there was a good stock of visionary spirit originally in human nature¹⁰⁹.

Reprimere l'entusiasmo facendo ricorso alla forza o a strumenti repressivi e dogmatici, dunque, non solo contribuirebbe ad annientare quel libero pensiero necessario al quieto vivere di una società, ma rappresenterebbe anch'esso uno strumento di puro fanatismo; «for to deny the magistrates a worship – precisa Shaftesbury – or take away a national church, is as mere enthusiasm as the notion which sets up persecutions¹¹⁰». La soppressione foraggiata dalla Chiesa ufficiale e dal governo porta ad acuire gli effetti negativi di tali manifestazioni:

They are certainly as ill physicians in the body-politic who would needs be tampering with these mental eruptions and, under the specious pretence of healing this itch of superstition and saving souls from the contagion of enthusiasm, should set all nature in an uproar and turn a few innocent carbuncles into an inflammation and mortal gangrene¹¹¹.

Attraverso questa importante affermazione Shaftesbury, oltre a sferrare un perentorio attacco alla politica inglese del suo tempo, che voleva la stretta collaborazione tra la dottrina religiosa anglicana e il sistema governativo bicamerale, pose quelle decisive basi filosofico-morali che,

¹⁰⁹ Ivi, pp. 94-96.

¹¹⁰ Ivi, p. 52.

¹¹¹ Ivi, pp. 48-50.

vedremo nei prossimi capitoli, avrebbero sorretto l'edificio intellettuale dei *philosophes* europei. Nelle sue parole, infatti, si possono leggere quelle condanne alla volontà del clero di assoggettare il popolino al volere delle alte gerarchie d'*ancien régime*, imprigionandolo, di fatto, nelle cieche tenebre della superstizione:

But a new sort of policy, which extends itself to another world and considers the future lives and happiness of men rather than the present, has made us leap the bounds of natural humanity and, out of a supernatural charity, has taught us the way of plaguing one another most devoutly. It has raised an antipathy which no temporal interest could ever do and entailed upon us a mutual hatred to all eternity. And now uniformity in opinion (a hopeful project!) is looked on as the only expedient against this evil. The saving of souls is now the heroic passion of exalted spirits and is become in a manner the chief care of the magistrate and the very end of government itself¹¹².

Secondo il filosofo, la statalizzazione della religione, anziché combatterli, fomenterebbe al contrario la superstizione e l'odio fra gli uomini, alimentando così il sorgere di stragi e di guerre: «for to apply a serious remedy, and bring the sword, or *fasces*, as a cure, must make the case more melancholy, and increase the very cause of the distemper¹¹³». Esattamente come ebbe ad affermare Michel Foucault nel suo *Ordre du discours* quasi tre secoli dopo, anche Shaftesbury è convinto che nelle società esistono dei *principi di interdizione* coadiuvati da matematiche *procedure di esclusione*¹¹⁴ ad appannaggio della *dottrina* e dell'*educazione*. Scrive Foucault:

La dottrina effettua un duplice assoggettamento: dei soggetti parlanti ai discorsi, e dei discorsi al gruppo, per lo meno virtuale, degli individui parlanti. [...] Ogni sistema di educazione è un modo politico di mantenere e di modificare l'appropriazione dei discorsi, con i saperi e i poteri che essi comportano¹¹⁵.

Ora, se per il filosofo francese l'unica verità possibile sarebbe quella che il potere determina e impone come conoscenza, manifestandosi così nel discorso egemone (*doxa*), per Shaftesbury esisterebbe invece una verità pura ed oggettiva: Dio. Per attingere a questa illimitata verità, a questo livello massimo di conoscenza, tuttavia, egli esige dall'uomo uno sforzo intellettuale, una sorta di autoeducazione critica ed ironica – il celebre *teste of ridicule* – che permetta di acquisire quella facoltà di *libero pensiero* indispensabile alla soppressione delle istanze più malinconiche e distruttive:

Methinks [...] it would be well for us if, before we ascended into the higher regions of divinity, we would vouchsafe to descend a little into ourselves and bestow some poor thoughts upon plain honest morals. When we had once looked into ourselves

¹¹² Ivi, pp. 54-55.

¹¹³ Ivi, p. 52.

¹¹⁴ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 10-11.

¹¹⁵ Ivi, pp. 34-35.

and distinguished well the nature of our own affections, we should probably be fitter judges of the divineness of a character and discern better what affections were suitable or unsuitable to a perfect being¹¹⁶.

Comprendere la verità della bontà divina non equivarrebbe soltanto all'acquisizione della capacità di discernere tra le imposture degli uomini e gli atti veramente nobili, dunque, ma indirizzerebbe il giudizio degli uomini verso la presa di coscienza che questa predisposizione di Dio al bene si debba riflettere soprattutto nella società, prima che nel privato. Chi non crede nel bene divino, è contro il bene pubblico: «to love the public, to study universal good, and to promote the interest of the whole world, as far as lies within our power, is surely the height of goodness and makes that temper which we call *divine*¹¹⁷». Predicare il falso, corrompere gli uomini con i trastulli della superstizione significa trasgredire la sacralità del *kosmos*. Ecco che la presenza di Dio dentro se stessi predicata da Shaftesbury non può non far pensare alla oriunda accezione di entusiasmo data da Platone nelle sue opere: «so that 'inspiration' may be justly called 'divine enthusiasm', for the word itself signifies 'divine presence' and was made use of by the philosopher whom the earliest Christian Fathers called 'divine' to express whatever was sublime in human passions¹¹⁸». Ed è qui che il filosofo inglese si separa definitivamente dalla tradizione per proiettarsi verso una nuova definizione di entusiasmo che si protrarrà nella coscienza europea del XVIII secolo.

Come abbiamo affermato in precedenza, nella sua filosofia fondamentale è il continuo dialogo tra la ragione e le affezioni naturali, *affections* che sono, lo ricordiamo, inclinazioni irrazionali connaturate nell'uomo. Questo dialogo non deve però essere teso a sopprimere quest'ultime¹¹⁹, bensì deve servire a deviare tali irruenze dello spirito nella giusta strada della sociabilità, del *sensus communis*. La filosofia e il libero pensiero si fanno così paladini di questa specifica forma di educazione e, diversamente da Locke per il quale la sola ragione avrebbe portato alla rivelazione, il filosofo cerca una riconciliazione tra la posatezza razionale e l'ispirazione divina, ciò che da ora in avanti chiameremo *entusiasmo filosofico*: se essere ispirato dal divino è, seguendo la tradizione platonica, sinonimo di entusiasmo, l'entusiasmo filosofico si distingue dall'«enthusiasm of second hand¹²⁰» proprio per la sua propensione ad indirizzare questo infuocato sentimento all'azione collettiva e al bene comune, poiché, chiosa Bösel, «ohne

¹¹⁶ Shaftesbury, *Letter*, p. 84.

¹¹⁷ Ivi, p. 78.

¹¹⁸ Ivi, p. 102. A nota di questo passo, Shaftesbury riporta degli esempi tratti da opere di Platone e Plutarco: del primo il *Fedro* – da noi indagato nel primo capitolo – il *Menone* e l'*Apologia di Socrate* e del secondo, il *Catone*.

¹¹⁹ Come afferma Bösel nel suo studio, infatti, «der Begriff *Vernunft* wird im 17. Und 18. Jahrhundert zum allgemeinen Kampfaufwurf gegen die Passivität der Leidenschaften», cfr. B. Bösel, *op. cit.*, p. 141.

¹²⁰ Shaftesbury, *Letter*, p. 86.

entsprechendes *Gefühl* beim Tun ist jede vermeintlich “gute” Tat *wertlos*¹²¹». Richiamandosi alla scuola antica, dunque, Shaftesbury fornisce al lettore uno spettro dell’entusiasmo dividendo quello nobile da quello volgare, concepito quest’ultimo come una fanatica degenerazione del *moral sense* connaturato negli uomini. È inutile sopprimere le grandi passioni degli uomini – la teoria della *Leidenschaftsauslöschung* era molto di moda alla sua epoca¹²² – perché tale metodo porterebbe a un acuirsi del sentimento fanatico, ma, con la forza educativa della filosofia, finalmente disgiunta dalla religione, l’essere umano potrà fornire all’umanità un contributo schiacciante per liberarsi dalle false pasture degli antichi sistemi di valore.

Per la prima volta, con Shaftesbury il grande entusiasta diventa colui che, grazie al senso morale di rispetto e comunità, vuole far progredire il mondo in nome non più di un sentimento religioso – verso la fine della *Letter*, il filosofo, in maniera sorprendente, attribuisce il sentimento entusiastico anche agli atei¹²³ – ma di una missione morale che aneli al tutto e al bene sociale: è nato il *Sociable Enthusiast*¹²⁴. Collocare questo ‘entusiasmo riabilitato’, senza tuttavia lasciare da parte la componente fanatica, nell’orizzonte della costruzione delle moderne società occidentali, ci aiuterà a comprendere meglio i complicati meccanismi culturali tra Francia e Germania – due culture che, vedremo, molto devono a Shaftesbury – all’alba della deflagrazione rivoluzionaria.

¹²¹ B. Bösel, *op. cit.*, p. 144.

¹²² Cfr. H.-J. Schings, *op. cit.*, p. 175 e sgg.

¹²³ «The only thing [...] I would infer from all this is that enthusiasm is wonderfully powerful and extensive, that it is a matter of nice judgment and the hardest thing in the world to know fully and distinctly since even atheism is not exempt from it», cfr. Shaftesbury, *Letter*, p. 100.

¹²⁴ *The Sociable Enthusiast* era il titolo della prima versione del *The Moralists*, pubblicato poi nel 1709.

III

Enthousiasme, fanatisme, philosophie: l'entusiasmo nella Francia dei Lumi

In una lettera del 1770 indirizzata all'abate André Morellet, l'allora intendente della provincia francese del Limoges Anne-Robert-Jacques Turgot esprimeva così le sue impressioni riguardo l'*Histoire des deux Indes* di Raynal:

J'ai été un peu choqué de l'incohérence de ses idées, et de voir tous les paradoxes les plus opposés mis en avant ou défendus avec la même *chaleur*, la même *éloquence*, le même *fanatisme*. Il est tantôt rigoriste comme Richardson, tantôt *immoral* comme Helvétius, tantôt *enthousiaste* des vertus douces et tendres, tantôt de la débauche, tantôt du courage féroce; traitant l'esclavage d'abominable, et voulant des esclaves; déraisonnant en physique, déraisonnant en métaphysique, et souvent en politique. Il ne résulte rien de son livre, sinon que l'auteur est un homme plein d'esprit, très-instruit, mais qui n'a aucune idée arrêtée, et qui se laisse emporter par *l'enthousiasme d'un jeune rhéteur*¹²⁵.

Oltre ad essere indice dello scarso gradimento di un importante riformatore come Turgot nei confronti di un'opera che sarà fondamentale per il sostrato culturale della filosofia radicale rivoluzionaria¹²⁶, il passo dimostra come, nella Francia della seconda metà del XVIII secolo, l'idea di entusiasmo fosse entrata definitivamente a far parte nella retorica politica e culturale. Le parole del futuro ministro delle finanze ci informano inoltre di come il concetto fosse continuato a sopravvivere nei dibattiti ufficiali proprio secondo quell'accezione dispregiativa legata all'irrazionale che accese la discussione degli intellettuali del secolo precedente: a livello semantico, parole come *chaleur*, *fanatisme*, *immoral* si legano ancora a un'eloquenza retorica definita spesso come *déraisonnant* e *de jeune rhéteur*, da dilettante della parola. Insomma, analogamente all'Inghilterra, anche nei discorsi ufficiali della Francia del XVIII secolo la valutazione intorno al concetto correva sui binari paralleli dell'ispirazione poetica e del

¹²⁵ Turgot, *Œuvres*, Paris, Guillaumin, 1844, p. 801, vol. 2. Il corsivo è nostro.

¹²⁶ Cfr. A. Feugère, *Un précurseur de la Révolution: l'abbé Raynal*, Angoulême, Imprimerie Ouvrière, 1922. Per una definizione di "filosofia radicale", cfr. J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2001 e Id., *La rivoluzione francese*.

fanatismo religioso. Eppure, proprio sulla spinta dell'entusiasmo filosofico teorizzato da Shaftesbury, la frangia più progressista della filosofia francese illuministica perseguì delle posizioni assolutamente innovative e cariche di significati, soprattutto in una prospettiva rivolta al *tournant révolutionnaire* del 1789.

La traslazione del termine verso un significato politicizzato deve essere individuata tra le linee di un discorso che, ancora a metà secolo, si esplicitava in Francia come puramente estetico. Nell'articolo *Enthousiasme* introdotto nell'edizione del 1765 del *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire dà una definizione di entusiasmo negando a questo la sua legittimità religiosa in favore della sua effettiva utilità nel solo campo artistico. In linea con il suo progetto apostatico di decristianizzazione del sapere filosofico, il filosofo addita l'entusiasmo come una malattia dell'anima che si discosta dalla *raison* e che produce visioni irreali e dannose. Un'argomentazione che, si ricorderà, già la riflessione empirica di Locke aveva avanzato:

L'enthousiasme est surtout le partage de la dévotion mal entendue. Le jeune fakir qui voit le bout de son nez en faisant ses prières s'échauffe par degrés jusqu'à croire que s'il se charge de chaînes pesant cinquante livres, l'Être suprême lui aura beaucoup d'obligation. Il s'endort l'imagination toute pleine de Brahma, et il ne manque pas de le voir en songe. Quelquefois même, dans cet état où l'on n'est ni endormi ni éveillé, des étincelles sortent de ses yeux; il voit Brahma resplendissant de lumière, il a des extases, et cette maladie devient souvent incurable¹²⁷.

Ancora affiliato alla visione illuministica più moderata, Voltaire sembra così identificare l'entusiasmo con l'esecrabile fanatismo religioso, una pericolosa forma di sragione che condurrebbe alla corruzione della vera religione naturale e, cosa ancor più pericolosa, alla ricaduta dell'uomo allo stato di superstizione primordiale. Contrario ad ogni forma di provvidenzialismo e fatalismo e in linea con la tradizione deista inglese, il filosofo elabora il concetto di *fanatisme* in maniera pressoché sinonimica rispetto a quello di entusiasmo, facendo rientrare anch'esso nell'ambito religioso: leggendo il relativo articolo del *Dictionnaire*, appare infatti evidente che il solo scarto tra i due concetti sarebbe costituito dall'assassinio in nome della propria follia entusiastica, dalla teoria del delirio che diventa sanguinosa prassi:

Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique¹²⁸.

¹²⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 246-247.

¹²⁸ Ivi, p. 263.

La critica alla superstizione è in quest'articolo ancora più veemente rispetto alle pagine riguardanti l'entusiasmo, critica che, è opportuno aggiungere, era già presente nella tragedia del 1736 *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète*, ma che qui, nel lucido fluire critico, sembra colorarsi di toni più efferati e oscuri:

Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui, en conséquence, est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant? Ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques, et qui mettent le poignard entre leurs mains; ils ressemblent à ce Vieux de la Montagne qui faisait, dit-on, goûter les joies du paradis à des imbéciles, et qui leur promettait une éternité de ces plaisirs dont il leur avait donné un avant-goût, à condition qu'ils iraient assassiner tous ceux qu'il leur nommerait¹²⁹.

Fanatismo come figlio della superstizione, dunque. Non è esagerato affermare che, nel leggere la lettera che Voltaire scrisse a Federico II di Prussia il 20 gennaio 1742 per presentargli la sua pièce anti-religiosa, sembra di trovarci di fronte al diretto figlio intellettuale del proto-illuminista Shaftesbury. In essa, infatti, si rintraccia quella critica alla superstizione che già l'autore della *Letter concerning Enthusiasm* aveva mosso nel parlare della setta dei Camisardi: «n'a-t-on pas vu – si chiede Voltaire – de nos jours les prophètes des Cévennes tuer au nom de Dieu ceux de leur secte qui n'étaient pas assez soumis?¹³⁰». E ancora:

Si la superstition ne se signale pas toujours par ces excès qui sont comptés dans l'histoire de crimes, elle fait dans la société tous les petits maux innombrables et journaliers qu'elle peut faire. Elle désunit les amis, elle divise les parents; elle persécute le sage, qui n'est qu'homme de bien, par la main du fou qui est enthousiaste. [...] Mahomet n'est ici autre chose que Tartuffe les armes à la main¹³¹.

L'entusiasta-fanatico abdicerebbe alla sua predisposizione al bene, predisposizione che, ricordiamolo, è per Shaftesbury connaturata all'uomo, benché sempre esposta e vulnerabile alle devianze della superstizione: «la superstition – afferma Voltaire – étouffe en lui toute lumière naturelle¹³²». La risoluzione che l'autore del *Candide* propone sembra così corrispondere all'*aurea mediocritas* auspicata dall'inglese. Pur ironizzando sulle contorsioni delle Pizie e sulle visioni dei fachiri con la consueta sagacia che lo contraddistingue, il filosofo di Ferney riconosce che è possibile congiungere ragione ed entusiasmo, ma alla sola condizione di inserire questa comunanza in un contesto espressamente estetico: «la chose la plus rare est de rejoindre la raison avec l'enthousiasme; la raison consiste à voir toujours les choses comme elles sont. Celui qui,

¹²⁹ Ivi, p. 265.

¹³⁰ Voltaire, *À sa Majesté le Roi de Prusse*, Rotterdam, 20 gennaio 1742, in Id., *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, 20B, p. 150.

¹³¹ Ivi, pp. 153-155.

¹³² Ivi, p. 154.

dans l'ivresse, voit les objets doubles est alors privé de sa raison¹³³». Nella riflessione del francese la sola tipologia di entusiasmo accettabile sarebbe perciò il cosiddetto *enthousiasme raisonnable*, una forma di ebrezza più soprazionale che irrazionale, utile al solo poeta nel momento della creazione. Dice Voltaire:

L'enthousiasme raisonnable est le partage des grands poètes. Cet enthousiasme raisonnable est la perfection de leur art; c'est ce qui fit croire autrefois qu'ils étaient inspirés des dieux, et c'est ce qu'on n'a jamais dit des autres artistes. Comment le raisonnement peut-il gouverner l'enthousiasme? C'est qu'un poète dessine d'abord l'ordonnance de son tableau; la raison alors tient le crayon. Mais veut-il animer ses personnages et leur donner le caractère des passions, alors l'imagination s'échauffe, l'enthousiasme agit; c'est un coursier qui s'empporte dans sa carrière; mais la carrière est régulièrement tracée¹³⁴.

Anche se il filosofo pare indicare la cura nella sola creazione artistica, crediamo che, nelle sue pagine, sia possibile leggere in controluce la convinzione che tale *enthousiasme raisonnable* possa e, anzi, debba rapportarsi al sapere *philosophique*, l'unico regime discorsivo che, per la sua essenza laica, sarebbe in grado di liberare gli uomini dal giogo dell'ignoranza. Si vedrà fra poco che, per la generazione degli *encyclopédistes*, tale equazione avrebbe costituito un vero e proprio *diktat*:

Elle [la superstition] ne donne pas toujours de la ciguë à Socrate, mais elle bannit Descartes d'une ville qui devait être l'asile de la liberté [Amsterdam]; elle donne à Jurieu, qui faisait le prophète, assez de crédit pour réduire à la pauvreté le savant et le philosophe Bayle. Elle bannit, elle arrache à une florissante jeunesse qui court à ses leçons, le successeur du grand Leibnitz [Wolff]; et il faut pour le rétablir que le ciel fasse naître un roi philosophe; vrai miracle qu'il fait bien rarement. En vain la raison humaine se perfectionne par la philosophie qui fait tant de progrès en Europe¹³⁵.

La riflessione volterriana impone già quella netta distinzione che sarà centrale per comprendere il mutare degli eventi che porteranno la Rivoluzione francese fino ai suoi sviluppi più estremi: l'antinomia tra filosofia – con il suo carico di intellettualismo, moderazione, riformismo ed entusiasmo *philosophique* – e fanatismo – con annessa la sua dirompenza mitopoietica, sovversiva e individualista: «on voit dans ce même siècle, où la raison élève son trône d'un côté, le plus absurde fanatisme dresser encore ses autels de l'autre¹³⁶». Benché, infatti, non sia formulato alcun programma di riforma sociale nel suo pensiero – ricordiamo che, in fondo, Voltaire era a tutti gli effetti un uomo d'*ancien régime*, per il quale l'unica riforma statale poteva essere

¹³³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 247.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Voltaire, *À sa Majesté le Roi de Prusse*, cit., p. 153.

¹³⁶ *Ivi*, p. 154,

rappresentata al massimo dall'ascesa di un sovrano illuminato, ma pur sempre un sovrano, e per questo all'apice di una predeterminata gerarchia sociale – è evidente che l'entusiasmo propugnato dal filosofo si riferisce a una spinta riformista, per così dire, moderata che, grazie all'istruzione impartita dalla filosofia, sarebbe in grado di redimere l'uomo dalle false visioni della religione.

Un ulteriore punto sul quale è necessario interrogarsi è da rinvenire nel fatto che, in Voltaire, il *fanatisme* viene presentato come un affare non legato alla sola sfera teologica. Negli articoli qui citati, infatti, Voltaire non riferisce solo di fenomeni inseriti in contesti religiosi, ma vengono presentati soprattutto eventi di matrice puramente politico-soversiva. Inutile dire che, nelle sue parole, la capziosità di questi movimenti è esecrabile tanto quanto le crudeltà perpetuate nei secoli dal cattolicesimo e dalle altre religioni rilevate: «l'esprit de parti dispose merveilleusement à l'enthousiasme; il n'est point de faction qui n'ait ses énergumènes¹³⁷». Ecco allora sfilare una lista di ignobili delitti commessi da *énergumènes* fanatici: l'assassinio del duca François de Guise, dei re Enrico III ed Enrico IV – al primo dei quali Voltaire dedicò nel 1723 il poema *La Henriade* – fino a risalire alla storia più antica con Oloferne, Eud e molti altri. Attraverso gli strali di Voltaire, è quindi possibile far sfumare il discorso religioso in una dimensione più politica e sociale la cui violenza sovversiva e antisistemica ci rimanda direttamente a certi episodi che si sarebbero verificati durante quella *radicalisation de la Révolution* di cui parla lo storico François Furet¹³⁸. Un passo in particolare dell'articolo *Fanatisme* mette in evidenza questo salto temporale:

Le plus détestable exemple de fanatisme est celui des bourgeois de Paris qui coururent assassiner, égorger, jeter par les fenêtre, mettre en pièces, la nuit de la Saint-Barthélemt, leurs concitoyens qui n'allaient point à la messe¹³⁹.

Una simile idea volta a considerare un certo tipo di azione politica al pari della religione integralista praticata sotto il segno del fanatismo ha rivestito, per la prima volta nel XVIII secolo, un ruolo decisivo nella riflessione di molti intellettuali. Questa alternanza tra *enthousiasme philosophique* e *fanatisme*, parimenti ai suoi sviluppi dialettici, è per noi di assoluta importanza. Il valore di Voltaire nel disegno storico dell'entusiasmo si misura comunque più nel suo tendere verso il polo negativo della questione, lasciandone scoperto il versante propriamente social-formativo che, come abbiamo osservato, sebbene sottinteso, non costituisce certo la parte più

¹³⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 246.

¹³⁸ Nello specifico, il fenomeno è analizzato nel controverso *Penser la Révolution française*. Cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978 (ed. it. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2004).

¹³⁹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 264.

significativa della sua produzione. Il dialogo tra storia e finzione presente nelle sue opere è sì fondamentale per avviare una riflessione sul rapporto tra potere politico e potere religioso ma la teoresi estetica che egli infine vi contrappone rimane ancorata a un'idea tutta classicista dell'entusiasmo, idea questa che, a più riprese, era stata già rivendicata nei primi decenni del *siècle des Lumières* in scritti di natura accademica come il *Cours de peinture par principes* di Roger de Piles (1708), il *Traité philosophique et pratique de poésie* di Claude Buffier (1728), il *Cours de Belles-Lettres* dell'abate Charles Batteux (1753), solo per citare i titoli più celebri. Una volta stabiliti i confini tra *enthousiasme raisonnable* e *fanatisme* e dopo aver scovato il messaggio implicito delle parole di Voltaire, come e dove rintracciare, allora, la reale portata riformatrice – non utilizziamo ancora il termine 'rivoluzionaria' – dell'entusiasmo, vale a dire quel prestigio morale e sociale intravisto da Shaftesbury nella sua *Letter* che in questa sede più ci interessa? Per trovare una risposta a questa domanda, è necessario studiare in tralice talune definizioni che a prima vista poco hanno a che vedere con il concetto di entusiasmo espresso dall'inglese ma che, nei loro punti salienti, evolvono il dibattito verso territori sino a quel momento poco esplorati nell'Europa continentale. In questo senso, un significativo punto di svolta è rappresentato da Denis Diderot e, in un senso più ampio, dal circolo enciclopedista.

Partiamo proprio dall'*Encyclopédie*, in particolare dalla voce *Enthousiasme* redatta dal drammaturgo Louis de Cahusac nel 1751. In una lettera a d'Alembert datata 13 novembre 1756, Voltaire espone le sue perplessità riguardo l'articolo, a detta sua troppo incompleto nel suo significato storico:

On n'a que faire d'un si long discours pour savoir que l'enthousiasme doit être gouverné par la raison. Le lecteur veut savoir d'où vient ce mot, pourquoi les anciens le consacèrent à la divination, à la poésie, à l'éloquence, au zèle de la superstition; le lecteur veut des exemples de ce transport secret de l'âme appelé enthousiasme; ensuite il est permis de dire que la raison, qui préside à tout, doit aussi conduire ce transport¹⁴⁰.

Ora, se Voltaire ha sicuramente ragione nel criticare il contributo come lacunoso dal punto di vista storico-filologico – dall'altra parte Cahusac, uomo di teatro, era probabilmente poco avvezzo alla storia della filosofia – in realtà esso ci offre degli interessanti spunti su cui riflettere. Sempre rimanendo del consueto ambito artistico, Cahusac elabora una contorta teoria dell'entusiasmo che lascia tuttavia trasparire un elemento più che mai interessante: il rapporto tra entusiasmo e immaginazione *creativa*. L'enciclopedista, infatti, associa l'uomo preso da

¹⁴⁰ Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, IV, p. 885.

entusiasmo a un *génie* che, come un pittore, è dotato della facoltà di ricreare ciò che la sua immaginazione gli aveva prefigurato nel momento dell'ispirazione:

J'entends par le mot *génie*, l'aptitude naturelle à recevoir, à sentir, à rendre les impressions du tableau supposé. Je le regarde comme le pinceau du peintre, qui trace les figures sur la toile, qui les crée en effet, mais qui est toujours guidé par des inspirations précédentes. Dans les livres, comme dans la conversation, on commence à partir du pinceau, comme s'il étoit le premier moteur. Le style figuré chez des peuples instruits, tels que le nôtre, devient insensiblement le style ordinaire; & c'est par cette raison que le mot *génie*, qui ne désigne que l'instrument indispensable pour produire, a été successivement employé pour exprimer la cause qui produit¹⁴¹.

L'immaginazione è quindi lo strumento per la creazione artistica, ma non più la fonte dell'ispirazione entusiastica: il movimento è qui invertito.

Observez encore que je n'ai point employé le mot *imagination*, qu'on croit communément la source unique de l'*enthousiasme*; parce que je ne la vois dans mon hypothèse que comme une des causes secondes, & telle (pour m'aider encore d'une comparaison prise de la Peinture), telle, dis-je, qu'est la toile sous la main du peintre. L'imagination reçoit le dessein rapide du tableau qui est présenté à l'ame, & c'est sur cette première esquisse que le génie distribue les couleurs¹⁴².

L'entusiasmo è il motore di tutto. È esso che innesca il movimento immaginifico che proietta le immagini create dalla mente sulla tela, punto zero della creazione: «il s'agit donc – continua Cahusac – d'un tableau qui n'a point encore été vû, d'un tableau que la raison vient de créer, d'une image toute de feu qu'elle présente tout-à-coup à une âme vive, exercée, & délicate; l'émotion qui la saisit est en proportion de sa vivacité, de ses connoissances, de sa délicatesse¹⁴³». Parimenti a Voltaire, vediamo che anche qui, questo «*enthousiasme qui produit*¹⁴⁴» viene riferito a una dimensione estetica e pittorica; siamo ancora ben lontani dall'*enthousiasme philosophique* professato da Shaftesbury. Eppure, anche se in questi termini, l'autore dell'articolo ha il merito di aver rivalutato il ruolo dell'immaginazione nel processo di creazione (seppur artistica) secondo modalità assolutamente innovatrici, modalità che Diderot saprà rielaborare in maniera più approfondita, al di là, cioè, di ogni pastura estetica. Si tratta di un processo graduale che attraversa tutto il pensiero filosofico di Diderot e che si evolve passo passo fino ad approdare a una rivalutazione radicale del binomio entusiasmo-fanatismo. Ma andiamo per gradi, rimanendo per ora nell'ambito ancora 'moderato' dell'*Encyclopédie*.

¹⁴¹ L. Cahusac, *Enthousiasme*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, V, p. 720.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

L'opera, come abbiamo visto, non offre grandi spunti che permettano di proiettare l'entusiasmo nei territori propriamente politici e sociali che ci interessano: in essa l'idea di entusiasmo fa infatti quasi sempre da *pendant* a un altro tema centrale nella teoresi estetica del secolo: il genio. Per quanto assolutamente rilevante nel suo campo d'indagine, tale combinazione tematica e le sfumature retoriche che essa veicola rischiano però di sviare la nostra indagine. Come fa notare Roland Mortier nella voce *Enthousiasme* del *Dictionnaire européen des Lumières*, l'unico articolo enciclopedico che testimonia una – benché minima – evoluzione in questo senso si ritrova sotto la dicitura *Éclectisme* firmata dallo stesso Diderot¹⁴⁵. In breve, il filosofo dedica questa lunga digressione ai pensatori che hanno rappresentato per lui la maggior fonte di ispirazione. Nel descrivere il temperamento malinconico di Porfirio, allievo di Plotino, Diderot si discosta per un attimo dall'argomento e apre un'illuminante parentesi sull'entusiasmo. Vale la pena riportarla per intero:

L'enthousiasme est un mouvement violent de l'âme par lequel nous sommes transportés au milieu des objets que nous avons à représenter; alors nous voyons une scène entière se passer dans notre imagination comme si elle était hors de nous; elle y est en effet, car tant que dure cette illusion, tous les êtres présents sont anéantis et nos idées sont réalisées à leur place; ce ne sont que nos idées que nous apercevons, cependant nos mains touchent des corps, nos yeux voient des êtres animés, nos oreilles entendent des voix. Si cet état n'est pas de la folie, il en est bien voisin. Voilà la raison pour laquelle il faut un très grand sens pour balancer l'enthousiasme. L'enthousiasme n'entraîne que quand les esprits ont été préparés et soumis par la force de la raison; c'est un principe que les poètes ne doivent jamais perdre de vue dans leurs fictions et que les hommes éloquents ont toujours observé dans leurs mouvements oratoires. Si l'enthousiasme prédomine dans un ouvrage, il répand dans toutes ses parties je ne sais quoi de gigantesque, d'incroyable et d'énorme [...] on tient des discours alternativement insensés et sublimes; on se porte à des actions d'un héroïsme bizarre, qui marquent en même temps la grandeur, la force et le désordre de l'âme. L'enthousiasme prend mille formes diverses: l'un voit les cieux ouverts sur la tête, l'autre les enfers s'ouvrir sous ses pieds: celui-ci se croit au milieu des esprits célestes, il entend leurs divins concerts, il en est transporté; celui-là s'adresse aux furies, il voit leurs torches allumées, il est frappé de leurs cris; elles le poursuivent: il fuit effrayé devant elles¹⁴⁶.

La magnifica forza retorica che Diderot ci pone dinnanzi disvela un elemento per noi centrale. Il filosofo sottolinea la portata mitopoietica dell'entusiasmo che, infiammando l'*imagination* – come voleva Cahusac –, si fa latrice di un mondo immaginifico in cui «tous les êtres présents sont anéantis et nos idées sont réalisées à leur place». Ha ragione il filosofo Christian Ruby a dire, nel suo prezioso libello *L'Enthousiasme* del 1996, che

¹⁴⁵ Cfr. R. Mortier, *op. cit.*, p. 468.

¹⁴⁶ Diderot, *Éclectisme*, in *Encyclopédie*, V, p. 276.

L'enthousiasme se fait d'autant plus vigoureux qu'on accorde plus de crédit à l'événement ou que celui-ci enchante l'imagination. Celle-ci passa aussitôt pour une part essentielle de l'enthousiasme, puisque – étant une fonction du futur visé à vide – elle le nourrit de perspectives globale et sollicite une capacité à inventer des mondes nouveaux, dont la configuration est susceptible d'encourager à bouleverser le présent le plus rapidement possible¹⁴⁷.

In Diderot, quindi, la smisurata tensione creatrice provocata dall'entusiasmo non trova più nella *raison* il suo polo positivo e avverso, bensì pare affiancarsi ad essa al solo scopo di mitigarne certi aspetti degenerativi. In altre parole, adesso la netta partizione tra entusiasmo buono ed entusiasmo cattivo scompare: la ragione non è certo abbandonata, ma non è neanche più incompatibile *in toto* con la *folie*. Siamo di fronte a un punto di svolta nel pensiero francese del XVIII secolo: nell'affermare che anche senza il supporto incondizionato della ragione l'entusiasmo sarebbe in grado di produrre qualcosa – anche se, ancora, non si sa bene cosa – di positivo, viene finalmente riabilitato il ruolo delle passioni nell'universo mentale dell'epoca. La tendenza, dominante tra il Sei e Settecento, a razionalizzare le cose del mondo con l'ausilio della psicologia si affievolisce in favore di una giusta misura tra raziocinio e passione, una nuova drammaturgia mentale legata alle istanze interiori. Benché nel corso degli anni Diderot abbia mitigato i suoi slanci entusiastici e passionali – soprattutto nel *Paradoxe sur le comédien* del 1773 dove il filosofo, anzi, nega la centralità di certe passioni nel processo artistico, relegando la sensibilità dell'artista a un ambito meramente dilettantistico¹⁴⁸ – ciò che ci preme porre in rilievo è l'evidente assonanza tra il primo Diderot e il concetto di *enthousiasme philosophique* di Shaftesbury. La ricezione del filosofo inglese all'interno della cerchia dei *philosophes* francesi è di assoluta importanza per lo sviluppo di quell'ala radicale della filosofia francese settecentesca che avrebbe costituito, vedremo, uno dei motori propulsori dei sommovimenti rivoluzionari.

Nel 1745 Diderot tradusse l'*Inquiry concerning Virtue, or Merit* di Shaftesbury¹⁴⁹. La lettura dell'inglese rappresentò un punto di svolta nella maturazione intellettuale del giovane filosofo.

¹⁴⁷ C. Ruby, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴⁸ «C'est au sens-froid à tempérer le délire de l'enthousiasme», cfr. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, in Id., *Oeuvres Complètes. Paradoxe sur le comédien. Critique III*, a cura di J.M. Dieckmann, G. Dulac, J. Varloot, Paris, Hermann, 1995, t. XX, p. 52.

¹⁴⁹ Si sa che Diderot non fu il primo traduttore di Shaftesbury: «c'est à Pierre Coste, à Jean Leclerc, à Basnage de Beauval que l'on doit les premières traductions et les premiers comptes rendus de ses essais philosophiques. [...] Les gazettes littéraire en parlèrent et en firent des résumés; ses idées circulèrent dans les milieux libertins de la régence, en se mêlant au courant souterrain des manuscrits impies, aux ouvrages de Locke et des déistes anglais qui avaient suivi la même route. Montesquieu dut lire les *Characteristics* avant d'écrire ses *Lettres persanes*. Voltaire, en 1733, traça un parallèle approprié entre les idées de Shaftesbury et le fameux poème de Pope: les nombreux lecteurs de Shaftesbury n'ait été traduite en entier qu'en 1769, son nom était donc familier même à qui ne lisait pas l'anglais. Les allusion fréquentes de Voltaire suggèrent qu'il dut être considéré par les initiés comme l'un des prophètes de la philosophie des Lumières, à côté des autres déistes anglais», cfr. P. Casini, J.S. Spink, *Introduction à l'Essai sur le Mérite et la Vertu*, in Diderot, *Oeuvres Complètes. Le modèle anglais*, a cura di J.M. Dieckmann, J. Fabre, J. Proust, J.

In effetti, lo dichiara lui stesso nel *Discours préliminaire* della traduzione nell'affermare che «je l'ai lu et relu: je me suis rempli de son esprit, et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la plume¹⁵⁰». Come diversi studi contrastivi hanno dimostrato¹⁵¹, la traduzione dell'*Inquiry* operata da Diderot si discosta non poco dall'originale, soprattutto a livello linguistico. Su questo punto, il traduttore ammette che

On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. J'ai resserré ce qui m'a paru trop diffus; étendu ce qui m'a paru trop serré; rectifié ce qui n'était proprement qu'une démonstration métaphysique, s'est converti en éléments de morale assez considérables. La seule chose que j'aie scrupuleusement respectée, c'est l'ordre qu'il était impossible de simplifier¹⁵².

Eppure, non per questo la traduzione dell'*Essai* deve essere considerata una cattiva traduzione, men che meno se la nostra volontà sarà quella di inserirla in un più ampio contesto culturale. Dice bene Franco Venturi quando, nel suo studio sulla giovinezza di Diderot, precisa che «l'*Essai* è insieme una traduzione e non lo è, è Diderot che ci parla attraverso le idee di Shaftesbury, un Diderot che possiamo più indovinare che individuare, ma che pure ci rivela già i suoi tratti più tipici e caratteristici¹⁵³». E in effetti, insieme al Voltaire delle *Lettres anglaises* del 1734, Diderot si dimostrò in un certo senso un pioniere dell'Illuminismo continentale anche grazie a questa traduzione che permise di mettere a contatto l'ambiente filosofico francese con il più originale scrittore inglese dell'inizio del Settecento: «avvicinarsi a questo tentativo di divulgazione e di parziale interpretazione – continua Venturi – è vedere l'aspetto più specialmente illuministico di Shaftesbury¹⁵⁴». La sua influenza deve essere difatti considerata non tanto nella ricezione

Varloot, Paris, Hermann, 1975, t. I, pp. 270-271. Come precisa Andrea Olivieri nella sua tesi dottorale «Shaftesbury è segnalato al pubblico francese a partire dal 1708, anno in cui appare sul periodico letterario *Histoire des ouvrages des savants* un'analisi dettagliata della *Letter concerning Enthusiasm*, pubblicata nello stesso anno in Inghilterra. Per una analisi dei commenti e delle recensioni alle opere shaftesburiane apparsi sulle riviste francesi del Settecento, non solo a opera di amici e conoscenti del filosofo quali Jean Le Clerc, Pierre Coste e Pierre Des Maizeaux, cfr. L. Simonutti, *A. A. Cooper, 3° conte di Shaftesbury e la 'Bibliothèque Choisie'*, in «Giornale critico della filosofia italiana», maggio-agosto, 1987, pp. 235-281; Id., *Shaftesbury, dissidenti e rifugiati in Olanda*, in G. Carabelli, P. Zanardi (a cura di), *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo, 2003; E. Casati, *Hérauts et commentateurs de Shaftesbury en France*, in «Revue de Littérature Comparée», XIV, 1934, pp. 615-645; Id., *Quelques correspondants français de Shaftesbury*, in «Revue de Littérature Comparée», XI, 1931, pp. 219-236», cfr. A. Olivieri, *La realtà dell'immagine. Studio sull'immaginazione in Shaftesbury*, p. 22, <http://hdl.handle.net/10077/3214>. Per un'ulteriore panoramica dell'opera di Shaftesbury in Francia cfr. D.B. Schlegel, *Shaftesbury and the french deists*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1956.

¹⁵⁰ Diderot, *Discours préliminaire*, in Id., *Oeuvres Complètes. Le modèle anglais*, cit., p. 300.

¹⁵¹ I più rilevanti sono R.P. Legros, *Diderot et Shaftesbury*, in «The Modern Language Review», 19, 2, 1924, pp. 188-194; P. Casini, *Diderot e Shaftesbury*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1960, XXXIX, pp. 253-273; D.B. Schlegel, *Diderot as the transmitter of Shaftesbury's romanticism*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 1963, XXVII, 1457-1478; F. Venturi, *Giovinezza di Diderot*, Palermo, Sellerio 1988.

¹⁵² Diderot, *Discours préliminaire*, cit., p. 300.

¹⁵³ F. Venturi, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁴ Ivi, p. 56.

diretta della traduzione pubblicata da Diderot, quanto nel riverbero da essa propagato nella generazione dei *philosophes* e degli enciclopedisti.

Come abbiamo avuto modo di accennare nel paragrafo precedente, l'*Inquiry*, in quanto opera giovanile di Shaftesbury, non tratta ancora direttamente il tema dell'entusiasmo filosofico, ma offre già le basi a quella che sarebbe stata la riflessione socio-morale dell'autore della *Letter*. Oltre alla netta distinzione tra morale e religione di stato, vi si trovano principi che, grazie a Diderot, avranno grande eco nei circoli intellettuali della Francia di metà Settecento: l'idea della socialità innata all'uomo, la sua bontà naturale, l'equilibrio tra *private affections* e *social affections*. Oltre all'evidente anticlericalismo, è proprio quest'ultimo aspetto che sembra interessare maggiormente Diderot e, in questo senso, il *Discours préliminaire* ci serve da indiscusso manifesto:

L'homme est intègre ou vertueux, lorsque, sans aucun motif bas et servile, tel que l'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtement, il contraint toutes ses passions à conspirer au bien général de son espèce: effort héroïque, et qui toutefois n'est jamais contraire à ses intérêts particuliers¹⁵⁵.

Le parole che Diderot dedica al saggio da lui tradotto rimandano immediatamente all'idea del *Sensus communis* elaborata da Shaftesbury nelle sue opere, quella giusta misura corrispondente all'equilibrio tra istanze private e afflato sociale. Ci sembra chiaro che tale discorso si inserisce così a pieno titolo in quella riabilitazione delle *passions fortes* che, partendo da Sir Francis Bacon e passando per le riflessioni di Hutcheson, Mandeville, Shaftesbury, Adam Smith e poi David Hume, penetrò nell'Illuminismo continentale grazie a certe assimilazioni francesi come quelle di Diderot e, in certa misura, di Hélietius. Sentiamo di condividere totalmente ciò che afferma Michel Delon alla voce *Passions* presente nel da lui curato *Dictionnaire européen des Lumières*: «l'apologie des passions fortes chez Diderot et Hélietius marque la nostalgie d'une grandeur primitive, d'une vertu héroïque qui débouche à la fois sur une esthétique du sublime et une politique tendanciellement révolutionnaire¹⁵⁶». L'energia suscitata dalle passioni dell'uomo non si risolve dunque nel solo campo dell'astratta morale, bensì arriva a instaurare una relazione socio-politica tra l'uomo e gli eventi: dal campo dell'etica e della religione, siamo passati alla prassi.

Diderot aveva sicuramente letto la *Letter concerning Enthusiasm* del suo ascendente filosofico – d'altra parte lo scritto fu tradotto in francese appena un anno dopo la sua pubblicazione e inserito da Le Clerc in un volume dell'olandese *Bibliothèque choisie* – tanto che le coordinate portanti della categoria di entusiasmo creatore e *philosophique* si ritrovano, sebbene

¹⁵⁵ Diderot, *Discours préliminaire*, cit., p. 296.

¹⁵⁶ M. Delon, *Passions*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 949.

non sempre in modo esplicito¹⁵⁷, in gran parte dei suoi scritti a fare da pendant all'esaltazione delle passioni individuali. Scrive a proposito l'esauriente Venturi:

Un primo insegnamento [...] che Diderot poté trovare nell'entusiasmo di Shaftesbury fu l'esaltazione di quella forza interna che prende l'uomo e lo aggioga nelle sue opere migliori, forza che appare come una *necessità*, una *forza di natura*, alla quale tutti gli altri elementi vengono a subordinarsi. Nell'entusiasmo di Shaftesbury egli avrà trovato, per parlare un momento un linguaggio più moderno, l'apologia e l'esaltazione del valore morale dell'esperienza viva e concreta contrapposta agli schemi astratti, del valore morale dell'abbandono alla parte più intima e più profonda di se stessi. Ed è, come si vede, punto centrale in tutta la personalità di Diderot, uomo e scrittore¹⁵⁸.

I punti di contatto tra il vitalismo materialistico di Diderot e la metafisica platonizzante di Shaftesbury disvelano così un *esprit* epocale in evidente opposizione sia alla concezione astratta e geometrizzante della ragione, di eredità cartesiana, sia alla condanna ascetica delle passioni mondane di matrice giansenista, insistendo in questo modo sulla necessità dell'entusiasmo e della passione nel mondo. Non a caso, il primo articolo della prima, vera opera di Diderot, quelle *Pensées philosophiques* che tanto devono a Shaftesbury, si apre con tali parole:

On déclame sans fin contre les passions; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. C'est dans sa constitution, un élément dont on ne peut dire ni trop de bien ni trop de mal. Mais ce qui me donne de l'humeur, c'est qu'on ne les regarde jamais que du mauvais côté. On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales. Cependant il n'y a que les passions et les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages; les beaux-arts retournent en enfance, et la vertu devient minutieuse¹⁵⁹.

Lo scrive Casini e qui lo sottoscriviamo: Diderot compì l'impossibile.

Difficile era far accettare, nel prevalente clima razionalistico della cultura francese, lo slancio emotivo e fantastico di Shaftesbury. E Diderot superò la difficoltà introducendo l'artificio letterario del delirio: al moribondo Saunderson, al febbricitante e sognante d'Alembert, affidò l'espressione delle sue più penetranti visioni circa la vitalità e il dinamismo del tutto¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Sappiamo d'altra parte che l'intero apparato filosofico e romanzesco di Diderot è costituito su un complesso sistema intertestuale e citazionale in cui, tuttavia, rari sono i riferimenti diretti ai suoi maestri. Lo spiega bene Barbara de Negroni nello scrivere che «lire et relire Diderot, c'est être pris dans un jeu infini d'opérations intertextuelles: palimpseste de toutes les lectures sur lesquelles le texte est écrit, pluralité des points de vue qui donnent un sens au texte même, résonances que le livre produit dans son lecteur, effets sourds, inattendus, nouvelles idées qui apparaîtront et dont un lecteur naïf pourrait avoir la prétention de se penser l'auteur», cfr. B. de Negroni, *Diderot et le bien d'autrui*, in Diderot, *Œuvres philosophiques*, a cura di M. Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p. XXXVIII.

¹⁵⁸ F. Venturi, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁹ Diderot, *Pensée Philosophiques*, in Id., *Œuvres philosophiques*, cit., p. 3.

¹⁶⁰ P. Casini, *Diderot e Shaftesbury*, cit., p. 272.

Sebbene i primi scritti diderotiani ancora non approfondiscano l'aspetto propriamente politico della questione – cosa che avverrà, invece, nella riflessione matura del filosofo francese dopo la scoperta di Hobbes e la difficile amicizia con Rousseau – essi già sono eloquenti riguardo il valore che Diderot attribuiva alla filosofia come dottrina di promozione sociale, come luogo di dibattito all'interno del quale si sarebbero potute venire a creare quelle condizioni necessarie all'uscita dell'uomo dallo stato di minorità in cui finora era stato relegato. L'aspetto più innovativo che Diderot trae dalla dottrina di Shaftesbury sembra quindi essere l'afflato entusiastico totalizzante ed intimamente ottimista che porterà le società del mondo ad una rinascita totale: il dialogo tra gli uomini avrebbe favorito l'avverarsi di questo nuovo orizzonte culturale e non è un caso se la forma dialogica in quanto genere letterario è ampiamente impiegata da Diderot poiché, come scrive Barbara de Negroni «le modèle du dialogue est la mise en scène d'une pluralité. [...] Pluralité de personnages [...] qui font apparaître plusieurs ensembles de thèses, construisent des figures du savoir¹⁶¹».

Gli angoli morti e le posizioni astratte venivano messi in luce dalla forza interna delle domande e delle risposte. Ma, aggiungeva [Diderot], una tale forma è oggi impossibile perché manca, in realtà, una società capace di discutere a lungo e profondamente di problemi filosofici o morali. L'entusiasmo, la forma rapsodica hanno proprio questa funzione: sostituire o creare quell'ambiente, quell'atmosfera in cui simili discussioni diventino possibili. Soltanto un gruppo di amici, tutti presi dall'entusiasmo per il bello e per il buono possono essere lo sfondo di un dialogo filosofico moderno¹⁶².

Con Diderot si apre una nuova stagione intellettuale in cui l'entusiasmo non si configura più come una catastrofe della ragione o una patetica esaltazione egotica. Esso, al contrario, si fa adesso promotore di un temperamento attivo, una rinnovata ricettività al mondo da parte del soggetto; in poche parole, si fa affezione, intesa qui come la modificazione di un essere determinata da un agente esterno o interno e il conseguente stato o condizione che ne deriva. Certamente, non essendo una categoria della conoscenza, l'uomo non apprenderà niente da esso, né tantomeno ne trarrà un qualsiasi tipo di insegnamento ma, nel destarsi di un'emozione interna – emozione, termine non per nulla proveniente dal latino *ex-motu*, ovvero “messa in movimento”, “uscita da se stessi” – l'entusiasmo stabilisce un inedito legame tra il singolo e la comunità. La nascente comunità filosofica sembrò avverare quanto aveva auspicato il curato-ateo Jean Meslier a inizio Settecento quando, nel suo *Testament*, scrisse quanto segue:

Les seules lumières de la raison sont capables de conduire les hommes à la perfection de la science et de la sagesse humaine; aussi bien qu'à la perfection des

¹⁶¹ B. de Negroni, *Diderot et le bien d'autrui*, cit., p. XXXIII.

¹⁶² F. Venturi, *op. cit.*, p. 59.

arts; et elles sont capables de les porter non seulement à la pratique de toutes les vertus morales, mais aussi à la pratique de toutes les plus belles, et de toutes les plus généreuses actions de la vie¹⁶³.

Certo con alcune riserve, è lecito individuare questa nuova comunità in quella cerchia di *philosophes radicaux* che gli studi di Jacob e di Israel citati in precedenza si sono impegnati a mettere in risalto nel contesto della temperie illuministica di metà Settecento. Un circolo intellettuale che, benché generalmente ateo, materialista e anti-assolutista, nella sua eterogeneità costitutiva¹⁶⁴ conservò, come d'altronde abbiamo visto, un'innata propensione agli slanci passionati dell'entusiasmo filosofico, un *istinto umanista* che mirava alla propagazione capillare nella società delle idee di rinnovamento da loro promulgate. Il rifiuto dell'antinomia cartesiana tra corpo e spirito e la conseguente concezione dell'unità dell'universo di origine spinoziana¹⁶⁵ costituisce un caposaldo in quel programma pedagogico dei radicali che sarebbe stato oggetto di accesi dibattiti nel periodo rivoluzionario. Dice Israel:

Prima del 1789, in Francia l'Illuminismo ebbe un impatto relativamente ridotto sull'educazione primaria e secondaria. Ben prima del 1789, tuttavia, il discorso illuminista aveva persuaso molte persone della necessità di abbandonare l'insegnamento scolastico basato sul catechismo e sulla dottrina cattolica e fortemente diffuso l'idea, legata in particolare a Diderot, agli *encyclopédistes* e a Helvétius, che l'istruzione potesse giocare un ruolo decisivo nella modificazione del profilo morale e del carattere della società. Non sorprende che ci sia stato uno stretto legame, in tutte le fasi della Rivoluzione, fra le idee e le proposte di riforma illuministe che si diffusero nei decenni fra gli anni Quaranta del Settecento e il 1788 e la trasformazione dell'istruzione dopo il 1789, prima a livello teorico e poi, gradualmente, nella realtà. [...] Il fatto che gran parte dell'avanguardia rivoluzionaria repubblicana democratica fosse costituita da precettori, bibliotecari, giornalisti e uomini di lettere fu in sé un fattore di grande valore per la riforma educativa¹⁶⁶.

L'entusiasmo filosofico diderotiano è anche questo, vale a dire concepire la società degli uomini nei termini di un campo fertile a ogni insegnamento politico e morale. È un tipo di slancio prima mentale, e poi sociale che – e questo sarà uno dei punti essenziali dello scontro culturale durante la Rivoluzione francese – rientra all'interno di un contesto rigidamente intellettuale dove gli insegnanti sarebbero i *philosophes*, i discepoli, il popolo. L'atto creatore

¹⁶³ J. Meslier, *Œuvres*, a cura di J. Deprun, R. Desné e A. Soboul, Paris, Anthropos, III, 1972, p. 141.

¹⁶⁴ Cfr. J. Israel, *Unité et diversité des Lumières radicales – Typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles*, in T. Dagron, C. Secrétan (a cura di), *Qu'est-ce que les Lumières Radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 37.

¹⁶⁵ Per un'analisi dell'argomento, cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 2 voll., 1954; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, cit.; A. Lilti, *Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», Paris, Éditions de l'EHESS, 1, 2009, pp. 171-206.

¹⁶⁶ J. Israel, *La Rivoluzione francese*, p. 418.

suscitato dall'entusiasmo che dalla teoresi estetica settecentesca si traferisce nelle tesi più propriamente sociali si definisce così attraverso questa volontà pedagogica dei *radicaux*, nella *paideia* illuministica. Una volontà di creare, di forgiare le menti sempre ben sottolineata dai filosofi proto-rivoluzionari. Solo per citarne alcuni, ora d'Holbach nel suo *Système de la nature*, quando afferma che l'entusiasmo deve produrre «des choses utiles, la passion forte pour la vertu, l'amour de la patrie, la chaleur de l'amitié¹⁶⁷», ora Guibert nel suo *Éloge du maréchal de Catinat* nel criticare gli avversari dell'entusiasmo¹⁶⁸, l'idea generale che si trae dalle discussioni dei *philosophes* è che «l'enthousiasme permet d'acquérir le sens de la collectivité et de la continuité historique¹⁶⁹». Nel contesto rivoluzionario che ci interessa, vedremo che il bisogno di ristabilire questi legami all'interno della collettività sarà la missione principale dei democratici-repubblicani brissottini.

Se fino a questo momento abbiamo affrontato l'interpretazione di entusiasmo riferendoci agli ambienti degli intellettuali che gravitavano attorno alle figure di Diderot e degli *encyclopédistes*, per avere un quadro completo della problematica e, soprattutto, per comprendere al meglio il suo stretto rapporto con la deflagrazione rivoluzionaria, è necessario ora analizzare la controparte dell'*enthousiasme philosophique*. Come abbiamo appena puntualizzato, infatti, l'idea di un entusiasmo creatore, capace di trasmettere alla società un nuovo modello di concepire il mondo tramite l'insegnamento della filosofia tra gli uomini – e qui il *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* di d'Alembert del 1751 e il modello holbachiano del *Catéchisme* rappresentano i maggiori manifesti intellettuali di questo programma nobilitante –, si riferisce a una spinta, diremo, proveniente “dall'alto”, cioè da un contesto erudito per il quale le divisioni tra maestri e discepoli erano ben definite e il riguardo nei confronti delle classi inferiori piuttosto distaccato¹⁷⁰. D'altra parte, come si ricorderà, alla voce *Goût* del *Dictionnaire philosophique*, Voltaire osservava che:

¹⁶⁷ D'Holbach, *Le Système de la Nature*, Paris, Coda, 2008, p. 86. Interessante, in questa prospettiva catechetica, il saggio introduttivo all'opera postuma di d'Holbach *Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature* scritto da Vincenzo Barba. Cfr. V. Barba, *La virtù senza Dio. Il pensiero etico-politico di d'Holbach*, in D'Holbach, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. XI-LXXXIV.

¹⁶⁸ «On est parvenu dans ce siècle à décrier sous le nom d'enthousiasme tout mouvement noble et généreux. Il n'est plus permis aux âmes de prendre l'élan; la jeunesse même n'a plus le droit d'être passionnée. L'enthousiasme, cette émanation céleste, ce mobile de tant grandes choses, ce mouvement qui honore la nature humaine et qui l'agrandit, on le tourne en ridicule; on dit que ce n'est qu'une effervescence passagère et dangereuse, une fausse chaleur qui s'évapore en parole», cfr. Guibert, *Eloges du maréchal de Catinat*, Paris, 1806, pp. 101-102.

¹⁶⁹ M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988, p. 369.

¹⁷⁰ Lo storico Robert Darnton propone una lettura dell'Illuminismo esattamente in questo senso, ribaltando, con le sue teorie, molti dei *diktat* storiografici persistenti nel Novecento: «pur con le debite eccezioni, come nel caso di Rousseau [lo vedremo fra poco], i philosophes erano degli elitari. Esercitavano i loro Lumi all'insegna del *noblesse oblige* e in compagnia degli aristocratici, spesso con un atteggiamento paternalistico nei confronti dei borghesi oltre che della gente comune. [...] Lungi dal nascere con le classi medie, il liberalismo, e così pure l'Illuminismo, furono gli epigoni di una lunga progenie di aristocratici. Fatta eccezione per uomini come Condorcet, gli ultimi philosophes stanno benissimo vicino alle porcellane di Sèvres e alle *chinoiseries* dei salotti; l'Illuminismo “alto” servì da collante

Il faut la capitale d'un grand royaume pour y établir la demeure du goût; encore n'est-il le partage que du très petit nombre, toute la populace en est exclue. Il est inconnu aux familles bourgeoises, où l'on est continuellement occupé du soin de sa fortune, des détails domestiques, et d'une grossière oisiveté, amusée par une partie de jeu. [...] Le goût est donc comme la philosophie; il appartient à un très petit nombre d'âmes privilégiées¹⁷¹.

Limitarci alla comprensione di questo unico approccio risulterebbe lacunoso per le nostre intenzioni storiografiche di tracciare un quadro esaustivo delle origini della Rivoluzione dal punto di vista della categoria dell'entusiasmo. Bisogna riferirci dunque al polo opposto, a una spinta proveniente 'dal basso', a un entusiasmo senza mediazioni intellettuali e razionali, all'afflato ferino e sentimentale che caratterizza ogni uomo: Rousseau, in questo senso, si fa portavoce di una nuova messa in moto dell'energia rivoluzionaria.

Partiamo da due autorevoli considerazioni. La prima ci viene offerta da Jean Starobinski nella sua tesi di dottorato su Rousseau pubblicata nel 1957, *La transparence et l'obstacle*, in cui il critico ginevrino afferma che

Il [Rousseau] est l'homme de la spontanéité impulsive, sa nature permanente répugne à la réflexion. Il n'agit que de primesaut, et les mouvements de sa *sensibilité*, aussi ardente qu'éphémères, ne s'engagent jamais dans les voies obliques. Jean-Jacques est gouverné par la sensation immédiate. [...] Rousseau distinguait-il l'homme de la sensibilité et l'homme de la réflexion¹⁷².

Uomini della sensibilità come Emilio, Saint-Preux e Jean-Jacques contro gli uomini della riflessione, ovvero le figure, via via sempre più negative, del precettore di Emilio, Wolmar, Diderot e gli amici-nemici *philosophes*. In effetti, se la scuola diderotiana degli *encyclopédistes*, come abbiamo detto, si fece promotrice della riabilitazione delle *passions fortes*, essa fu avversa a quella *mollesse* dello spirito sentimentale in seno alla *sensibilité* o, perlomeno, non le tributò quel valore assoluto che, al contrario, l'autore del *Contrat social* ha sempre messo in risalto soprattutto nelle opere autobiografiche della maturità. Come fa notare Gerhard Sauder, infatti, per i materialisti francesi quali Helvétius, La Mettrie e d'Holbach, «la sensibilité est [...] réduite à une composante physique, et les sentiments humains à de simples phénomènes biologiques et médicaux», mentre in Rousseau, continua, «le concept de sensibilité, poussé à l'extrême, est problématisé: c'est elle qui rend possible le sentiment de l'existence même¹⁷³».

per la fragile e sottile glassa che ricopriva la Francia», cfr. R. Darnton, *La storia sociale delle idee*, in Id., *Il bacio di Lamourette*, Milano, Adelphi, 1994, p. 250.

¹⁷¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 323.

¹⁷² J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Librairie Plon, 1957, pp. 261 e 268. Il corsivo è nostro.

¹⁷³ G. Sauder, *Sensibilité*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 1133. A scanso di equivoci, ricordiamo sin da subito che la parola sensibilità ha avuto sin dalle sue origini dei significati ben differenti non solo tra nazione e

La seconda considerazione è di Michel Delon:

Rousseau tient à signer tout ce qu'il publie, il en revendique et en assume la responsabilité. [...] Diderot n'a cessé de se mettre en scène dans des dialogues, sans se confondre avec ce personnage qui se nomme tantôt Diderot, tantôt Moi. [...] Jean-Jacques Rousseau se dénuë et se montre tel qu'en lui-même il se dit prêt à paraître devant un Juge suprême. Diderot se démultiplie en images de lui-même. [...] À Rousseau, obsédé par l'identité et la vertu, Diderot répond implicitement en dénonçant les illusions de cette illusion que serait l'individu moral. La transparence n'est pas la sincérité, elle ne sépare jamais la vérité personnelle du monde qui nous entoure, et nous détermine, d'une géométrie de relations et de rapports. [...] Rousseau est tendu vers la quête d'une identité, Diderot accepte la dispersion dans la multiplicité de ses dialogues avec les autres¹⁷⁴.

Le due citazioni ci pongono di fronte a due facce della stessa problematica: in Starobinski, l'interpretazione della sensibilità, per Rousseau superiore alla giusta misura della riflessione filosofica, e, in Delon, la soggettivazione dell'esperienza. La trincea filosofica che divide Diderot e Rousseau su questi punti non solo testimonia le divergenze umane dei due pensatori, ma mette in risalto un modo di concepire l'entusiasmo considerevolmente differente.

Tutto parte dal rapporto dell'Io con il mondo. L'orizzonte gnoseologico di Rousseau è ben lontano dall'*aurea mediocritas* di Diderot. Come abbiamo detto, in quest'ultimo, infatti, le *passions fortes* si inseriscono in un processo di mediazione per il quale le sensazioni provenienti dall'esterno vengono assimilate dal buon senso per poi essere processate e reintegrate dalla ragione in un rapporto col mondo equilibrato, cosciente della sua funzione illuminata di promozione culturale. L'Io sente cioè la necessità di rapportarsi criticamente con la realtà: proprio su questo punto si attua lo scarto tra *passion simple* e *passion forte*:

Cette expérience de soi donne à l'homme une conscience de la relativité des sens et de la nécessité d'un contrôle critique par le toucher; il peut alors exercer la même vérification sur les objets extérieurs. La progression dans la maîtrise de soi et du monde s'accompagne d'un raffinement de ce rapport¹⁷⁵.

Diderot, insomma, respinge il sentimentalismo totalizzante per il quale il mondo sarebbe appannaggio della sola rappresentazione soggettiva dei sentimenti. In Rousseau assistiamo, al contrario, a una radicalizzazione dell'afflato entusiastico, un entusiasmo della sensibilità che non

nazione, ma anche tra i diversi autori. Non bisogna confondere quindi la *sensibility* di Shaftesbury, Butler, Hutcheson – presso i quali era connotata da un rigoroso senso morale ed etico – con la *Empfindsamkeit* tedesca, né tantomeno con la *sensibilité* francese. La polisemia dei termini *passion* et *sensibilité* rischia di trarre in inganno il lettore. Precisiamo dunque che, per noi, la *passion forte* si distingue dalla *sensibilité* proprio per il suo carattere più spiccatamente intellettuale e di mediazione, in aperta opposizione alla materialità e all'immediatezza del sentimentalismo afferente alla *sensibilité*, concepita qui non solo nella sua valenza materialista, ma soprattutto come il rapporto diretto tra anima, corpo ed esperienza.

¹⁷⁴ M. Delon, *Préface*, in Diderot, *Œuvres philosophiques*, cit., pp. XIV-XV.

¹⁷⁵ M. Delon, *L'éveil de l'âme sensible*, in A. Corbin (a cura di), *Histoire des émotions. 2. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 21.

si discosta tanto da quel fanatismo irrazionale da sempre condannato dalla generazione dei *philosophes*. L'istinto rousseauiano niente ha a che vedere con l'istinto umanista di Diderot, tanto che adesso la sensibilità assume le tinte di un cocente sentimentalismo emotivo che, come abbiamo detto, sarà la marca distintiva degli scritti autobiografici di Rousseau. Come ratifica giustamente Delon, infatti, «le ton sentimental est la revendication d'un droit à parler de soi¹⁷⁶».

Alle *rêveries* di Jean-Jacques Rousseau si attagliano perfettamente le definizioni di entusiasmo date da Locke, da Voltaire e, in generale, dagli illuministi più moderati che abbiamo precedentemente citato e, non di meno – ma lì con uno spirito tutt'altro che polemico – da Sophie de Grouchy Condorcet quando nel 1798 avrebbe scritto:

L'enthousiasme vient de la faculté qu'a plus ou moins notre âme de se représenter à la fois, et d'une manière en quelque sorte indéterminée, tous les plaisirs ou toutes les peines qui peuvent résulter pour nous d'une certaine situation, ou de l'existence d'une certaine personne et de nos rapports avec elle. Cette représentation réunit sur un seul instant ce qui, dans la réalité, doit occuper des mois, des années et quelquefois une vie entière. Ainsi, l'enthousiasme envisage son objet avec une sorte d'exagération¹⁷⁷.

E sembra proprio questo il ritratto di Rousseau che emerge dalle *Confessions*, dai *Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques* e dalle *Rêveries du promeneur solitaire*, «un uomo senza riposo, schiavo di un'immaginazione perennemente agitata da mille fantasticherie, che s'infiama e si scoraggia, desidera e teme, anela e aborrisce senza tregua, insegue con tenacia i sogni e ignora i fatti più evidenti¹⁷⁸». Sin dalle prime pagine delle *Confessions*, l'estremo soggettivismo dell'autore è legato a quell'entusiasmo degenerato nel fanatismo immaginifico, alla *sensibilité-sentimentalité* che Diderot condannava – si ricorderà il *Paradoxe sur le comédien*¹⁷⁹ – considerandola come una tendenza alle *passions faibles*, cioè alle passioni non fondate su idee morali, passioni inconsistenti e dannose, proprie degli animi deboli e prigionieri. Rousseau oppone a questa moderazione gli slanci del suo «cœur sensible», capace di una comprensione delle passioni anteriore alla conoscenza delle idee, una coscienza, insomma, pre-razionale. L'entusiasmo di Rousseau è impeto, estremo soggettivismo, e le fantasie da esso prodotte sono forse la realtà più autentica:

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ M.A. Bernier, D. Dawson (a cura di), *Les «Lettre sur la sympathie» (1798) de Sophie de Grouchy: philosophie morale et réforme sociale*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 49.

¹⁷⁸ S. Parigi, *La critica all'entusiasmo nel Settecento*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷⁹ «C'est l'extrême sensibilité qui fait les acteurs médiocres; c'est la sensibilité médiocre qui fait la multitude des mauvais acteurs; et c'est le manque absolu de sensibilité qui prépare les acteurs sublimes», cfr. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, in Id., *Oeuvres Complètes. Paradoxe sur le comédien. Critique III*, cit., p. 57. In Diderot, insomma, «qualsiasi artista, per essere definito tale, ha bisogno di guardare con distacco la propria opera e la propria azione; l'artista deve essere prima di tutto 'padrone di sé' e in qualche modo insensibile rispetto a quello che produce. La sensibilità non è e non deve essere la qualità di un grande genio: non è il cuore, ma la sua testa che fa ogni cosa», cfr. A. Bettini, S. Parigi, *Introduzione*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 27.

En peu de temps j'acquis [...] non seulement une extrême facilité à lire et à m'entendre, mais une intelligence unique à mon âge sur les passions. Je n'avais aucune idée des choses, que tous les sentiments m'étaient déjà connus. Je n'avais rien conçu, j'avais tout senti. Ces émotions confuses, que j'éprouvai coup sur coup, n'altéraient point la raison que je n'avais pas encore; mais elles m'en formèrent une d'une autre trempe, et me donnèrent de la vie humaine des notions bizarres et romanesques, dont l'expérience et la réflexion n'ont jamais bien pu me guérir¹⁸⁰.

E ancora, nel secondo dialogo di *Rousseau juge de Jean Jacques*, il filosofo attacca i detrattori della *sensibilité* tracciando i motivi più felici del sentimentalismo umano:

J'ai souvent ouï reprocher à J. J., comme vous venez de faire, un excès de sensibilité, et tirer de là l'évidente conséquence qu'il étoit un monstre. C'est surtout le but d'un nouveau livre Anglois intitulé *Recherches sur l'ame*, où [...] l'on établit en principe que la sensibilité dans l'homme [...] est la seule cause de ses vices et de ses crimes. [...] La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoiqu'anime, qui ne sentiroit rien, n'agiroit point: car où seroit pour lui le motif d'agir? Dieu lui-même est sensible puisqu'il agit¹⁸¹.

Ora, nelle righe successive del dialogo emerge una distinzione che necessita una riflessione approfondita. Rousseau individua due tipologie di sensibilità, una sensibilità *física e organica*, passiva, e una sensibilità *morale*, attiva:

Tous les hommes sont donc sensibles, et peut être au même degré, mais non pas de la même manière. Il y a une *sensibilité physique et organique*, qui, purement passive, paroît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre *sensibilité que j'appelle active et morale* qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. [...] Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et, selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses pôles. *L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit. De la première naissent toutes les passions aimantes et douces, de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles*¹⁸².

Rousseau pare qui riaffermare quella distinzione già avanzata da Diderot e Shaftesbury riguardo la differenza tra la predisposizione egotica-privata e quella socializzante dell'individuo¹⁸³. Ma, se

¹⁸⁰ Rousseau, *Les Confessions*, in Id., *Œuvres complètes. I. Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 8.

¹⁸¹ Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jacques*, in Id., *Œuvres complètes. I. Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, cit., pp. 804-805.

¹⁸² Ivi, p. 805. Il corsivo è nostro.

¹⁸³ L'amicizia tra Diderot e Rousseau è cosa nota. «Although Rousseau and Diderot were eventually to be estranged from each other, in the year 1744 their friendship was at its height. During a part of this time, Diderot, Rousseau, and Condillac dined with each other weekly at the *Panier fleuri*. Diderot must have enjoyed himself immensely at these meetings, for Rousseau wrote of him later: "Il falloit que ces petits diners hebdomadaires plussent extrêmement à Diderot, car lui qui manquoit presque à tous ses rendez-vous ne manqua jamais à aucun de ceux-là" (Cfr. Rousseau, *Confessions*, cit., p. 347)». Inoltre, sappiamo per certo che Diderot donò al suo amico una copia della sua traduzione di Shaftesbury: «although many of the ideas of Shaftesbury must have been communicated to

nei due deisti la contraddizione tra queste spinte naturali veniva affinata e risolta attraverso l'educazione, lo studio e il *common sense* – insomma, grazie a quell'entusiasmo filosofico che avrebbe costituito la base di partenza del programma pedagogico per una nuova società illuminata –, in Rousseau tale riformismo intellettuale, leggiamo, perde tutto il suo valore e, anzi, arriva a convertirsi in un modello culturale da negare. L'autore delle *Confessions* rigetta, infatti, ogni mediazione filosofica tra intellettuali e 'uomo comune', poiché in tale gerarchia si anniderebbe la spora della diseguaglianza tra gli uomini: la civilizzazione delle lettere pervertirebbe la sostanziale bontà di natura dell'uomo, il suo connaturato entusiasmo. È un argomento scottante che il filosofo ginevrino ha affrontato e rivendicato più volte nel corso della sua vita e che fu la causa determinante al suo isolamento rispetto ai *milieux* intellettuali della sua epoca. Volendo risalire alle origini della sua produzione letteraria, si ricorderà infatti come già nel suo primo *Discours sur les sciences et les arts* del 1750 Rousseau predicasse il ritorno a uno stadio originario in cui la semplicità e la virtù dell'uomo non erano ancora state corrotte dal progresso delle idee:

Qu'il seroit doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure étoit toujours l'image des dispositions du cœur. [...] Avant que l'Art eut façonné non manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, non mœurs étoient rustiques, mais naturelles. [...] La nature humaine, au fond, n'étoit pas meilleure; mais les hommes trouvoient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnoit bien des vices¹⁸⁴.

Le tesi qui esposte erano in evidente conflitto con la visione del mondo dei circoli illuministi dell'epoca che, abbiamo più volte rimarcato, riconoscevano al progresso scientifico e culturale un ruolo determinante nel miglioramento della futura condizione umana, finalmente libera dalla superstizione e dallo stato di minorità. La critica anti-intellettuale di Rousseau è qui intimamente legata alla critica della civiltà politica del suo tempo: secondo il filosofo, infatti, le scienze e le arti non hanno fatto altro che corrompere i costumi e camuffato il giogo dei tiranni occupando gli uomini in futilità e facendo loro dimenticare questo loro stato servile:

Rousseau verbally, we do know that Diderot actually presented Rousseau with a copy of his translation of Shaftesbury's most systematic treatise, the *Inquiry concerning virtue*, for Rousseau himself had written in the book, "Ce livre m'a été donné par l'auteur le 16 de mars 1745" (Cfr. M. Reichenburg, *Essai sur les lectures de Rousseau*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1932, p. 69). In this book Diderot gave to Rousseau and to his contemporaries the basis and perhaps the most important aspect of Shaftesbury's thinking, his deism, which he and his followers had advanced as an alternative to organized Christianity», cfr. D.B. Schlegel, *Diderot as the transmitter of Shaftesbury's romanticism*, cit., pp. 1459 e 1468. Benché «the English lord is never mentioned by Rousseau in any of his major works», la Schlegel ci ha fornito un interessante studio contrastivo che mette in luce i punti di contatto tra i due filosofi. Cfr. D.B. Schlegel, *Shaftesbury and the french deists*, cit., pp. 99-108.

¹⁸⁴ Rousseau, *Discours «Sur les sciences et les arts»*, in Id., *Œuvres complètes. III. Du Contract social. Écrits politiques*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp. 7-8.

Les sciences, les lettres et les arts étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont les hommes sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés¹⁸⁵.

Il divario tra i detentori del sapere – i circoli dei *philosophes* che lo avrebbero da lì a poco abbandonato a una vita di erranza e solitudine – e l'uomo comune sarebbe dunque il tratto più critico della disuguaglianza dell'uomo. Nondimeno, nel successivo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* del 1755 vengono confermate tali opinioni. Come si sa, in esso Rousseau riconduce l'origine di tutti i mali dell'uomo non tanto alla natura dell'uomo stesso (considerata intrinsecamente buona), quanto al momento in cui esso si è associato ai suoi simili nell'istituzione della società e dei circoli dell'oligarchia intellettuale-politica. L'uomo contemporaneo avrebbe cioè dimenticato l'*amour de soi-même* – ovvero la sua capacità di elevarsi per mezzo della pietà verso l'altro – abdicando all'*amour propre* – per il quale l'uomo non godrebbe tanto del proprio unico bene (egoismo passivo), ma del fatto di stare meglio degli altri (egoismo attivo). In questo scarto egoistico risiederebbe dunque l'iniquità economica, culturale e sociale degli uomini. L'idea di progresso e del continuo confronto filosofico-intellettuale promosso dall'Illuminismo celerebbe dunque la volontà di sopraffazione dell'uno sul prossimo.

Nella battaglia intrapresa da Rousseau contro il sistema socio-politico si riflette la sua presa di coscienza della repressione di quella spinta naturale dell'uomo che legittima la sua stessa esistenza: l'entusiasmo. Per il filosofo, infatti, l'autonomia del soggetto e la capacità interpretativa dei suoi sentimenti stanno alla base della vita stessa. Nell'*Émile* del 1762 la rivendicazione della predominanza di questo tipo di entusiasmo, diremo, vitalistico raggiunge toni parossistici. In particolare nel libro quarto, l'autore tesse le lodi del fanatismo, riconducendo i suoi principi psicologici all'essenza dell'Io contro le castranti sovrastrutture dell'intelletto:

Ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus; au lieu que l'irréligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain, car ce que les intérêts particulier ont de commun est si peu de chose qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé¹⁸⁶.

Il complesso sistema pedagogico elaborato qui da Rousseau si pone quindi come obiettivo di riabilitare l'entusiasmo originario dell'uomo, «cette passion si grande et forte qui élève le cœur»

¹⁸⁵ Ivi, p. 7.

¹⁸⁶ Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in Id., *Œuvres complètes. IV. Émile. Éducation-Morale-Botanique*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, pp. 632-633.

e che trova come principale nemico «l'esprit raisonneur et philosophique» dell'ateismo filosofico.

Se ci si fermasse a questa cruda considerazione, sarebbe lecito pensare l'entusiasta rousseauiano come un uomo dall'esacerbante individualismo, relegato nella sua congenita contraddizione. In effetti, a leggere molti passi degli scritti del filosofo di Ginevra, sembra che la contraddizione tra il Sé e l'Altro, benché indispensabile alla salvaguardia dell'Io, sia irrisolvibile già dalle sue premesse. L'entusiasta-fanatico-Rousseau vivrebbe insomma in costante contraddizione con sé stesso, oscillando perennemente tra gli estremi opposti:

Deux choses presque inaliabiles s'unissent en moi sans que j'en puisse concevoir la manière: un tempérament très ardent, des passions vives, impétueuses, et des idées lentes à naître, embarrassées, et qui ne se présentent jamais qu'après coup. On dirait que mon cœur et mon esprit n'appartiennent pas au même individu¹⁸⁷.

Per comprendere al meglio la visionarietà del pensiero di Rousseau e per non cadere nella trappola di una banalizzante democratizzazione del fanatismo irrazionale e individualista è obbligatorio ricondurre tali principi alla sua filosofia politica. La radicalizzazione dell'entusiasmo individualista trova la sua controparte – e il suo compimento dialettico – in un senso di comunità e di collettivismo ben distante dal moderatismo di rappresentanza monarchico-costituzionale dei modelli sociali dell'Illuminismo maturo di quegli anni. Ma vediamo in che modo.

Come afferma l'autore nel suo *Émile*, questa educazione anti-intellettuale allo stato naturale dell'uomo servirebbe «à mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus¹⁸⁸». Nel piano ideologico di Rousseau, le virtù qui esposte sarebbero quelle dell'impegno civico che caratterizzavano l'*ethos* della Repubblica romana:

Dépassant les médiocres intérêts particuliers, excédant la frontière entre l'être et le paraître, le fanatique valorisé par Rousseau n'a rien d'un apôtre de la théocratie. Paradoxalement, son fanatisme est tolérant. Il rejoint l'engagement civique des vertueux Romains, des patriotes Brutus et Caton¹⁸⁹.

Si ricorderà come, nella Repubblica romana, le virtù personali dell'individuo fossero quelle qualità morali che ogni cittadino era tenuto a coltivare in modo da formare un insieme comune con le virtù pubbliche¹⁹⁰. Ebbene, Rousseau nel suo *Contrat social* – opera pubblicata, non a caso,

¹⁸⁷ Id., *Confessions*, cit., p. 113.

¹⁸⁸ Id., *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 633.

¹⁸⁹ P. Graille, *Fanatisme*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 522.

¹⁹⁰ Le virtù personali, nell'ordine: *auctoritas, comitas, clementia, dignitas, firmitas, frugalitas, gravitas, honestas, humanitas, industria, pietas, prudentia, salubritas, severitas, veritas*. Le virtù pubbliche: *abundantia, aequitas, bonus eventus, clementia, concordia, felicitas, fides, fortuna, genius, hilaritas, iustitia, laetitia, liberalitas, libertas, nobilitas, ops, patientia, pax, pietas, providentia, pudicitia, salus, securitas, spes, uberitas, virtus*.

nello stesso anno dell'*Émile* – cerca di estendere la rivendicazione della sensibilità del soggetto al campo politico, esattamente sull'esempio del sistema morale del repubblicanesimo romano. In Rousseau, «tout tient radicalement à la politique, alors le *moi* lui-même n'y échappe pas¹⁹¹». Nel *Contrat* risiederebbe quindi il tentativo di individuare nella politica il mezzo più congeniale alla soddisfazione delle istanze dell'individuo che abita un mondo definitivamente depravato dal progresso della civilizzazione. L'età dell'oro dello stato di natura è un paradiso perduto, Rousseau ne è cosciente. Proprio per questo, l'entusiasmo dell'uomo libero pre-sociale dovrà essere recuperato e reintegrato in un rinnovato slancio esistenziale; tale nuova forma di entusiasmo in Rousseau viene esplicitata attraverso i concetti di *aliénation* e *volonté générale*.

Nella sua più importante opera politica Rousseau cerca di risolvere in termini tecnici e politici il problema della pertinenza di un ritorno allo stato di natura già argomentato nel *Discours* del 1755. Ora, se nel discorso tale stato di natura veniva presentato come una semplice finzione filosofica, un'ipotesi puramente euristica che presupponeva l'esistenza di uno stato ideale ottenuto per astrazione, nel *Contrat* la volontà dell'autore è quella di fornire un programma pratico alla sua riflessione. Procedendo per sottrazione, Rousseau arriva a teorizzare che un'organizzazione sociale giusta dovrebbe basarsi su un patto che possa garantire l'eguaglianza e la libertà tra tutti i cittadini. Attraverso questo patto sociale, ogni uomo rinuncerebbe così alla sua libertà naturale per acquisire un nuovo tipo di libertà, la libertà civile. In altri termini, la *sensibilité passive* deve cedere il passo alla *sensibilité active*. In cosa consiste questa libertà civile e, soprattutto, su quale base umana poggerebbe tale contratto?

Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. [...] On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹⁹².

È qui che viene introdotto dal filosofo il concetto di *aliénation*, ovvero la rinuncia di ogni individuo ai suoi diritti particolari e di forza al fine di ottenere la parità di diritti e doveri che la nuova società sarà tenuta a preservare. La legittimità di questo patto si fonda su una sottomissione da parte degli individui alle stesse leggi oggettive e *super partes* come lo erano le leggi della natura, salvo che adesso l'autorità statale impedirà il dominio di un uomo sull'altro,

¹⁹¹ G. Mairet, *L'invention du «moi politique»*, in Rousseau, *Écrits politiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 7.

¹⁹² Rousseau, *Du contrat social*, in Id., *Œuvres complètes. III. Du Contract social. Écrits politiques*, cit., pp. 364-365.

dominio di forza, dominio di beni. La libertà civile trascende la libertà individuale e l'*amour propre*; lo stato l'individuo:

Les clauses [del patto sociale] se réduisent toutes à une seule: l'*aliénation* totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres¹⁹³.

Proprio per preservare questa condizione di equilibrio, Rousseau nega che sia possibile alcuna rappresentanza sulle questioni di interesse generale come, ad esempio, le leggi dello Stato. In virtù di questo principio basilare il popolo diventerebbe allora il sovrano di se stesso, esprimendo tramite il potere legislativo una comunanza di istanze ed obiettivi che il filosofo chiama *volonté générale*:

Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. [...] J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose¹⁹⁴.

Ecco dunque che, esattamente nell'atto legislativo popolare, si attua quello spostamento politico dalla rappresentanza alla partecipazione diretta del *citoyen* alle questioni dello stato. La volontà generale espressa da Rousseau incarna un nuovo entusiasmo che, se come in Diderot e Shaftesbury rappresenta un'aspirazione umana e comunitaria al naturale equilibrio tra *social affections* e *private affections*, adesso si discosta da loro per questa intrinseca spinta democratizzante e totalizzante; dall'*entusiasmo filosofico* del sapere siamo passati a un *entusiasmo collettivo* che trova la sua ispirazione non più nelle sfere alte del sapere 'civilizzato', bensì nella rivendicazione del diritto naturale dell'uomo ad essere se stesso in mezzo alla moltitudine. La *volonté générale* del *Contrat social* si fonda sul concetto di individuo non individualista, individuo spinto dal proprio *amour de soi* non egoista. Come appunta Delon, quella del contratto rousseauiano è una via di educazione civile che, contrariamente alla pedagogia 'correttiva' degli illuministi dell'*Encyclopédie*, fonda i suoi principi sulla negazione di ogni modello sociale esistente: «ces 'éducations négatives' écartaient toutes les erreurs des modèles sociaux existants pour réinventer une société sur de nouvelles bases, conformes à l'ordre naturel¹⁹⁵».

¹⁹³ Ivi, p. 360.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 379-380.

¹⁹⁵ M. Delon, *L'éveil de l'âme sensible*, cit., p. 23. Per un'approfondita definizione di *éducation négative*, cfr. C. Martin, «Éducatives négatives». *Fictions d'expérimentations pédagogiques au dix-huitième siècle*, Paris, Garnier, 2010.

I due modelli di entusiasmo che abbiamo presentato differiscono tra loro più nella sostanza che nella superficie. Ambedue registrano infatti la condivisa presa di coscienza – comune alla maggior parte dei filosofi più progressisti del Settecento francese – di una urgente necessità di ristabilire un ordine morale e sociale all'interno dello spazio politico della società di *ancien régime*, ma le divergenze concettuali che la nostra comparazione mette in risalto risultano quanto meno problematiche per i successivi sviluppi della società europea. Tale comunanza di idee è messa bene in risalto da Israel quando afferma quanto segue:

Rousseau e i philosophes radicali erano in disaccordo su molte cose, ma c'erano due dottrine politiche basilari sulle quali si incontravano: primo, l'intera struttura istituzionale della società contemporanea era corrotta, riprovevole e dispotica, e aveva necessità di essere cambiata; secondo, trasformare integralmente l'intera architettura di leggi, istituzioni e politica ha la capacità di rendere gli uomini migliori e più felici. Concordavano anche sulla necessità di una rivoluzione formativa che cambiasse il modo in cui gli uomini pensano quale elemento essenziale della rivoluzione politica che sognavano. Ma i *philosophes* radicali erano molto più insistenti di Rousseau sulla necessità di una rivoluzione formativa che trasformasse integralmente le idee morali e religiose delle persone e togliesse forza al potere dell'autorità religiosa. Lo reputavano necessario in vista di un vero repubblicanesimo democratico. Erano anche più insistenti di Rousseau sulla necessità di una rivoluzione politica che progettasse e operasse un cambiamento morale¹⁹⁶.

Sebbene l'impostazione critica dello storico sia corretta e ampiamente argomentata attraverso tesi e testimonianze, ci troviamo tuttavia in totale disaccordo nelle sue conclusioni. Alla fine del suo studio, egli chiosa con l'affermare che la vera Rivoluzione francese l'avrebbero preparata unicamente proprio quei *radicaux* tanto avversi a Rousseau. Ora, è vero che i radicali influenzarono le sfere alte dell'intelligenza politica francese dell'epoca più di quanto fece il filosofo di Ginevra, è vero che essi spianarono la strada ai partiti politici democratici e repubblicani dell'epoca rivoluzionaria, è vero che fornirono solide basi teoriche a quei valori di rappresentanza legislativa e tolleranza religiosa che avrebbero formato le coscienze politiche delle società moderne. Ma, ci domandiamo, fu questa, la loro, la “vera e unica” Rivoluzione? Possiamo ricondurre la Rivoluzione francese a un mero evento politico e sociale? La risposta è negativa se cerchiamo di afferrare certe implicazioni mentali e, azzardiamo, metafisiche che la filosofia rousseauiana implica. Abbiamo visto che il programma rousseauiano incarnerebbe una spinta egualitaria senza precedenti ma che, proprio per la sua impostazione estremamente entusiastica e passionale, corre il rischio di maturare in un grave paradosso. È su questo

¹⁹⁶ J. Israel, *La Rivoluzione francese*, pp. 787-789.

paradosso, crediamo, che si gioca la partita delle società moderne post-rivoluzionarie. Se è vero che Rousseau anticipa e disvela gli elementi spiccatamente proto-romantici di Shaftesbury, è altrettanto vero che egli ne mette in risalto anche gli aspetti più pericolosi e inquietanti. Scrive la Schlegel nel suo studio sul deismo francese:

With Rousseau the influence of Shaftesbury stretched across the century and implanted in the minds of the common people a humanitarianism which led to revolution, and emotionalism which became sentimentality, and an individualism which grew into an overweening personal and national egoism¹⁹⁷.

In Rousseau, il fatto politico cammina pericolosamente sul filo di un precario equilibrio tra istanze individuali e partecipazione civile, equilibrio che verrebbe immediatamente a mancare nel caso in cui anche un solo elemento della comunità alzasse la voce più di altri, rivendicando per i più svariati motivi un diritto *maggiore* alla parola che sconvolgerebbe quindi il patto necessario alla sua sopravvivenza civile. Le ipotesi rousseauiane di una simile assimilazione politica sarebbero, insomma, imprevedibili nei loro sviluppi. Questo entusiasmo della collettività che spira tra la moltitudine ha sicuramente una portata ideale più potente e comunicativa rispetto al moderatismo filosofico, ma rischia più facilmente di sovvertirsi in una sfrenata corsa all'autodeterminazione. È proprio questo argomento limite che vale la pena essere dibattuto. Soprattutto la ricezione della filosofia di Rousseau da parte degli *osservatori esterni* sarà il sismografo nel quale sarà possibile registrare questa alternanza tra un ideale comunitario e una retorica dell'eccesso individualista e di fazione. In questo senso la Germania e, più in particolare, il caso Adam Lux ci serviranno a illustrare le aporie che questo immaginario della democrazia diretta e popolare promosso da Rousseau porta in grembo.

¹⁹⁷ D.B. Schlegel, *Shaftesbury and the french deists*, cit., p. 99.

IV

L'*Enthusiasmus* di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della *Aufklärung*

Analogamente alla Francia del primo Settecento, anche la Germania ha sviluppato un discorso articolato e cangiante intorno all'entusiasmo¹⁹⁸. A differenza del più ristretto contesto francese, però, qui il dibattito è andato a delinarsi su delle direttive più complesse e ramificate, sintomo questo della maggiore eterogeneità del milieu filosofico tedesco¹⁹⁹. Si sa infatti che la caratteristica della *Aufklärung* fu proprio la sua peculiare frammentarietà, diremo, provinciale, non legata cioè a un preciso centro di potere avanguardistico come poteva essere Parigi in quegli anni: i lumi tedeschi si svilupparono in maniera pulviscolare nelle molte città mercantili e, soprattutto, universitarie dei numerosi stati, regni ed elettorati dell'Impero. Infatti, perlomeno fino agli anni 80 del secolo – gli anni della consacrazione di Kant nel panorama filosofico europeo – ciò che mancò alla Germania fu esattamente una coscienza precisa dell'Illuminismo, un'identificazione culturale che permettesse cioè di riconoscersi in una dottrina precisa, in una missione comune. In un interessante saggio sul passaggio della coscienza filosofica tedesca da Leibniz a Kant, Giorgio Tonelli ci fornisce un affresco quanto mai esaustivo della *Aufklärung*:

I filosofi del XVIII secolo, divisi com'erano tra opposte scuole, non avevano ancora concepito l'idea di appartenere ad un'epoca dotata nel suo complesso di una propria peculiare fisionomia, né avevano compreso di presentare essi stessi alcuni tratti comuni predominanti al di là delle loro particolari posizioni; essi consideravano se stessi o wolffiani, o pietisti, etc., e questo solo possedeva, ai loro occhi, un senso. Fu più tardi che forza minacciose misero in allarme le diverse scuole filosofiche, risvegliando in esse un generale sentimento di solidarietà. Fuori dalla Prussia, era andata maturando la mentalità dello *Sturm und Drang*, con il suo tipico atteggiamento [...] politicamente sovversivo, e ciò costituiva una seria minaccia per gli apostoli del razionalismo. Dall'altro lato, i governi tedeschi,

¹⁹⁸ Per il seguente capitolo, oltre che dei tradizionali strumenti già citati, ci siamo serviti anche del celebre vocabolario dei fratelli Grimm (voci *Begeisterung* e *Schwärmerei*). Cfr. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, München, DTV, 33 voll., 1984.

¹⁹⁹ Uscito stremato dalla Guerra dei trent'anni (1618-1648), l'Impero si mostra quanto mai frammentato sotto diversi punti di vista. A livello territoriale, le frontiere tra gli stati si consolidano e le particolarità regionali diventano man mano sempre più marcate rispetto alle altre. Di conseguenza, anche i centri culturali si differenziano, spesso senza intrattenere alcun contatto tra di loro.

preoccupati per le nuove tendenze, minacciavano una generale restrizione di quella relativa libertà di pensiero di cui i filosofi del XVIII secolo avevano goduto per diversi decenni. In certi ambienti, inoltre, soprattutto in alcune società segrete come i Rosacroce, stava montando un'ondata di ortodossia reazionaria tinta di misticismo, e anche questo costituiva un pericolo assai concreto, come venne poi dimostrato dagli sviluppi politici in Prussia successivi alla morte di Federico il Grande²⁰⁰.

Da un punto di vista sociologico, è rilevante sottolineare il fatto che, contrariamente alla Francia rurale e popolare, in cui comunque la seppur minima scolarità garantiva un livello soddisfacente di alfabetismo²⁰¹, nei primi decenni del Settecento il numero di lettori tedeschi al di fuori della cerchia intellettuale era esiguo. Scrive Gerhard Sauder:

En dehors de la République des Lettres le public de la fin du XVIIe siècle et des premières décennies du XVIIIe siècle lit surtout des ouvrages d'édification – quand il lit. Au tournant du siècle, nombre de fonctionnaires de l'État ne savent toujours pas lire. En 1740 encore, sur le 72 % de titres allemands (contre 28 % de titres latins), 19 % sont des livres d'édification contre seulement 6 % pour les belles-lettres²⁰².

Sono dati sintomatici, soprattutto se inseriti nella prospettiva pedagogica e rivoluzionaria che tratteremo in seguito; per ora ci bastano a fotografare una situazione sociale e culturale che si protrarrà per tutto il XVIII secolo.

Per non cadere dunque in una ridondanza storiografica fine a se stessa, nel trattare l'entusiasmo tedesco cercheremo di concentrarci più sulla tesi dottorale discussa da Adam Lux nel 1784 e sui suoi rapporti trasversali con la teoresi di alcuni dei molti pensatori tedeschi, francese e inglesi che hanno dedicato parte della loro produzione alla tematica. Restringendo il campo alla Germania, Wieland, Thomasius e il Kant pre-critico²⁰³ in particolare ci serviranno da strumenti per comprendere meglio fino a che punto e, soprattutto, se il loro pensiero sia penetrato nella coscienza del giacobino di Magonza. A tal proposito, lo studio della dissertazione

²⁰⁰ G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi, 1987, p. 29.

²⁰¹ Gli strumenti ermeneutici della storia sociale delle idee ci permettono di confermare tali affermazioni. In questo senso, studi fondamentali sono quelli condotti dalla rivista «*Livre et Société*», «*Annales*» e da Daniel Mornet e i suoi allievi. Cfr. D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1933; R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Stock, 1964; G. Bollème, *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles: Essai d'histoire sociale*, Paris-La Haye, Mouton, 1969. Più tardi, Daniel Roche, Roger Chartier e Robert Darnton avrebbe sviluppato ulteriormente il discorso. Cfr. R. Chartier, *L'Éducation en France du XVII au XVIIIe siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976; D. Roche, *Le Siècle des Lumières en province: académies et académiciens provinciaux, 1689-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978; R. Darnton, *Bobème littéraire et Révolution*, Paris, Gallimard, 2010.

²⁰² G. Sauder, *Allemagne*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 60.

²⁰³ Il nostro studio della tesi di Adam Lux si baserà sulle supposte influenze anteriori alla sua pubblicazione del 1784. Per forza di cose, dunque, la fase critica del filosofo di Königsberg non rientrerà nella nostra argomentazione. Il *corpus* della critica kantiana, infatti, venne pubblicato tra il 1781 e il 1790, anno della pubblicazione della *Kritik der Urteilskraft*, atto conclusivo della sua “rivoluzione copernicana”.

di Adam Lux ci sarà utile per due motivi in particolare: da una parte, essa, in quanto opera prima del futuro giacobino tedesco, ci servirà da base teorica per comprendere meglio le successive vicende biografiche del suo autore all'interno del contesto culturale e sociale del *Kurmainz* (l'Elettorado di Magonza) prima e della Repubblica di Magonza e di Parigi dopo; dall'altra, in una prospettiva di ricezione che verrà meglio giustificata nella prossima parte, ci permetterà di individuare certi supposti transfert culturali in linea con la teoresi sull'entusiasmo dell'epoca. In prima analisi, dunque, partiremo da una ricognizione testuale al fine di preparare il campo a un esauriente discorso critico su questi punti.

La lista degli studenti dell'antica Università di Magonza – il *Verzeichnis der Studierenden der alten Universität Mainz*²⁰⁴ – riporta in maniera molto stringata l'iter universitario di Adam Lux. In essa leggiamo che, nato il 27 dicembre 1765 a Obernburg, nell'elettorado di Magonza, da una famiglia di poveri contadini – come si evince dai registri universitari, fu infatti iscritto con l'appellativo di *pauper* – il futuro giacobino conseguì il baccalaureato in filosofia il 24 settembre 1783 e discusse la sua tesi in filosofia il 9 settembre dell'anno successivo²⁰⁵ per ottenere, infine, il titolo di *magister philosophiae* il 22 settembre dello stesso anno. È solo il 19 novembre 1784 che Adam Lux divenne *Doktor* di filosofia grazie alla *dissertatio inauguralis Enthusiasmus*, discussa davanti a una commissione preseduta dal professore Christian Appel. Come riporta lo storico Arthur Chuquet – forse il solo ad aver studiato approfonditamente, all'inizio del secolo scorso, la biografia di Lux –, la discussione fu un grande successo. Leggiamo inoltre che il plauso fu

²⁰⁴ Cfr. J. Benzing, A. Gerlich (a cura di), *Verzeichnis der Studierenden der alten Universität Mainz*, Wiesbaden, Steiner, 4, 1981, p. 541. Come noi, gli autori hanno consultato i seguenti documenti negli archivi di Darmstadt e Magonza: *Rationarum Rectorale Universitatis Moguntinae*, II, 1767-1784, Darmstadt, Staatsarchiv, 356; *Rationarum Facultatis Philosophicae 1688-1797*, Mainz, Stadtarchiv, Abt. 18, Nr. 170, 312r, 315v; *Protocollum Facultatis Philosophicae Moguntinae 1756-1798*, Mainz, Stadtarchiv, pp. 105-107; *Konvolut 1-26*, Darmstadt, Staatsarchiv, VI, 1/6,4 Fo.11r e VI,1/26,2 Fo.488r. Inoltre, per una sommaria biografia di Adam Lux cfr. E. Leser, *Lux, Adam*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, Duncker & Humblot, Band 19, 1884, pp. 724-726; A. Börckel, *Adam Lux, ein Opfer der Schreckenszeit*, Mainz, Victor von Zabern, 1892; A. Chuquet, *Adam Lux*, in «Minerva», Paris, Minerva, II, 25-26, 1-15 marzo 1902, pp. 5-26 e 161-177 (questa seconda sezione la chiameremo, d'ora in avanti, *Adam Lux II*); A. Börckel, *Mainzer Zeit- und Lebensbilder*, Mainz, Diemer, 1928, pp. 120-132; F. Hirt, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, in *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, t. 5, 1950, pp. 494-503; J.G. Kerner, *Anmerkung zum «Dritten Brief aus Paris vom 2. März 1795*, in H. Voegt (a cura di), *Georg Kerner. Jakobiner und Armenarzt. Reisebriefe, Berichte, Lebenszeugnisse*, Berlin Ost, Rütten und Loening, 1978, pp. 96-109; G. Christ, *Lux, Adam*, in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin, Duncker & Humblot, Band 15, 1987, p. 574; F. Dumont, *Lux*, in A. Kuhn, H. Reinalter, A. Ruiz (a cura di), *Biographisches Lexikon Zur Geschichte der Demokratischen und Liberalen Bewegungen in Mitteleuropa*, Bern, Peter Lang, 1992, pp. 75-76. Tutte queste biografie da noi citate rimandano costantemente tra di loro. Inoltre, esse non contengono l'analisi degli scritti di Adam Lux che intendiamo operare in questa sede.

²⁰⁵ Come riportato dal programma delle discussioni di tesi dell'Università di Magonza da noi rinvenuto nella Stadtbibliothek Mainz, Adam Lux discusse la sua tesi per primo, la mattina del 9 settembre. Lo si evince dalla lista dei «Domini Defendentes» presente sulla seconda pagina del programma: Lux fu il primo studente di una giornata iniziata «mane ab hora 8. a prandio ab hora 3. diebus 9. 10. 11. Septembris, ANNO MDCCLXXXIV», cfr. *Theses philosophicae, quae A. D. O. M. pro secunda philosophiae laurea consequenda propugnabuntur Moguntiae, in auditorio primo theologico mane ab hora 8. a prandio ab hora 3. diebus 9. 10. 11. Septembris, ANNO MDCCLXXXIV*, Mainz, Haeffner, 1784. Cfr. Appendice n. 1.

probabilmente dovuto anche alla particolare ricorrenza che veniva celebrata quel giorno, il tricentenario della fondazione dell'Università:

Selon l'usage, il offrit de répondre en outre à des thèses, au nombre de cent vingt-deux, sur la philosophie grecque, sur l'origines des idées, sur le beau, sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sur certains points de l'astronomie de la géométrie et de la physique. Le jury d'examen, en robe bleu de ciel aux galons d'or, se composait sans doute des professeurs de philosophie Jean-Henri Vogt [Johann Heinrich], Ladrone, Dorsch, et il avait pour président un ancien jésuite, Chrétien Appel, auteur d'un *Sistema universa philosophia*. Il traita le candidat avec d'autant plus de bienveillance que tout Mayence était alors en fête. Durant cinq jours, du 15 au 19 novembre 1784, l'Université à qui l'Électeur Charles-Frédéric d'Erthal avait, par la suppression de trois couvents, octroyé de nouvelles ressources et de nouveaux cours, célébra le troisième centenaire de sa fondation, ou plutôt, comme on disait, sa restauration. Tous les matins, des examens de doctorat; tous les après-midi, des conférences et des expériences des professeurs. Ce fut le dernier jour de ces réjouissances, le 19 novembre 1784, que Lux fut proclamé docteur, et il se souvint longtemps des sentiments agréables qu'il avait eus en chaire à la fête de la restauration²⁰⁶.

Secondo Chuquet, la tesi mancherebbe di quella profondità necessaria a elevarla al rango di opera filosofica e, sebbene testimoni la grande sensibilità dell'autore, a livello scientifico e linguistico risulterebbe piuttosto povera: «le travail, écrit en un latin médiocre et qui sent l'allemand, manque d'ampleur et parfois d'ordre et de clarté. Mais il témoigne d'un savoir étendu, d'une intelligence éveillée, d'une réflexion sagace et subtile²⁰⁷». A prima vista, tale considerazione potrebbe essere, in effetti, veritiera: l'elaborato sembra non indagare l'argomento con quella pertinenza sistematica tipica dei contemporanei "maggiori". Eppure, benché nel suo disordine argomentativo e nell'apparente superficialità, una più attenta lettura dell'*Enthusiasmus* rivela una duplice tendenza quanto mai degna di essere interrogata nel profondo: da una parte, infatti, la tesi registra una solida preparazione teorica e libreria dello studente: vengono spesso citati autori che presumibilmente, lo vedremo, hanno arricchito la sua formazione, autori classici come Ovidio, Plutarco, Cicerone, e, cosa più significativa, contemporanei come Saverio Bettinelli, Voltaire e i deisti inglesi; dall'altra, alcune delle conclusioni che Lux esibisce verso la fine della sua discussione rivestono, se rapportate al contesto storico-rivoluzionario che lo coinvolgerà durante il periodo rivoluzionario, un denso significato politico-sociale. Nella prospettiva comparata che ci pertiene, questi aspetti si intrecciano mostrando così la loro natura

²⁰⁶ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., p. 6. Cfr. K.G. Bockenheimer, *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, Mainz, Diemer, 1884.

²⁰⁷ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., pp. 7-8. Di questa opinione è anche Friedrich Hirsh: «die Ideen, die in der Dissertation von Lux enthalten sind, dürfte man nicht als originell bezeichnen. [...] Das Latein, in dem Lux schrieb, kann nur als mäßig qualifiziert werden», cfr. F. Hirsh, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, cit., p. 495.

emblematica di transfert culturali²⁰⁸, cioè come una complessa rete di interferenze ricettive che avrebbero determinato una precisa condotta dell'autore nei confronti degli eventi storici. La nostra scelta di studiare la vita di uno studente “normale” secondo questo metodo investigativo si rileva preziosa per svariati motivi. La vita e la *Bildung* di Adam Lux rappresentano, infatti, un fertilissimo campo di indagine per comprendere meglio certi *enjeux* filosofici, sociali e culturali legati alla Rivoluzione. Volendo scomodare la lezione semiotica, si tratterà qui di privilegiare la dimensione psicologica e culturale di Adam Lux in quanto lettore empirico, più che ideale-modello. Le sovrainterpretazioni di senso che Lux operò a partire dai testi da lui letti e dalle lezioni seguite all'università magontina, infatti, ci offriranno gli strumenti con i quali indagare, partendo dal particolare, una condotta che cercheremo di cogliere nella sua generalità. Solo in questo modo sarà possibile addurre delle conclusioni pertinenti a una realtà storica che troppo spesso è stata oggetto di astrazioni vuoi talvolta ideologiche, vuoi troppo spesso asistematiche. Ma chiudiamo questa parentesi metodologica. Andiamo con ordine e addentriamoci nel testo.

Ci sentiamo di riportare, per puro valore archivistico ed estetico, il frontespizio dell'edizione a stampa della dissertazione di Lux del 1784²⁰⁹.

ENTHUSIASMUS

DISSERTATIO INAUGURALIS.

QUAM
UNA CUM THESISIBUS
EX
UNIVERSA PHILOSOPHIA
D. O. M. A.

P R A E S I D E
CHRISTIANO APPEL,
PHILOSOPHÆ & THEOLOGÆ DOCTORE, ENCYCLOPÆDIÆ GENERALIS &
METHODOLOGÆ PROFESSORE PUBLICO & ORDINARIO, FACULTATIS
PHILOSOPHICÆ ASSESSORE, ECCLESIE COLLEGIATÆ AD
S. CRUCEM CANONICO CAPITULARI

PRO CONSEQUENDIS DOCTORATUS PHILOSOPHICI
HONORIBUS

P R O P U G N A N D A M
suscepit

A D A M U S L U X , O B E R N B U R G E N S I S ,
AA. LL. & PHILOSOPHÆ BACCALAUREUS,
MEDICINÆ CANDIDATUS.

Moguntiae die XIX. Novembris mane
Anno MDCCLXXXIV

²⁰⁸ Per una definizione di *transfert culturale*, cfr. M. Espagne, M. Werner (a cura di), *Transferts, les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand: XVIIIe et XIXe siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1988; M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.

²⁰⁹ Cfr. Appendice n. 2.

La discussione si apre con la constatazione circa la pluralità di interpretazioni cui il concetto di entusiasmo è stato oggetto nel corso della storia:

Gran cosa è l'entusiasmo, tuttavia non da tutti valutata e apprezzata allo stesso modo. Per alcuni è cosa del tutto sublime e divina. Per molti altri può degenerare in schiamazzo. Non mancano certo abusi sufficientemente numerosi che con buona evidenza paiono dimostrare la possibilità di degenerare in schiamazzo e di accertarne [dell'entusiasmo] la vera natura. [...] Questa breve ricerca farà luce sull'equivoco. Cos'è esattamente l'entusiasmo, quali i suoi fini e il suo esercizio? Quale l'abuso di coloro che ne sono [culturalmente e spiritualmente] estranei? Di questo tratteremo l'aspetto essenziale²¹⁰.

Il diciannovenne Lux introduce la sua ricerca ponendo così un problema, come abbiamo visto, fondamentale nel Sei-Settecento: può, l'entusiasmo, essere ricondotto alla sola natura di sentimento degenerato e convulso? È esso un solo *abusus* della ragione? Da questa ipotesi preliminare, Adam Lux parte col definire semanticamente e storicamente l'entusiasmo. Dopo averlo definito, nel paragrafo successivo *Quid enthusiasmus?*, come «un'improvvisa ed eccezionale attività della forza dell'anima [dovuta] a una qualche forza superiore [...] per la quale una vivissima immagine si trova unita a una straordinaria attività [produttiva]²¹¹», il relatore passa in rassegna le diverse accezioni del termine nell'Antichità – le parti del *Nominis origo* e il *Nominis res*. Si tratta di un'indagine piuttosto compilativa – tra l'altro già ampiamente discussa da noi nel primo capitolo – che relega le considerazioni degli antichi greci e latini alla classica significazione bifronte dell'entusiasmo, quella religiosa e quella artistico-poetica. Viene sottolineata, insomma, la tipica componente immaginifica e irrazionale per la quale

Questo stato dell'anima, in assenza di qualsiasi processo razionale nei confronti di una *reale* eccitazione e ispirazione, è definito con il nome di entusiasmo. [...] Il significato dell'uso comune e della nostra nozione, che è nata ed è stata estratta da quei casi, è la somiglianza di fenomeni che, in ultima istanza, si risolvono in una vivacità immaginativa e in un'attività [dell'animo] a quella proporzionale²¹².

Già sappiamo che tale definizione era quella più comunemente usata nel dibattito medico-filosofico dell'epoca. Ma, per capire meglio il sostrato da cui la riflessione di Lux è sorta, è fondamentale introdurre nella nostra discussione un termine che, nella cultura germanofona

²¹⁰ A. Lux, *Enthusiasmus*, Mainz, Aef, Stadtarchiv, Mog Diss 1784, Appel Nr. 1, (d'ora in avanti *Enthusiasmus*), p. 2. La traduzione italiana è stata effettuata, su nostra richiesta, dal latinista bergamasco Fernando Brignoli, che qui ringraziamo. La confusione sintattica della tesi e la povertà del lessico da Lux utilizzato – aspetti, questi, da lui riscontrati più volte – hanno reso difficile una traduzione limpida e scorrevole. Per non snaturarne il senso, ci atterremo comunque a questa traduzione letteraria da lui gentilmente fornitaci, assumendoci tutti i rischi interpretativi del caso.

²¹¹ *Ivi.*, pp. 3-4.

²¹² *Ibid.*

settecentesca, era spesso associato, se non fatto coincidere a quello di *Enthusiasmus*: la cosiddetta *Schwärmerei*. Cosa si intende, dunque, con *Schwärmerei*?

Come molta letteratura critica dedicata ha già fatto ampiamente notare²¹³, questa particolare accezione di entusiasmo sarebbe da far risalire alla critica che Lutero mosse negli anni Venti del Cinquecento per stigmatizzare gli oppositori radicali come Andreas Carlstadt, Thomas Muentzer e Ulrich Zwingli. Nel suo saggio sull'entusiasmo nella cultura tedesca del Settecento, Anthony J. La Vopa illustra con pertinenza questa analogia diacronica, riconducendo le fondamenta della critica illuminista tedesca all'invettiva protestante:

Their [degli *Aufklärer*] attachment to the discourse of *Schwärmerei* is in itself a measure of the fact that the German Enlightenment was a profoundly Protestant phenomenon, resting on a bedrock of Lutheran values and drawing on a rich fund of Lutheran images as metaphors, even as it dissented from confessional orthodoxy²¹⁴.

E, in effetti, la polemica di Lutero contro le masse fanatiche degli *Schwärmer* risponde perfettamente a quelle stigmate che, nei secoli successivi, sarebbero state assegnate dai filosofi alle degenerazioni dell'animo e della ragione. Continua La Vopa:

The epithet derived much of its force from this cluster of metaphors, evoking all sorts of implications about deviance and conformity, selfhood and collectivity, private fantasy and public authority. It retained that force in the passage from religious polemics to a secular language of medical science²¹⁵.

Simile corrispondenza sarebbe allora sopravvissuta per tutto il corso della *Aufklärung*, individuando nel filosofo la figura del medico della salute morale e sociale così come il fisico lo era nei confronti della salute del corpo:

The philosophical discussion of *Schwärmerei* in the German Late Enlightenment borrowed freely and eclectically from this medical language. When the borrowing took the form of a literal application, philosophy partook of the authority of medicine. More striking, though, was that in the face of *Schwärmerei*, philosophy gave itself an authoritative voice *by analogy with* medicine. The philosopher was to the social and moral health of society what the physician was to the health of the body. The philosopher, too, brought to his work a clinical gaze that was at once penetrating and modestly aware of its limits, severely detached and empathetic. [...] The diagnostic in itself imposed a necessary intellectual and moral quarantine;

²¹³ Cfr. W. Maurer, *Luther und die Schwärmer*, in F. Hübner (a cura di), *Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischer Bekenntnisses*, Berlin-Spandau, Lutherisches Verlagshaus, Heft 6, 1955, pp. 7-37; K.G. Steck, *Luther und die Schwärmer*, in «Theologische Studien», Zollikon-Zürich, TVZ, 44, 1955; J.S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague, Springer, 1964; M.U. Edwards, *Luther and the False Brethren*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

²¹⁴ A.J. La Vopa, *The Philosopher and the Schwärmer*, in L.E. Klein, A.J. La Vopa (a cura di), *Enthusiasm and Enlightenment*, San Marino, California, Huntington Library, 1998, p. 87.

²¹⁵ Ivi, p. 88.

the mission of the philosopher-physician was not to heal the sick, but to prevent them from infecting others²¹⁶.

Insomma, così come presso gli inglesi e i *philosophes*, anche nel Settecento tedesco tale lettura patologica dell'entusiasmo si risolveva generalmente in quelle classiche antinomie teoriche – razionale/irrazionale, serio/emozionale etc. – sottomesse al pilastro della oramai sacralizzata *Vernunft* e della religione naturale. Nella stessa maniera di Gottsched e Wolff, anche Leibniz, ad esempio, nel capitolo sull'entusiasmo contenuto nei suoi *Nouveaux essais sur l'entendement humain* pubblicati postumi nel 1765, si rifà, pur nella sua critica anti-empirica, alla lettura lockiana dell'entusiasmo irrazionale:

Les fanatiques comparent leur opinion à la vue et au sentiment. Ils voient la lumière divine comme nous voyons celle du soleil en plein midi, sans avoir besoin que le crépuscule de la *raison* la leur montre. Ils sont assurés parce qu'ils sont assurés et leur persuasion est droite parce qu'elle est forte, car c'est à quoi se réduit leur langage figuré. [...] Mais comment peuvent-ils voir que c'est Dieu qui révèle et que ce n'est pas un feu follet qui les promène autour de ce cercle: c'est une révélation parce que je le crois fortement, et je le crois parce que c'est une révélation. [...] L'on sait que le diable a eu des martyrs, et s'il suffit d'être bien persuadé, on ne saura distinguer les illusions de Satan des inspirations du Saint-Esprit²¹⁷.

Ma, se il cosmopolita Leibniz e i suoi discepoli accolsero a piene mani l'influsso anglo-francese della reinterpretazione razionalistica della religione rivelata attraverso i concetti di *superstizione* e *fanatismo* – gli effetti *a posteriori* della religione, dunque – c'è chi ha fatto notare che, in maniera più generale, «in Germania e già in epoca proto-illuministica, si sviluppò [parallelamente] una fioritura di teorie filosofiche sul *pregiudizio*²¹⁸», una corrente che è andata a indagare gli aspetti più scottanti del dibattito non tanto con la negazione *in toto* di ogni argomento legato alla Rivelazione, quanto piuttosto con l'elaborazione di metodologie correttive *a priori* necessarie alla vera interpretazione della parola di Dio. Tali argomenti erano già segnali evidenti di quella profonda differenza epistemologica dell'Illuminismo tedesco rispetto a quello franco-inglese che si sarebbe registrata, con le dovute eccezioni, durante tutto l'arco del diciottesimo secolo. Proprio partendo dalla filosofia leibniziana – influenzata sì dalla Francia, ma il cui portamento si dimostrò comunque molto più spirituale che materialistico – Giorgio Tonelli nota giustamente che, in particolare nel primo Settecento,

²¹⁶ Ivi, pp. 89-90. Sull'argomento, cfr. H.-J. Schings, *Melancholie und Aufklärung*, cit.; D. Kaufmann, *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die "Erfindung" der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850*, Göttingen, V&R Unipress, 1995, pp. 55-78.

²¹⁷ G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a cura di J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 398.

²¹⁸ P. Kobau, *Rischiaramento e iconoclastia. Due figure dell'«Aufklärung» (Thomasius/Kant)*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 154.

In Inghilterra ed in Francia era la Ragione stessa che andava fissando i suoi propri confini; in Germania, invece, i confini della Ragione venivano essenzialmente determinati in base a considerazioni di carattere religioso (tendenti a salvaguardare il ruolo della Grazia e della Rivelazione)²¹⁹.

Si impone, insomma, una prima, grande differenziazione.

Nel nostro caso particolare, anche nella critica tedesca all'entusiasmo tale componente religiosa è presente in maniera decisiva. L'alternanza vera-fede/falsa-rivelazione-pregiudizio-fanatismo si ritrova nella maggior parte delle riflessioni, sia primo-settecentesche come quella di Thomasius, sia più tarde come quella di Adam Lux. Riguardo quest'ultimo, si noterà fra poco come, nonostante la sua riflessione dia anche prova della larga diffusione della filosofia inglese e francese che si operò a partire dagli anni 40 del secolo con l'ascendenza dell'illuminismo dispotico di Berlino²²⁰, essa dimostri che l'elemento di illuminismo teologico è sopravvissuto a lungo nella cultura tedesca, sino alla fase critica kantiana, se non oltre: «alle verità della ragione [della *Hochaufklärung*] – scrivono Raul Calzoni e Elena Agazzi – la *Spätaufklärung* ha [...] sovente posto a contraltare dialettico quelle della religione, confrontandosi con ciò con uno dei nuclei più problematici della riflessione attorno all'uomo e alla sua felicità, nell'ambito di una *progettualità* estetica, sociale e politica²²¹». Ed è proprio la progettualità “teleologica” insita in questi riflessioni a determinare lo scarto maggiore rispetto alle pedagogie dei *philosophes* da noi presentate nel capitolo precedente. Se questi, infatti, auspicavano una rieducazione del genere umano fondata su delle basi generalmente anti-religiose, molti tedeschi, al contrario, si affidavano a una visione millenaristica volta alla rigenerazione morale e religiosa dell'umanità.

Eppure, fino agli anni Settanta del secolo, la terminologia riguardo l'entusiasmo è stata vaga e confusa: la differenza tra entusiasmo, fanatismo e *Schwärmerei* non venne mai sciolta del tutto e il suo specifico campo semantico è stato spesso ricondotto alla semplice antinomia tra teologia positiva e teologia negativa, verità della rivelazione e falsità dei pregiudizi: l'*Enthusiasmus* era, insomma, da aborrire in qualsiasi caso. In Thomasius, ad esempio, il termine *Enthusiasmus* viene assorbito in quello di pregiudizio come modalità primaria e naturale dell'errore. Il suo programma filosofico auspica perciò un totale controllo pedagogico nei confronti dell'infante, una *Vernunftlehre* che permetterebbe al discepolo di emendare questo stato erroneo al fine di

²¹⁹ G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, cit., p. 27.

²²⁰ «Se si prescinde dal prendere in considerazione altri influssi stranieri secondari, per quanto importanti, si può affermare che il centro principale di diffusione dell'Illuminismo occidentale in Germania su l'Accademia di Berlino, riformata, dopo la sua ascesa al trono avvenuta nel 1740, da Federico II, il “roi philosophe”, il quale era imbevuto di cultura francese e considerava con disprezzo la letteratura e il pensiero tedeschi, giudicandoli barbari», cfr. Ivi, p. 28.

²²¹ E. Agazzi, R. Calzoni, *Il “progetto” tra «Spätaufklärung» e «Frühromantik»*, in «Cultura tedesca», 50, giugno 2016, p. 14.

acquisire un'arte del conoscere il vero dal falso e dal verosimile. Questa *Bildung* delle facoltà di giudizio si collocherebbe, insomma, non tanto «come una *teoria* pura dell'argomentazione formale, ma come un'arte (una *techne*), una scienza pratica o un'etica della conoscenza che mira a un agire corretto, responsabile, orientato su dei principi, e volto al perfezionamento dell'individuo e delle sue opere²²²». L'esercizio formativo delle facoltà razionali e la conseguente sorveglianza sulla loro ricezione del dato esteriore inter-soggettivo negherebbe, in conclusione, «ogni peculiarità all'influenza dell'immaginazione ed entusiasmo, sia nella generazione dell'errore (l'infanzia), sia nella invenzione delle conoscenze²²³». La portata etica di tale dottrina è chiara, e il filosofo non tarda a individuarla quando osserva che

Gleich wie diese als das Hauptwesen des Menschen ohnstreitig gut ist; also ist auch di Beraubung derselbigen/welche man Raferey oder Wahnwitz nennet/ so wohl auch ihre Verringerung oder die Thorheit/Irrthum/Unvernunft usw. böse. Und was die Vernunft stärcket und erhält/ist gut/was sie aber schwächet oder verringert/ist böse²²⁴.

Nel pensiero thomasiano vige così la constatazione che l'uomo è afflitto dall'errore gnoseologico costante e che, per uscirne, si tratterebbe di smascherarlo, nonché di interromperne la trasmissione. Ma, come precisa Kobau,

Mentre la seconda necessità pare facilmente assecondabile, quella dello smascheramento si involge negli impedimenti implicati dalla impossibilità di sostituire senz'altro una prassi logica infallibile a una conoscenza distorta e fantastica, giacché la prassi logica non è appunto altro che la *emendatio* [intesa qui come una continua riduzione dei *pregiudizj acquisiti*] di un errore inevitabilmente sempre già dato²²⁵.

È per queste ragioni, dunque, che Thomasius, dopo un avvicinamento alla mistica pietista di August Hermann Francke, avrebbe abbracciato l'illuminismo teologico, la cui sostanza è riconducibile all'accesa critica contro qualsiasi forma di teologia mistica ed entusiastica in favore della logica luterana del buon cristiano, corrispondente al buon cittadino. In questo senso, dunque, la fede e il senso civico sono in netta contrapposizione all'entusiasmo-fanatismo-*Schwärmerei* dei mistici i quali, oltre ad essere degli invasati, nuocerebbero alla morale civica.

Come si colloca la tesi di Adam Lux in questo manicheismo teoretico primoseptecentesco? La suddivisione sistematica e articolata delle varie tipologie di entusiasmo che lo studente espone nella sua dissertazione ci rende partecipi di una maturazione teoretica che

²²² Ivi, p. 156.

²²³ Ivi, p. 162.

²²⁴ Thomasius, *Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben*, Halle, Salfeld, 1693, § 45.

²²⁵ P. Kobau, *Rischiamento e iconoclastia*, cit., p. 165.

sembra aver accolto l'invito lanciato da Wieland nell'articolo *Schwärmerei und Enthusiasmus* pubblicato nel novembre 1775 nel suo «Teutsche Merkur». In esso, si ricorderà, il poeta cercò infatti di conferire alle abusate parole di *Schwärmerei e Enthusiasmus* un significato fisso per salvarle così da una crisi semantica che, a detta sua, andava avanti da troppo tempo e che, inoltre, rischiava di confondere caoticamente i termini gli uni con gli altri senza arrivare a cogliere quegli aspetti positivi dell'entusiasmo che i *philosophes* francesi avevano messo in risalto nelle loro opere.

Ich finde, daß viele Gelehrte [...] noch immer Schwärmerey und Enthusiasmus als gleichbedeutende Wörter gebrauche, und dadurch Begriffe, die mit äußerster Sorgfalt auseinander gesetzt werden sollten, dergestalt verwirren, daß sie immer Gefahr lauffen, ihren Lesern halb wahre Sätze für voll zu geben, und in ohnehin übel aufgeräumten Köpfen mehr Unordnung anzurichten²²⁶.

È evidente che alla base di questa premura di distinguere tra un entusiasmo cattivo ed un entusiasmo buono sia riscontrabile l'influenza della tradizione shaftesburiana dell'*enthousiasme philosophique* anche perché, come scrive Bösel nel di lui già citato studio, «vor allem in Deutschland wurde Shaftesbury intensiv rezipiert: Gottsched, Hamann, Winckelmann und Wieland gehörten zu seinen eifrigsten Leser, und Herder bewunderte den englischen Dichterphilosophen so sehr, dass er ihn wiederholt als den “Platon Europas” bezeichnete²²⁷». Così come in Shaftesbury, anche per Wieland compito della filosofia sarebbe allora quello di scindere gli aspetti benigni della questione senza soccombere agli imperativi assoluti della ragione. Ecco così che il poeta, rifacendosi all'oramai consolidata tradizione medica e religiosa, imposta la sua distinzione: la *Schwärmerei* sarebbe una malattia dell'animo, una febbre che non permetterebbe di distinzione degli oggetti reali della rivelazione e della natura, un'accezione che, se riportata al campo religioso, prende il nome, come vuole la consuetudine, di *Fanaticismus*:

Ich nenne Schwärmerey eine Erhitzung der Seele von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens nicht das sind, wofür die berauschte Seele sie ansieht. [...] Dem Worte Schwärmerey, in dieser Bedeutung genommen, entspricht das Wort Fanaticismus ziemlich genau; wiewohl dies letztere durch den

²²⁶ C.M. Wieland, *Enthusiasmus und Schwärmerei*, in Id., *Werke*, a cura di P.-H. Haischer e T. Hartmann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, Band 12.1, p. 395.

²²⁷ B. Bösel, *Philosophie und Enthusiasmus*, cit., p. 142. Molti gli esempi dell'influenza di Shaftesbury in Germania. Leibniz, ad esempio, ricevette dall'editore Pierre Coste una copia delle *Characteristics* e nel *Jugement sur les Œuvres de Mr. Le Comte de Shaftesbury* del 1712 definì i *Moralists* «sacarium de la plus sublime philosophie», tanto da aver più volte affermato di avervi trovato quasi tutti i pensieri espressi nella *Teodicea* (cfr. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin, G. Olms, 7 voll., 1978, III, pp. 423-431). O ancora, Herder gli attribuì il titolo di «Virtuoso der Humanität» nella lettera 23 delle *Briefe zu Beförderung der Humanität* del 1794. Per un approfondito studio sulla ricezione di Shaftesbury in Germania, cfr. J.-P. Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Paris, Didier Érudition, 1982. Da sottolineare l'esauriente bibliografia del volume che reca un completo elenco delle edizioni e delle traduzioni francesi e tedesche delle opere del moralista inglese, segno di un'ampia ricezione del suo pensiero presso i circoli letterari germanofoni.

Gebrauch einer besondern Gattung von Schwärmerey, nemlich der religiösen, zugeeignet worden ist²²⁸.

Ma – ed è qui che va registrata la sua portata innovatrice – per Wieland esisterebbe anche una «Erhitzung der Seele» che, scevra da qualsiasi preconetto e ispirata da un autentico senso del divino, ispira nell'essere umano il senso della bellezza e del buono: l'*Enthusiasmus*. Le parole che seguono paiono ricalcare ciò che Shaftesbury diceva in conclusione alla sua *Letter*:

Es gibt auch eine *Erhitzung der Seele*, die nicht *Schwärmerei* ist, sondern die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur und unserm Innersten, ihrem Spiegel! Eine Erhitzung, die der menschlichen Seele, sobald sie mit gesunden, unerschlafte, ungestopfte, äußern und innern Sinnen sieht, hört und fühlt, was wahrhaft schön und gut ist, ebenso natürlich ist, als dem Eisen, im Feuer glühend zu werden. Diesen Zustände der Seele weiß ich keinen schicklicheren, angemesseneren Namen als *Enthusiasmus*. Denn das, wovon dann unsere Seele glüht, ist *göttlich*, ist (menschenweise zu reden) *Strahl, Ausfluß, Berührung* von Gott; und diese feurige Liebe zum Wahren, Schönen und Guten ist ganz eigentlich *Einwirkung der Gottheit*, ist (wie Plato sagt) *Gott in uns*. Hebt eure Augen auf und sehet: was sind Menschenseelen, die diesen Enthusiasmus nie erfahren haben; und was sind die, deren gewöhnlichster, natürlichster Zustand er ist? – Wie frostig, düster, untätig, wüst und leer sind jene? Wie heiter, warm, wie voller Leben, Kraft und Mut, wie gefühlvoll und anziehend, fruchtbar und wirksam für alles, was edel und gut ist, diese²²⁹!

Wieland non nega l'esistenza di un'eccitazione positiva, “creatrice” e, anzi, sembra addirittura auspicare tale sentimento qualora si fosse veramente ispirati nel fare “qualcosa di grande e di importante”. Da una parte la falsità e l'inganno, la *Schwärmerei*, dall'altra la verità e il bene, l'*Enthusiasmus* che, si badi bene, non è solo un affare della ragione, ma anche e soprattutto una «Einwirkung der Gottheit»:

Schwärmerei ist Krankheit der Seele, eigentliches Seelenfieber; Enthusiasmus ist wahres Leben! – Welch ein Unterschied in wesentlicher Beschaffenheit, Ursach und Wirkung! [...] Der Schwärmer ist begeistert wie der Enthusiast; nur daß diesen ein Gott begeister und jenen ein Fetisch²³⁰.

Vediamo che, anche qui, si impone la permanenza dell'elemento religioso nella riflessione e ritorna ciò che Diderot – lo abbiamo sottolineato nel capitolo precedente – diceva a proposito delle *passions fortes*, ovvero il discorso riguardo la necessità, da parte dell'uomo, di mettere al servizio di qualcosa di grande e buono la sua persona e i suoi sentimenti. Ma in cosa consiste, nel concreto, questo “qualcosa”? Si intende forse la nascita di un rinnovato senso morale in seno all'individuo? Una reazione endemica di un determinato sentimento sociale? Oppure un

²²⁸ C.M. Wieland, *Enthusiasmus und Schwärmerei*, cit., pp. 395-396.

²²⁹ Ivi, p. 396.

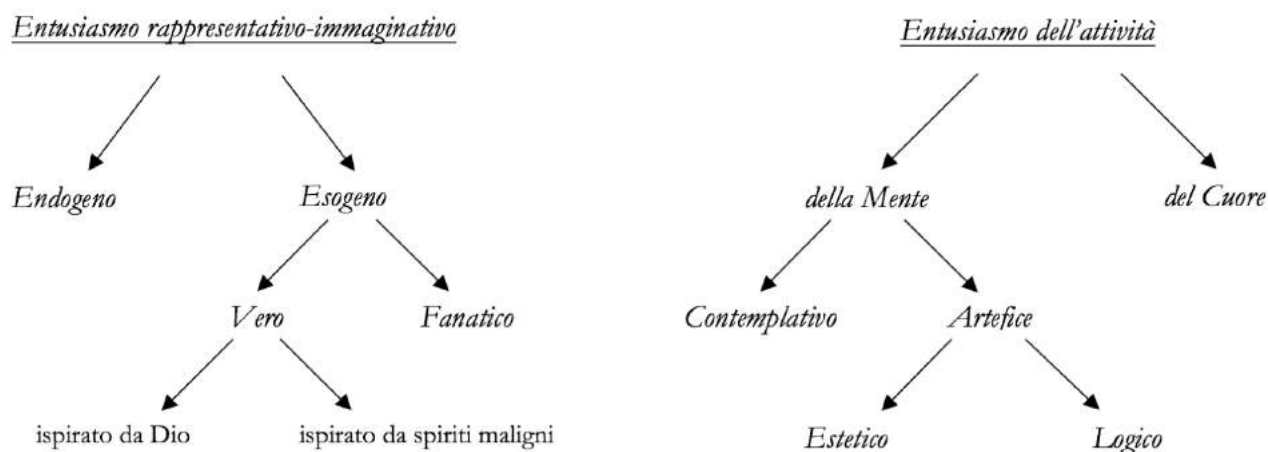
²³⁰ Ivi, pp. 396-397.

innalzamento percettivo delle proprie facoltà intellettuali verso la conoscenza di Dio? Adam Lux risponde a queste domande e fornisce una definizione di una tipologia di entusiasmo ideale le cui componenti fondono tutti questi aspetti: l'*entusiasmo universale*.

Come abbiamo visto, la tesi si apre con il delineare i tratti più comuni dell'entusiasmo ma, immediatamente nel secondo paragrafo, Lux elabora una distinzione che si fa testimone di un superamento della classica *doxa* binaria. Attraverso la presentazione di un tipo di entusiasmo proveniente dall'*Amatorio* di Plutarco, infatti, Lux ne individua una terza tipologia che si separerebbe dalle comuni accezioni divine ed estetiche: un'«ispirazione [...] che non nasce da dentro ma che è una sorta di ispirata *attività* della ragione il cui principio e moto sono una facoltà superiore verso il meglio [il bene]²³¹». Al fine di cogliere e collocare le diverse sfumature di queste tre figure dell'entusiasmo, la tesi si imposta così come un processo di ramificazione semantica, un'opera di discernimento necessaria secondo Lux, poiché, come afferma in conclusione alla sua discussione,

Questa estensione [del concetto di entusiasmo] non a tutti piace. Dicono che è eccessiva: che debba essere ristretta alla sola sfera delle belle arti, dicono che se ciò non avviene, irrompe evidente l'abuso. Ingiustamente. [...] Nessuno potrà facilmente dimostrare che l'entusiasmo riguarda solo le belle arti²³².

Per orientarsi in questa articolazione, reputiamo utile presentarne un diagramma.



Lux parte con il distinguere l'entusiasmo in due rami, un *entusiasmo rappresentativo-immaginativo* (l'*enthusiasmum representationis*) e un *entusiasmo dell'attività* (l'*enthusiasmum activitatis*), distinzione, questa, fondata sul grado di forza immaginifica o agente presente volta per volta nell'individuo. Come

²³¹ A. Lux, *Enthusiasmus*, p. 4. Il corsivo è nostro.

²³² Ivi, pp. 26-27.

scrive l'autore, «talvolta infatti o l'uno o l'altro ha la prevalenza» e la loro alternanza dipenderebbe sia dalla predisposizione naturale dell'individuo, sia dal suo livello di educazione. È un punto importante che tratteremo fra poco.

L'*entusiasmo rappresentativo-immaginario* si divide in due ulteriori tipologie legate alla sorgente del sentimento di infatuazione. Nel caso in cui esso provenga da uno stimolo interno all'animo, si parlerà di un entusiasmo *endogeno*, caratterizzato da una «vivacità della rappresentazione interna». Su questo punto, Lux non ci fornisce ulteriori informazioni e passa oltre. Al contrario, più complesso e interessante è la descrizione dell'entusiasmo *esogeno*, ovvero di un entusiasmo causato da una rappresentazione o un evento esterni al soggetto. Anch'esso si distingue in due tipi: un entusiasmo *vero* e un entusiasmo *apparente/fanatico*, il *fanatismo*. L'entusiasmo *vero* «è quello stato dell'anima nel quale le immagini sorgono per la reale azione di un qualche spirito». A sua volta questo entusiasmo può essere bifronte. Infatti, «duplice è la specie dell'entusiasmo vero, l'ispirazione divina e l'ispirazione di uno spirito cattivo, la tentazione²³³». Ancora una volta, Lux non avanza argomenti e passa direttamente all'altra faccia dell'entusiasmo esogeno, il *fanatismo* e, qui, il ragionamento si fa più approfondito e per questo degno di essere commentato. Secondo Lux, il fanatismo è un sentimento falso, un'illusione, è cioè,

Un entusiasmo apparente, quello stato dell'anima nel quale le immagini paiono giungere e porsi in essa per via di una vera ispirazione di qualche spirito, ma falsamente e senza sufficiente *dimostrazione*. Perciò si definisce fanatismo di per sé, poiché non vi è distinzione tra reale e apparente ispirazione e le immagini sono ritenute in luogo di reali percezioni ispirative. Differisce dunque dalla comprensione *psicologica* di un determinato oggetto e di conseguenza va enumerato tra le *malattie* dell'animo²³⁴.

Seguendo la classica pista della diagnosi medico-filosofica inglese che, partendo da Moore e Locke, influenzò, abbiamo visto, anche l'ambiente tedesco, ecco che Lux riconduce il fanatismo a uno stato patologico dello spirito, una malattia caratterizzata dall'incapacità di dimostrare empiricamente la validità dell'ispirazione.

Chi parla di ispirazione divina deve darne dimostrazione. Poiché infatti il fanatismo può sopraggiungere, è di per sé evidente che questo fatto *deve essere stabilito con sufficienti ragioni*. In tal modo è necessario che i suoi sicuri indizi siano presenti per il riconoscimento degli spiriti cattivi²³⁵.

²³³ Ivi, pp. 9-10.

²³⁴ Ivi, p. 10.

²³⁵ Ivi, p. 11. D'altra parte, Adam Lux presentò la sua tesi anche come *Medicina Candidatus*. La sua preparazione sulla materia medica e fisica è documentata anche dal corredo di 122 domande presente nella stampa della discussione da noi presa in esame. I quesiti riguardavano vari argomenti di fisica, meccanica, filosofia, teologia:

Il più delle volte, l'errore interpretativo della ragione si tradurrebbe in un *fanatismo teologico*, un cieco sentimento sorretto da ciò che i teologi chiamano *congettura* o *opinio*. Nel ricordare inevitabilmente la questione del pregiudizio di Thomasius e, soprattutto, ci pare, la scuola deista inglese, Adam Lux arriva ad affermare che il fanatismo non sarebbe altro se non una falsa ispirazione «mediata dalla sola immaginazione e in assenza di qualsiasi coesistente processo *razionale*²³⁶». Nel lungo paragrafo, la questione riguardante l'*opinio* si allarga così verso esiti sociali e religiosi fondamentali per comprendere il retroterra culturale in cui Lux agì. Dopo aver definito il *fanatismo*, l'autore – si ricorderà nato e cresciuto in uno dei pochi stati cattolici tedeschi dell'epoca, l'Erzbistum Mainz – procede a un attacco contro la dottrina protestante. I protestanti, infatti, sarebbero coloro presso i quali il grado peggiore di *opinio* – l'*opinio subtilior*, lo *spiritus privatus* – si manifesterebbe nei suoi risultati più aberranti e fanatici. Questo tipo di spirito è un «giudice che discerne, causa di dissidio multiforme, continuo e interminabile tra i Protestanti. Tutti costoro hanno obbligo di dimostrare le loro affermazioni, ed è necessario che ne dimostrino l'esistenza certa non solo nel genere ma anche nella specie²³⁷». L'uso smoderato della libera interpretazione del verbo di Dio sarebbe così, secondo Lux, la causa principe del pregiudizio e delle guerre settarie che fino a quel momento avevano sconvolto l'Europa. Il principio di emulazione della condotta fanatica di queste sette, esattamente come il panico shaftesburiano, allargherebbe i suoi effetti attraverso la cieca fede nell'immaginazione:

Né causa insignificante e stimolo risulta essere l'emulazione (che il più delle volte eccita ed infiamma la fantasia) o di singoli o di sette integraliste, che non si vergogna di fingere per mezzo del *fanatismo* ciò che non è in grado di raggiungere per mezzo di virtù. Come mostrano numerosi artisti nell'inventare miracoli, allo stesso modo mostrò né pochi né piccolissimi fanatici. Da tutto ciò è facilmente spiegabile perché qualsiasi religione, e soprattutto le false religioni, abbiano i propri piuttosto frequenti fanatici²³⁸.

Apparirebbero di certo sorprendenti queste parole se si considerasse lo spirito dell'epoca nell'ottica di nette contrapposizioni di credo tra le varie dottrine ortodosse ed eterodosse che negli ultimi secoli si erano formate e disgregate alternativamente, e sembrerebbe parimenti

«Fragen aus der Physik, Mechanik, Hydrostatik, Hydraulik, Optik, aus der praktischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie, und man kann wahrhaft nicht umhin, die Fülle des Wissens beinahe anzustauen, über das die Kandidaten verfügen mußten, die sich einem Examen über alexandrinische, kabbalistische, talmudische, theosophische Philosophie und über die Verdienste von Leibniz, Newton, Locke auszusprechen hatten. [...] Auf nicht weniger als 122 Fragen mußte er [Adam Lux] Rede und Antwort stehen, die sich auf griechische Philosophie, auf Ideenursprung, auf Definition des Schönen, auf die Unsterblichkeit der Seelen und die Existenz Gottes und schließlich auf Probleme der Astronomie, Geometrie und Physik bezogen», cfr. F. Hirt, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, cit., p. 495.

²³⁶ A. Lux, *Enthusiasmus*, p. 11.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ivi*, p. 12.

assurdo che un pensatore cresciuto in un ambiente cattolico rifiutasse certo i principi opposti a quelli della sua chiesa – la libera interpretazione delle sacre scritture voluta dalla Chiesa luterana contro la “rappresentanza” della Chiesa cattolica – ma che allo stesso tempo accogliesse quei dettami deisti contrari alle religioni rivelate. Ma se, con uno sforzo critico, si cerca di guardare le cose più dall’alto, sfumandole, con uno sguardo d’insieme più generale che particolare, si capirebbe come il discorso intrapreso da Lux rientri perfettamente in quell’aura di desecolarizzazione della cristianità che, soprattutto, nel tardo Illuminismo tedesco stava prendendo sempre più piede in favore di un nuovo umanesimo universale. Come ha notato Vincenzo Ferrone nelle sue *Lezioni illuministiche*, infatti, il tardo Settecento, il periodo, appunto, della *Spätaufklärung*, si caratterizzò esattamente per questo continuo sforzo, da parte dell’uomo, di integrare una visione antropologica del mondo con quel messaggio evangelico di carità e amore verso i propri simili che il cristianesimo storicamente realizzato aveva snaturato. Questo sentimento, che non a caso Ferrone fa risalire a Rousseau, si sarebbe dunque propagato a livello capillare negli strati parastatali di organizzazioni quali le logge massoniche e i circoli di lettura:

L’invito di Rousseau a riporre il sentimento religioso nei cuori dell’uomo riservando invece la sfera pubblica alla costruzione di una nuova religione civile cristiana, tollerante, ferma nel sacralizzare il principio di sociabilità e i diritti umani, si trasformò nel compito primario delle logge massoniche e di quanti amavano il panteismo spinoziano, la sacralizzazione della natura²³⁹.

In un saggio apparso su un recente numero di «Cultura tedesca», Andrea Blödorn dimostra, attraverso il concetto di *irdische Glückseligkeit*, che, proprio nell’ultimo quarto del XVIII secolo, negli ambienti intellettuali tedeschi viene a delinearsi un progetto “antropologico” da interpretare come un rinnovato *telos* il cui obiettivo sarebbe stato la felicità dei popoli, un’umanità basata adesso, contrariamente alla tradizione illuministica francese e inglese, sulla fusione degli elementi della tradizione cristiana con quelli della razionale speculazione illuministica intorno all’uomo²⁴⁰. Come abbiamo detto, questo affascinante rapporto tra cristianità e illuminismo non è unicamente una prerogativa tedesca, certo²⁴¹, ma è nei territori oltre Reno che si impose in maniera più decisa ed elaborata. Quali le ragioni? Il discorso è complesso, ma crediamo che l’esempio della tesi di Adam Lux e della *Bildung* del giovane studente possano servirci a identificare, tramite gli strumenti della comparatistica e dei *transfert*,

²³⁹ V. Ferrone, *op. cit.*, p. XI.

²⁴⁰ Cfr. A. Blödorn, *Zwischen «Himmel» und «Hölle auf Erden». Die Suche nach irdischer Glückseligkeit als Projekt der Spätaufklärung*, in «Cultura tedesca», 50, pp. 59-73.

²⁴¹ Gli esempi sono tanti. Una delle figure francesi più celebri che credevano in questo connubio fu quella dell’abate Claude Fauchet (1744-1793), il quale «prima di essere ghigliottinato era fra quelli che più di tutti coltivavano il desiderio di combinare l’ideologia rivoluzionaria con il cattolicesimo», cfr. J. Israel, *La Rivoluzione francese*, p. 20.

come si sia potuta verificare questa curiosa unione tra la pedagogia della *Vernunftlebre* thomasiana, il sentimentalismo rousseauiano e la cristianità pre-secolare. Lo vedremo meglio nella seconda parte.

La seconda parte della dissertazione di Adam Lux è dedicata allo sviluppo del concetto di *enthusiasmus activitatis*. Contrariamente all'entusiasmo della rappresentazione, che rielabora gli stimoli esterni o interni unicamente dentro l'individuo, il secondo tipo di entusiasmo rappresenta la manifestazione materiale ed esterna dello stato entusiastico dell'anima, un'attività che riveste nel pensiero di Lux un'importanza primaria. Sempre secondo il percorso stadiale dell'entusiasmo luxiano, anche l'entusiasmo dell'attività si divide in due filoni principali, «nelle forze conoscitive o nelle forze appetitive²⁴²». L'attività generata dalla forza conoscitiva dell'individuo è l'*enthusiasmus mentis*, della mente; quello generato dalla forza desiderante, appetitiva, l'*enthusiasmus cordis*, del cuore. Il primo tipo

Tende a un oggetto assai importante, grande, bello e ricolmo di ricchezza che agisce vigorosamente, trae gli occhi della mente su di sé, eccita tutte le forze e le trascina violentemente su di sé: esse operano sforzi intensi, o per *comprendere* l'intero oggetto e per possederlo con l'intuizione dilettevole, o per *produrne uno identico* o simile anche essa stessa. Doppia dunque è la specie, l'entusiasmo della mente *conoscitrice* e della mente *creatrice*²⁴³.

A prima vista, l'entusiasmo della mente, l'entusiasmo *conoscitore-contemplativo*, può sembrare simile alla variante *esogena* dell'entusiasmo rappresentativo poiché anch'esso si costituisce attraverso un processo gnoseologico tendente all'autorappresentazione in sé dell'oggetto osservato, certo. Ma questa volta, Lux, per mezzo di una citazione del Bettinelli, spiega che questo entusiasmo si risolve materialmente in un'attività estetica “giudicante”, capace cioè, attraverso le conoscenze acquisite con lo studio, di *produrre* delle considerazioni di natura estetica sul bello:

L'entusiasmo contemplativo si colloca nell'intuizione dell'oggetto ed eccita le forze conoscitive fino a tanto che tende fortemente a comprendere per intero un oggetto luminoso e soprattutto grande, bello e ammirevole. La mente, in qualche modo unita al suo oggetto, è tutta senso, occhio o orecchio. Da tale entusiasmo è preso chiunque, sulla vetta del Vesuvio, contempi il monte e le aree circostanti, o sopra le alpi coperte di ghiacciaie quella interminabile sequenza di ghiaccio (*de entusiasmo*, Bettinelli pag. 145). Da simile entusiasmo sono stati presi tutti coloro che con dovuta attenzione a Magonza quest'anno osservarono l'esonazione del Reno da un'altura. Il livello del Reno, il ghiaccio trasportato, la città inondata e sommersa tra silenzi e angosce occuparono la mente intera. Chi contempla un'opera eccellente, conosce tanto più piacere quanto più è esperto in quell'arte e ne ha più accuratamente considerato le regole²⁴⁴.

²⁴² A. Lux, *Enthusiasmus*, p. 13.

²⁴³ Ivi, pp. 13-14.

²⁴⁴ Ivi, p. 14.

Nell'atto verbale dell'esperienza estetica si manifesterebbe così l'azione di questo entusiasmo. Al fianco dell'entusiasmo *contemplativo* si colloca l'entusiasmo *artifex*, l'entusiasmo creatore che è quasi conseguenza del suo corrispettivo. Anche qui, esso rientra infatti nel puro ambito artistico. Tuttavia, non si ferma più alla semplice indagine conoscitiva e verbale, ma va oltre, in un processo di *imitatio* necessario alla ricreazione dell'evento vissuto o osservato. Nella descrizione, Lux ci propone un ragionamento per l'epoca assolutamente convincente, sia per la sistematicità in cui esso viene esposto, sia per il livello di conoscenze in materia psicologica di cui l'autore dà prova:

L'entusiasmo creatore osserva l'opera e sollecita ed infiamma le forze della mente per la produzione del medesimo o simile prodotto artistico. [...] Forse può essere che inizialmente il movimento sia piuttosto lento, tuttavia, di seguito, introducendovi l'evoluzione delle rappresentazioni, alla fine erompe il fuoco, quasi una folgore, e la mente infiammata in tal modo penetra ogni cosa. Si presentano riflessioni spontanee. Affluiscono da ogni parte espressioni inattese e appropriate. Cose inusitate e straordinarie si manifestano. Quando la fantasia, la forza immaginativa, la memoria, l'ingegno, l'acume, la perspicacia, la capacità critica e la ragion sensitiva si sforzano di mettere a disposizione le loro forze, sorprenderà forse che generino opere d'arte? Chi avrà raccolto molte osservazioni e conoscenze, e soprattutto pertinenti al suo oggetto, chi avrà scelto un argomento adeguato alle proprie capacità, e molto vi avrà pensato, chi avrà avuto familiari le osservazioni, esempi e regole altrui, o piuttosto avrà assunto la capacità di trasgredire le regole stesse, chi saprà essere molto potente di sensibilità, in questo genere di entusiasmo farà progressi e sempre con risultato sicuro. Spesso neppure con lo stimolo di un'occasione perseguirà l'opera. Spesso basterà il caso. [...] E così l'entusiasmo è artefice e spontaneamente e per volontà²⁴⁵.

Il processo creativo, continua Lux, può svilupparsi in due distinte direzioni. Può infatti essere *estetico*, che «si sforzerà di produrre opere belle ed eleganti, che riguardano le arti e le scienze liberali. [...] Di ciò molto hanno scritto Sulzer, Bettinelli ed altri», o *logico*, «volto a inventare e produrre in generale opere utili, soprattutto nelle scienze²⁴⁶».

Se l'*entusiasmo della mente* è rivolto alle istanze conoscitive dell'individuo, quello del *cuore* si rivolge adesso alle sue forze desideranti e appetitive:

La rappresentazione *sensitiva* dell'oggetto, l'azione piuttosto energica di quello nell'anima, l'intensa percezione dell'azione, attività affettiva e comunicativa, sono per lo più [i suoi] elementi costitutivi [...]. L'anima, in questo genere di entusiasmo, è volta maggiormente a ciò che essa stessa sente, alla sua capacità di *sentire* più dall'oggetto che verso l'oggetto, le cui rappresentazioni, per mezzo delle quali il processo sensitivo è stato generato, subito dopo si oscurano²⁴⁷.

²⁴⁵ Ivi, pp. 14-15.

²⁴⁶ Ivi, p. 15.

²⁴⁷ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

Questa sensibilità, che ha molto a che vedere con la *sensibilité* di Rousseau, è un qualcosa di più indefinito rispetto alla partecipazione psicologica della mente ma, proprio in virtù di questo suo stato fluido, riuscirebbe a cogliere nessi prima celati: «l'anima – dice Lux – vede, ode, sente ciò che in sé non può essere propriamente sentito». Le sensazioni del cuore, dunque,

Sono idee astrattissime che, dopo aver preso corpo, appaiono visibili e ottengono delle figure. L'impossibile diviene possibile. Il passato, il futuro, l'assente diviene presente. È inevitabile che l'anima familiarizzando con ciò che è presente, sia anche da esso assai vivacemente colpita. Che cosa infatti c'è di più agevole del fatto che tali rappresentazioni influiscano ed agiscano sulle forze appetitive? E tanto più energicamente quanto maggiormente l'ardore si innalza. L'anima infatti vive in intimo rapporto con la comprensione delle rappresentazioni, e quando *ricosce che l'oggetto è grande e sublime, o nobile, utile, ricco e che al tempo stesso tutte quelle cose che hanno una qualche relazione con l'oggetto presente o che qualche volta ebbero relazione e che stanno nascoste nell'anima si sforzano di uscire con impeto, allora essa è colpita, è mosso, e incomincia più a sentire che a riflettere*²⁴⁸.

La capacità del soggetto di riconoscere le cose grandi e nobili è per Lux il motore grazie al quale sarebbe possibile compiere le azioni più importanti e sublimi. Anche qui, Lux sta però attento nel mediare questo *sentire* accorato attraverso la supervisione della ragione. Perché, se è vero che l'entusiasmo del cuore rappresenta la più nobile e dinamica facoltà dell'essere umano, si deve stare in guardia dalla degenerazione nel cieco fanatismo:

Da ciò che si è detto consegue che un entusiasmo di tal genere è più duraturo se sta unito all'intelletto. Al contrario esso sarà incerto quanto sarà incerto l'intelletto. Ragion per cui ove precarietà di intelletto comparirà, poco si discosterà dal fanatismo, che non è in grado di discernere tra verità e apparenza²⁴⁹.

È solo in questa direzione che l'entusiasmo potrà spogliarsi delle sue componenti egotiche e deliranti per acquisire finalmente un senso specificatamente sociale. Ciò che deduciamo dalle parole di Lux è infatti una forte presa di posizione contro qualsiasi forma politica e religiosa fondata su spinte irrazionali ed accentratrici. Come ha ravvisato lo storico Chuquet, c'è, in queste parole, sicuramente qualcosa di profetico. L'infatuazione da cui fu rapito il giovane giacobino tedesco in occasione della turbolenta vicenda della girondina Charlotte Corday nel 1793 porta con sé il bagaglio di sentimentalismo che si fa vivo in questa sezione della discussione:

Certains passages ont quelque chose de prophétique. Quand Lux dépeint l'*enthousiasmus cordis*, l'enthousiasme du cœur transporté par une grande et sublime action, épanchant ses sentiments en vives et abondantes expressions, sans règle et sans art, avec mouvement et avec feu, on se souvient du panégyrique de Charlotte Corday. Lorsque Lux assure que l'enthousiasme politique est louable et que lors

²⁴⁸ Ivi, p. 16.

²⁴⁹ *Ibid.*

même qu'il échoue il aura toujours sa grandeur et ne manquera pas d'exciter l'admiration, on pense à son rôle futur²⁵⁰.

La questione, per noi centrale, verrà affrontata nel capitolo dedicato all'esperienza parigina di Lux e all'analisi del panegirico dedicato alla rivoluzionaria anti-giacobina. Per adesso, continuiamo nella nostra analisi della tesi dottorale che ci permetterà di inquadrare al meglio l'idea filosofico-politica del suo autore.

Il sentimento politico è, secondo Lux, trasmissibile unicamente grazie all'attività dell'entusiasmo del cuore: altrimenti detto, l'entusiasmo acquisirebbe il suo più profondo significato solamente nella sua relazione sociale verso gli altri. Nel tredicesimo paragrafo dell'*Enthusiasmus*, l'autore si schiera personalmente in una netta presa di posizione anti-individualista. Lux individua infatti una doppia attività dell'entusiasmo:

Nel primo caso in qualche modo percepisce solo per se stesso, perché posseda l'oggetto e ne possa fruire. Nel secondo caso, *cum-sente* con gli altri e infonda la propria sensibilità perché anche gli altri percepiscano e fruiscano. Il primo è *sentimentale e monastico* (personale), il secondo è *condiviso e sociale*²⁵¹.

Poco dopo, Lux prende così parte e avversa esplicitamente il primo tipo, poiché «a ciò fanno riferimento la pedanteria e i ciarlatani delle scienze». L'azione verso l'esterno, invece, si traduce in una nobile spinta prima morale, poi politica:

L'entusiasmo simpatico annovera i soggetti *morali, religiosi e politici* che hanno *come fine il bene altrui*, anche fisico ma soprattutto morale. [Esso è] assolutamente lodevole e desiderabile soprattutto in coloro che sono in grado di recare assai beneficio. Stesse considerazioni per l'*entusiasmo politico*. E benché i propositi e i mezzi non sempre possono raggiungere il risultato, l'entusiasmo di questa specie mai mancherà d'essere benefico e d'essere amabile. In questo la storia ci fa conoscere uomini degnissimi di ogni gratitudine²⁵².

Crediamo che tali considerazioni aderiscano perfettamente all'orizzonte di pensiero che Rousseau aveva delineato qualche decennio prima nella sua opera. Il repubblicanesimo virtuoso auspicato dal filosofo di Ginevra, infatti, sembra qui riproporsi esattamente negli stessi termini in cui fu presentato: nel sentimentalismo morale «qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers», poiché anche per Lux la *sensibilité* riveste un ruolo centrale nella ridefinizione dell'individuo nella società; nel culto del repubblicanesimo romano e dei suoi «uomini degnissimi di ogni gratitudine», poiché anche per Lux, vedremo, personalità come quella di Bruto incarnerebbero le virtù fondamentali alla costituzione morale

²⁵⁰ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., pp. 7-8.

²⁵¹ A. Lux, *Enthusiasmus*, p. 17.

²⁵² Ivi, pp. 17-18.

e civica dello Stato; nell'importanza attribuita alla religione, il cui ruolo, nel leggere l'ultimo capitolo del *Contrat Social*, sarebbe quello di dare un'aura sacrale al patto allo scopo di rafforzare nei cittadini il senso di appartenenza e di bene comune²⁵³.

La teoresi luxiana, tuttavia, profila un sistema pedagogico più sfumato e rigoroso rispetto a quello di Rousseau. Nel paragrafo dedicato alle *Observationes generales*, infatti, Adam Lux indica delle precise direttive da prendere in considerazione qualora si volesse esercitare al meglio l'attività dell'entusiasmo politico, una riflessione educativa che ci sembra debitrice più degli insegnamenti filosofici della cerchia diderotiana che dell'educazione anti-civilizzatrice e anti-intellettuale dell'autore dell'*Émile*. L'autore indica così cinque punti da tenere in stretta osservazione «per la comprensione e la comunicazione dell'entusiasmo di questa specie²⁵⁴».

- a) *Capacità e disposizione naturale*. «Questa è posta in una certa qual irascibilità e sensibilità dell'anima, nella diligente attenzione, nel vigore della fantasia e della memoria, nella fecondità della forza creatrice, nell'ingegno e dell'acume».
- b) *Quantità e qualità della conoscenza*, «che si saranno raccolte o istituzionalmente o con studio personale. Innanzi tutto la conoscenza del cuore dell'uomo e lo studio degli autori maggiori».
- c) *Una precedente e continua riflessione su un oggetto*, «un'attenta considerazione su ogni sua parte, di ogni forma di relazione e con logiche deduzioni».
- d) *Rappresentazione del tutto sintetica ed efficace*. «Da qui l'ardore e uno stato d'animo sensitivo nella rappresentazione del tutto proporzionale, e il sentimento».
- e) «Lo sforzo di fare e di condurre a termine *con assidua applicazione*; il vigore dello stato d'animo e il suo violento emergere, che sia in grado di eccitare anche negli altri per

²⁵³ Si ricorderà, inoltre, che, nel quarto libro dell'*Émile*, Rousseau attaccò l'ateismo professato da alcuni *philosophes*: «Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus: au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier dans l'abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société; car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose, qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé. Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien [...]. Ainsi le fanatisme, quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit philosophique, l'est beaucoup moins dans ses conséquences. D'ailleurs il est aisé d'étaler de belles maximes dans les livres; mais la question est de savoir si elles tiennent bien à la doctrine, si elles en découlent nécessairement; et c'est ce qui n'a point paru clair jusqu'ici. Reste à savoir encore si la philosophie, à son aise et sur le trône, commanderait bien à la gloriole, à l'intérêt, à l'ambition, aux petites passions de l'homme, et si elle pratiquerait cette humanité si douce qu'elle nous vante la plume à la main», cfr. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 634.

²⁵⁴ A. Lux, *Enthusiasmus*, cit., p. 18.

espressione sensitiva, la percezione della condizione stessa dell'oggetto. Possono essere qui insegnati molti altri strumenti, ma sempre la natura sarà preferibile²⁵⁵».

L'entusiasmo politico positivo che si inizia a delineare in quest'ultima parte della tesi, aggiunge Lux, necessiterà di tempi e luoghi opportuni per svilupparsi poiché «la natura non va aggredita». Niente di più simile a ciò che già abbiamo letto nella *Letter* e in *The Moralist* di Shaftesbury. Anche qui, infatti, le affinità dell'anima vanno coltivate e dischiuse gradualmente con l'intervento dell'intelletto e dell'educazione. Solo in questo modo, prosegue Lux, sarà possibile stabilire dei precisi confini tra le varie tipologie di questo sentimento e rivendicare, una volta per tutte, l'indipendenza del vero entusiasmo rispetto alla sfera patologica a cui fino a quel momento era stato unicamente ricondotto. L'entusiasmo, rivendica ancora una volta, «pare essere affine a disordini mentali e per via del nome di furore che gli è attribuito, pare riguardare le malattie dell'anima, per il fatto che spessissimo devia in quelle forme patologiche. Tuttavia ne differisce²⁵⁶». Così come era stato individuato da Cahusac nell'*Encyclopédie*, anche per Lux la fantasia si rapporta con l'entusiasmo da un punto di vista consequenziale piuttosto che causale:

Infatti noi propriamente non deriviamo l'entusiasmo dalla fantasia, che sovente è libera da ogni freno e procura il fanatismo, che non distingue tra immagini fantastiche e sensazioni e degenera o in follia o nel delirio: al contrario l'entusiasmo è l'effetto di forza immaginativa che si svolge muovendo da precisa intenzione e conosce il freno della ragione anche nella sua fase di caloroso movimento. Se non è regolato in continuo da questo freno, travalica decisamente i limiti. In questo caso non sarà più ulteriormente degno del nome di entusiasmo. Allora ammetteremo in più che esso va a collocarsi tra l'anomalia del pazzo e delle malattie dell'anima²⁵⁷.

La degenerazione dell'entusiasmo in malattia o vizio morale dipenderebbe dunque dalla qualità della forza razionale che l'individuo è tenuto a esercitare per modulare e contestualizzare coscientemente le immagini che gli si propongono dinnanzi. Sulla base di questa gradazione tra virtù e vizio, l'entusiasmo potrà essere buono, cattivo o misto:

L'entusiasmo consiste in una straordinaria vivacità della rappresentazione e in pari ardore dell'attività. Questa è la sua natura. Ciò può avvenire o per oggetti *buoni* o per oggetti *cattivi* o può rincorrere o mescolarsi con l'uno e l'altro. Può avvenire che nasca da errori o pregiudizio. Può accadere che oggetti in sé cattivi o proibiti spargano macchia e vizio sull'attività. Può accadere che lo stato d'animo o le intenzioni si congiungano a rovescio, e la mente e l'anima sviino con tanta

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ivi*, p. 19.

²⁵⁷ *Ivi*, pp. 19-20.

maggiore celerità quanto più violentemente l'entusiasmo travolge le forze conoscitive o appetitive²⁵⁸.

Il peggiore tipo di entusiasmo sarebbe, però, quello misto, in quanto esso, sotto l'aspetto positivo di una presunta morale attiva e sociale, nasconderebbe in realtà delle scorie etiche assolutamente esecrabili. Esso, infatti, oltre a infangare le potenzialità benefiche del vero entusiasmo politico-religioso, inganna il cittadino e l'idea stessa di libertà che esso dovrebbe veicolare. La cupidigia, il potere e il possesso costituirebbero in questo senso i vizi dai quali tale tipo di entusiasmo trarrebbe la propria linfa:

L'entusiasmo *misto* si avvicina al pericolo tanto più quanto più è complessa la sua composizione, che è possibile districare compiutamente non senza grandissima difficoltà. [...] Cosa di più adorabile dell'entusiasmo pio e religioso, di quello morale, politico? *Gli entusiasmi misti quali saranno? Si mettano assieme il politico con la cupidigia del potere: cosa di più funesto? Costruisce e poi attua rovina dei cittadini e strage di regni. Se congiungiamo con la morale il piacere sfrenato del possedere, poco ci si curerà di sopraffazioni e bottini, si cercherà di attirare l'amore di tutti su di sé.* [...] Spesso spettacoli assai crudeli riguardano il più ragguardevole splendore del culto divino e sono ripetuti da soggetti in stato di giubilo²⁵⁹.

Vedremo che questa corrispondenza tra il fanatismo delle persecuzioni religiose e la cupidigia del potere politico verrà frequentemente avanzata negli attacchi dei “moderati” contro il giacobinismo montagnardo e terrorista del 1793. Lux, a sua volta, nell'*Avis aux citoyens français* e nel panegirico dedicato a Charlotte Corday lancerà gli stessi strali nella convinzione di una necessaria riappropriazione del significato più puro della Rivoluzione che, a detta sua e di molti altri, sarebbe stato traviato dalla politica robespierrista. Il punto, centrale, lo affronteremo più approfonditamente nella terza parte. Per ora ci basta a mettere in risalto un carattere morale che poco sembra differire da quello del giacobinismo francese ma che, nelle sue minime differenze, si rivelerà fatale per il giacobino di Magonza.

Per Adam Lux il vero entusiasmo è così concepibile solamente in rapporto alla funzione che esso svolgerebbe nel processo evenemenziale delle cose umane e, nondimeno, questa particolare importanza che l'autore gli attribuisce concretizza, secondo noi, tutta quella semantica della “cosa buona”, della “cosa giusta”, delle “nobili azioni” che molte volte abbiamo incontrato nelle teoresi finora affrontate. La forza dell'entusiasmo, la *enthusiasmi vis*, allora, «è la fonte dell'agire, ed è causa di molte rivoluzioni²⁶⁰», è la guida «non insignificante ed efficacissima delle cose e degli eventi umani». Esattamente per questo suo carattere, diremo ancora una volta,

²⁵⁸ Ivi, p. 20.

²⁵⁹ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

²⁶⁰ «Enthusiasmus executionis fons, & parens multarum revolutionum», cfr. Ivi, p. 21. Vista l'importanza di tale asserzione, abbiamo ritenuto necessario riportarla nella sua versione originale.

teleologico, l'entusiasmo si colloca così come forza primaria nel destino dei popoli e delle nazioni, una spinta privata-collettiva che in Rousseau era già stata ridefinita con il nome di *volonté générale*: «tutto ciò vale tra i privati e presso intere nazioni. Di conseguenza l'entusiasmo tra privati deve essere sostenuto e bisogna fare in modo che quello proprio delle *nazioni* possa propagarsi: è fuori discussione che entrambi siano possibili²⁶¹». La condizione necessaria alla realizzazione di questo nuovo entusiasmo progressista sarà allora la compresenza, nell'animo dell'individuo, di una spinta *privata* e *nazionale*. Perché, se l'*enthusiasmus privatus* consiste nel legittimo «desiderio dell'essere umano di distinguersi e di emergere²⁶²», il solo prevalere di esso porterebbe inevitabilmente alla superstizione, se mosso da una spinta religiosa, al libertinismo, se mosso da un onnipotente desiderio di libertà. Se quindi il solo entusiasmo privato è inutile quando fine a se stesso, l'unica soluzione auspicabile per il contemporaneo progresso delle nazioni e delle istanze individuali è indicata da Lux nella fusione di queste ultime con un sentimento nazionale e popolare comune. Dice Lux a proposito dell'entusiasmo nazionale:

Riflessione e storia accertano che è riscontrabile l'entusiasmo pubblico e nazionale. L'entusiasmo infatti si diffonde con la comunicazione e si insinua per ogni dove da sé. Come il fuoco distrugge ciò che gli sta vicino e ormai diffusosi in ogni direzione genera l'incendio, così la forza immaginativa del medesimo passa ad altre comunicazioni e così con quel diffondersi si genera l'eccitazione nostra e di molti nella società, mentre infine l'unito ardore di tutti pare essere uno solo e pubblico, e per questo stesso diviene *entusiasmo popolare*. Tutto ciò soprattutto se o percorra e poi sostenga la cosa pubblica, o abbia origine da falso o vero fondamento, poiché esso è presente nella sfera affettiva e così si diffonda in tutto il popolo più estesamente, per qualsiasi percorso²⁶³.

Il modello a cui Lux fa riferimento è, inevitabilmente, quello inglese. È presso quel popolo, infatti, che sarebbe rintracciabile quell'entusiasmo della libertà sorto dall'unione tra Stato e cittadino: «un tempo l'entusiasmo della libertà era penetrato in popolazioni ancora intatte, e fissato su profonde radici. [...] Dal medesimo entusiasmo di libertà ora sono mossi gli Inglesi²⁶⁴».

Ma la riflessione sull'entusiasmo politico di Lux non si ferma qui, nel solo ambito del patriottismo nazionale; «l'entusiasmo [infatti] può divenire *universale*». Questo ideale stadio finale di entusiasmo è presentato da Lux attraverso una riflessione, sotto certi aspetti, sorprendente. Prima di tutto, l'autore presenta le caratteristiche di questo tipo di entusiasmo politico e, riprendendo e rovesciando positivamente il motivo del panico di cui abbiamo già discusso, ne mette in risalto la funzione endemica. E esso «può infatti passare da un popolo a più popoli, ed

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ivi*, p. 22.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ivi*, p. 23.

essere diffuso [...] per mezzo dei popoli principali. La diffusione sarà più rapida se i popoli siano tra loro legati da qualche vincolo di amicizia o alleanza, o di commercio o di religione. Esempio presso gli Europei Cristiani²⁶⁵». Primo punto: questo ragionamento ci pone davanti all'evidente predisposizione di Lux al cosmopolitismo e all'internazionalismo, argomento che negli anni della sua militanza politica avrebbe incessantemente portato avanti nel nome di una Rivoluzione internazionale. Lo vedremo più avanti. Ma è il secondo punto che, nella sua lucidità argomentativa, apre le porte alla nostra discussione successiva. Lux prosegue infatti con il mettere in luce i meccanismi materiali, comunicativi e culturali responsabili del sorgere dell'entusiasmo universale. Secondo l'autore dell'*Entbusiasmus*, ogni sentimento politico nascerebbe da una riflessione nata in seno a un ristretto gruppo di persone per poi espandersi in maniera capillare nel tessuto sociale fino a travalicare i confini territoriali, linguistici e culturali di partenza.

Una riflessione cade su qualche cosa, e questa, se [...] piuttosto durevole, eccita qualcuno. [...] Da qui un discorso assiduo sulla cosa, un colloquio passionale tra amici, in società o in qualunque altra situazione, dal quale non si asterranno coloro che non siano coinvolti. [...] Tutto procede più facilmente, se nasce un qualche *apparato-sistema* per l'oggetto in questione, ornato e splendido, o infine qualunque forma di sfarzo luccicante. Si forma un'affluenza, il consenso e l'approvazione di coloro che affluiscono, ecco *l'entusiasmo locale*. Sono pubblicati *alcuni scritti* che vengono portati in giro e che rafforzano i racconti riferiti ad altri e forse la già concepita stessa idea e la capacità sensitiva ed affettiva. Se gli scritti vengono recepiti con consenso ed approvazione, distribuiti con maggior rapidità e letti con crescente desiderio, sono più felicemente utili. Non mancheranno poi cittadini più in vista e più potenti del popolo che ne vengono ormai convinti e che vi accedono per la *lettura*. [...] Sicuramente lo stesso passaggio ad altri popoli sarà facilissimo. Ammettiamo che per numerose nazioni ci sia un regime comune e il potere supremo: nulla di più sicuro che nelle medesime nazioni penetri l'entusiasmo: o ci sia tra le nazioni almeno un qualsivoglia rapporto o commercio, si riporteranno voci e colloqui, si trasferiranno libri, non ci si opporrà all'*assimilazione*. Talora si muoveranno delegazioni che propongono alcunché con entusiasmo e quindi loderanno sotto ogni aspetto le nazioni vicine. Se una specifica e consistente forza reagendo non si opporrà, sicuramente ci sarà un'espansione prima nelle vicine nazioni e poi in quelle più lontane. Qui emergerà *l'entusiasmo universale*²⁶⁶.

L'entusiasmo universale è dunque il risultato di un complesso processo di ricezione, assimilazione e meticcio culturale che dal particolare-locale si estende in un tessuto più generale ed allargato, universale appunto. Non ci sembra azzardato affermare che, in questi passi, Adam Lux sembra anticipare di due secoli la teoria comparatista di *transfert culturale* che tanto mirabilmente Michel Espagne ha fondato nei suoi studi. A titolo di esempio, ci è

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 23-24. Il corsivo è nostro.

sufficiente prendere in esame un passo qualunque di uno dei molti studi dedicati e confrontarlo col precedente passo luxiano:

Tous les groupes sociaux susceptibles de passer d'un espace national ou linguistique ethnique ou religieux à l'autre peuvent être vecteurs de transferts culturels. Les commerçants transportant des marchandises ont toujours véhiculé également des représentations ou des savoirs. Les traducteurs, les enseignants spécialistes d'une aire culturelle étrangère, les émigrés politiques, économiques ou religieux, les artistes répondant à des commandes, les mercenaires, constituent autant de vecteurs de transferts, et il convient de tenir compte de leurs différentes médiations. Toutefois, on peut fort bien se représenter aussi des transferts reposant sur la circulation d'objets comme des livres ou des œuvres d'art²⁶⁷.

Il fatto che Lux abbia assimilato le conquiste dei deisti inglesi, dei *philosophes* francesi e di Rousseau rielaborandole in un complesso sistema teorico e teleologico culminante nell'entusiasmo universale è il sintomo lampante di come la convergenza di molti correnti filosofiche e letterarie abbia contribuito in maniera decisiva alla costruzione di un sentimento rivoluzionario e progressista presso determinate cerchie – nel nostro caso Magonza. La premessa necessaria a questa sorta di “patriottismo universale” deve essere dunque ricondotta a una precisa idea di *Bildung* che lentamente si stava affermando negli stati dell'Impero, una *Bildung* che, in misura maggiore, deve il suo potenziale emancipatore e liberatorio a quel culto della tolleranza e della ragione cosmopolita sviluppatosi lentamente a partire dal XVII secolo. Dice Lux:

E il nostro secolo? [...] Se alcune cose a proposito della tolleranza religiosa, in questo secolo, e perciò assai importante, sono state fatte, per cui Voltaire ha pubblicato un suo libretto sulla tolleranza, e se ad esse qualcuno volgerà l'animo con attenzione, sarà molto vicino a ritenere che la vicenda vada a riguardare l'entusiasmo e a prevedere che esso diverrà universale, quando abbia compreso che la vicenda si afferma certo lentamente, ma più adeguatamente²⁶⁸.

Ed è proprio in questo senso che si conclude la tesi del giacobino, con una domanda che sembra rimettere in discussione il concetto di entusiasmo tradizionalmente inteso e, allo stesso tempo, rivendicare la possibilità, se non la necessità, di riconciliare la pluralità dei punti di vista e delle sensibilità dell'individuo con l'Uno sociale, una riconciliazione *buona*, in quanto politica e collettiva, e *misurata*, in quanto sostenuta dal costante impiego della ragione e dell'educazione:

Se uno stesso soggetto può essere catturato da un entusiasmo molteplice verso diversi oggetti e parimenti esserne eccitato, può essere allo stesso modo capace di tutto ed essere *entusiasta universale*? È un nuovo quesito. [...] Potrà forse l'entusiasmo essere *cultivato* o essere procurato per mezzo di artifici? Sembra che

²⁶⁷ M. Espagne, *La notion de transfert culturel*, in «Revue Sciences/Lettres [En ligne]», 1, 2013, p. 2: <http://rsl.revues.org/219>.

²⁶⁸ A. Lux, *Enthusiasmus*, cit., pp. 25-26.

taluni ne dubitino, ma senza ragione. Da ciò che è stato detto precedentemente appare evidente che con mezzi adeguati ciò possa accadere. [...] Essi non negano l'entusiasmo artificiale, ma tra questo, che è vero per via dell'arte e quello ottenuto dall'esterno o simulato che dir si voglia che definiscono falso fanno distinzione. [...] Tuttavia di qualsivoglia genere sia, sia esso artificiale o spontaneo o nativo, prevale una regola: *sia buono e misurato*²⁶⁹.

La nostra analisi dell'*Enthusiasmus* di Adam Lux si fa carico di una serie di considerazioni preminenti e indispensabili per l'evoluzione del nostro discorso.

Prima di tutto, crediamo che l'importanza dello scritto sia rintracciabile nell'essenza polifonica che lo contraddistingue. Siamo di fronte a una tesi che tocca e sintetizza nel concetto di *Entusiasmo universale* molte discussioni del secolo, non solo sull'entusiasmo in sé, ma anche riguardanti categorie più ampie quali il cosmopolitismo, la costituzione di una società civile basata sulla moralità, il deismo, il sentimentalismo. Da un punto di vista culturale, questo aspetto dà sicuramente prova dell'estrema complessità intellettuale che caratterizzò il Settecento. Risulta infatti impossibile isolare un singolo argomento in una specifica sfera di competenza, in quanto la permeabilità dell'atto discorsivo presente in ogni teoresi del secolo rivendica costantemente il proprio naturale statuto ibrido e interdisciplinare. Le idee si concepiscono così come il frutto di intricate istanze narrative e come un'estensione dei punti di vista di cui sono conseguenza. Questo dato di fatto, se da una parte dimostra l'estrema vivacità culturale del secolo dei Lumi, dall'altra innesca un meccanismo di *fraintendimento* che rischia di cadere nelle anguste trame della contraddizione. Proprio su quest'ultimo punto si fonderebbe, secondo noi, il mistero della Rivoluzione francese e la concezione moderna di politica di cui essa si fa foriera. È nel contesto rivoluzionario, infatti, che il concetto stesso di ricezione diventa problematico. Le modalità transnazionali in cui vennero letti e interpretati certi scritti avrebbero infatti contribuito alla formazione dell'entusiasmo rivoluzionario in maniera differente da contesto a contesto, se non da persona a persona. La vicenda di Adam Lux si fa in questo senso emblematica poiché, attraverso la personale ricostruzione di senso dei testi rousseauiani e illuministici, egli contribuì a creare un immaginario politico giacobino che, paradossalmente, differiva in maniera sostanziale da quello francese. Vedremo che questo tipo di malinteso ermeneutico avrà ripercussioni, oltre che sulla sua vita personale, anche sulla fondazione del movimento della *Frühromantik* a cui dedicheremo la parte finale. I passaggi tra *Enthusiasmus* (nel senso luxiano),

²⁶⁹ Ivi, p. 28.

Schwärmerei e *Begeisterung* (nella definizione che ne avrebbero dato Wackenroder e Tieck), saranno il sistema grazie al quale sarà possibile orientarsi in questo movimento dialettico.

Secondo, l'*entusiasmo universale* che Lux teorizza nel corso della sua dissertazione sembra corrispondere a ciò che Kant avrebbe scritto riguardo l'entusiasmo rivoluzionario e, in senso allargato, a quell'*ethos* tardo illuministico già da noi evidenziato. Abbiamo visto che, oltre a registrare un forte permanere di elementi religiosi, l'entusiasmo di Lux risulta essere il prodotto di una particolare commistione tra i due tipi di entusiasmo "francese" osservati nel capitolo precedente, l'*enthousiasme philosophique* e l'entusiasmo rousseauiano-sentimentale. Come ha sottolineato Delon, questa ibridazione sarebbe stata particolarmente favorevole proprio in area tedesca, tanto da aver utilizzato, nell'analizzare gli sviluppi analoghi dell'entusiasmo francese, la curiosa espressione di «*Sturm und Drang français*»:

Les Lumières rapatrient ici-bas l'énergie tendue autrefois vers le ciel. Elles substituent au dépassement de l'individu par la perspective religieuse une adhésion à la morale civique. L'enthousiasme permet d'acquérir le sens de la collectivité et de la continuité historique. A partir de ce déplacement, les représentants du *Sturm-und-Drang* français récupèrent la tradition positive du poète enthousiaste pour l'appliquer à l'ensemble du travail littéraire et des activités sociales²⁷⁰.

Con la rivendicazione della centralità dei sensi nel processo formativo, la Germania di quegli anni riscopre così il valore positivo dell'entusiasmo, una tensione sentimentale che, si ricorderà, già la scuola svizzera di Bodmer e Breitinger e, più tardi, il poeta Klopstock avevano portato avanti nei loro attacchi al razionalismo intransigente del primo Settecento. Ma, come si è sottolineato, nell'insieme, questo eccesso di sensibilità fu visto da una parte della critica tedesca – tra cui Lux – con una certa diffidenza, giudicando l'esaltazione visionaria come un elemento malsano spesso mascherato da pretese estetico-morali e sociali. Per conferire una dignità a queste legittime spinte riformiste, dunque, la cultura della *Spätaufklärung* mirò a un'integrazione della sensibilità con quell'interesse generale derivato dal senso comune, un nuovo spirito politico da concepirsi come una nobile attività pragmatica di riformismo. È in questa direzione che vanno perciò intesi i discorsi del Kant pre-critico quando parla dell'uso pubblico della ragione e dell'universale aspetto cosmopolitico e progressista dell'umanità del futuro. Come ha notato Vincenzo Ferrone nelle sue *Lezioni*, due scritti in particolare si sono fatti portavoce di questa concezione universalistica della storia umana: la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* e la *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, entrambi pubblicati nel 1784 sulla «*Berlinische Monatsschrift*». Se nel primo articolo Kant, attraverso un'articolazione in nove

²⁷⁰ M. Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières*, cit., p. 369.

punti, delineava la necessità di concepire le singole esistenze degli uomini come degli eventi strettamente dipendenti da un più generale piano storico di progresso verso la felicità dell'intera umanità – una *démarche* teleologica, questa, che il filosofo chiama appunto *allgemeine Geschichte* e che sul piano politico fa corrispondere, esattamente come Lux, a una associazione internazionale di Stati nazionali – è nel secondo saggio che il filosofo di Königsberg torna sull'argomento con il domandarsi se la sua epoca viva o meno in una condizione illuminata. Come è noto, il filosofo risponde negativamente, ma, nella sua risposta, propone «una condizione storica da creare, straordinaria e a allo stesso tempo assolutamente necessaria, per garantire il progresso dell'umanità verso l'ideale di una futura età illuminata²⁷¹». È per questi motivi, dunque, che la Rivoluzione francese si presentò agli occhi di molti come la possibilità materiale di esaudire questi desideri di comunanza e di superamento dello stato di minorità. Continua Ferrone:

La Rivoluzione francese, nonostante la tragedia del Terrore giacobino e le molteplici atrocità che aveva generato, restava comunque agli occhi di Kant un «segno storico» evidente della disposizione morale del genere umano a entusiasmarsi positivamente e a partecipare alla costruzione collettiva di un ideale morale volto al bene e al progresso, alla difesa della libertà e dei diritti dell'individuo²⁷².

È ciò che Kant dichiarò più volte nelle sue opere mature e post-rivoluzionarie: «un tale fenomeno – scrive per esempio in *Der Streit der Fakultäten* del 1798 – nella storia degli uomini non si dimentica più, poiché ha rivelato una disposizione e una facoltà al miglioramento della natura umana». Così come Lux, anche secondo Kant la partecipazione al bene con passione, cioè l'entusiasmo, per quanto non si possa del tutto giustificare, dà motivo

Alla seguente importante notazione antropologica: che il vero entusiasmo [*l'entusiasmo universale*] si riferisce sempre all'ideale, ossia a ciò che è puramente morale, come lo è il concetto di diritto, e non può essere attribuito all'interesse egoistico. [Esso] dimostra un carattere del genere umano e insieme un suo carattere morale (a causa del disinteresse), almeno nella disposizione, che non soltanto lascia sperare nel progresso verso il meglio, ma è già come tale un progresso, verso il meglio, ma è già come tale un progresso, sin dove ne giunga per ora la capacità²⁷³.

Questo parallelismo fra Lux e Kant non ha niente di arbitrario. Esso infatti rende evidente un *ethos* generale che, a partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo, si palesa nei territori dell'Impero per mezzo di scritti teorici di simile portata, prima, e tramite la fondazione di circoli politici, dopo. Riguardo questo punto, sarà interessante indagare, nei successivi capitoli, come e

²⁷¹ V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, cit., p. 15.

²⁷² Ivi, p. 12.

²⁷³ I. Kant, *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 230.

se fu possibile una volgarizzazione a livello popolare di simili idee progressiste-rivoluzionarie, insomma, se l'entusiasmo universale di Adam Lux poté contribuire in effetti a una riconsiderazione dello statuto ontologico dell'uomo non solo tra le classi più colte e istruite, ma anche negli strati più bassi del tessuto sociale.

Per concludere e per rispondere ai quesiti che ci siamo finora posti, cercheremo adesso di capire, grazie agli strumenti della storia sociale e culturale, le condizioni materiali in cui maturarono le idee universalistiche di cui Lux si fa promotore. La tesi *Enthusiasmus* ci mette davanti a una coscienza poliedrica ed istruita che vale la pena interrogare empiricamente. Per quanto ci sarà possibile, setacceremo dunque la storia dell'università di Magonza, le biblioteche in cui erano conservati i libri responsabili della diffusione delle idee proto-rivoluzionarie, i circoli di lettura della città in cui esse venivano diffuse, esattamente per comprendere al meglio come si sia diffuso quel sentimento di entusiasmo universale che Lux reputava indispensabile per l'istituzione di una nuova umanità e di un nuovo fare politico.

MAGONZA:
INTELLETTUALI E POLITICA

I

Riformismo cattolico e Università a Magonza nel secondo Settecento

Nel 1789, su ordine di Federico Guglielmo II di Prussia, il fondatore della «Berlinische Monatsschrift» Friedrich Gedike intraprese un lungo viaggio attraverso la Germania. Lo scopo della spedizione fu di raccogliere più informazioni possibili riguardo le molte università presenti sul territorio tedesco, soprattutto quelle cattoliche che, all'epoca, versavano in uno stato decisamente più arretrato rispetto a quelle protestanti. In linea di massima, la situazione dell'intero sistema universitario tedesco, cattolico e non, era comunque in profonda crisi. Jörg Schweigard, uno dei massimi esperti della materia, scrive a proposito:

Das Universitätswesen befand sich am Ende des 18. Jahrhunderts in einer Krise, was sich unter anderem in sinkenden Immatrikulationszahlen ausdrückte. Am Vorabend der Französischen Revolution studierte an 30 Universitäten etwa 7500 Studenten, ein Drittel weniger als noch 1740. Verantwortlich für den Rückgang der Studienzahl waren die Schwierigkeiten für Akademiker, ein Unterkommen in Staatsdiensten zu finden, die Konkurrenz durch Akademien und der Ausbau des mittleren Schulwesens und der Gymnasien, wodurch die philosophische Fakultät ihre Bedeutung als allgemeine Bildungseinrichtung verlor²⁷⁴.

Lo dicono i dati: questa grave recessione del sistema universitario tedesco era sicuramente più palpabile negli stati cattolici, tanto che negli anni 70-80 del secolo i giudizi su questi furono ben poco lusinghieri, se non drastici²⁷⁵: visti come territori arretrati politicamente e culturalmente,

²⁷⁴ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein. Aufklärung, Reform und Revolution in Mainz*, Gernsbach, Casimir Katz, 2005, p. 17.

²⁷⁵ Non riteniamo necessario intraprendere qui un discorso rigorosamente sociologico e analitico sullo statuto delle università tedesche nella seconda metà del Settecento. Per dimostrare questa discrepanza, oltre che a citare alcune fonti bibliografiche, ci limitiamo qui a riportare i dati riguardanti il numero di studenti iscritti nelle principali università tedesche durante quel periodo: le quattro università più grandi della Germania erano protestanti: Halle (1042 studenti), Göttingen (816 studenti), Jena (783 studenti) e Leipzig (670 studenti). Per quanto riguarda i paesi cattolici, invece, le più grandi università, Magonza, Heidelberg e Würzburg contavano circa metà degli iscritti (dai 300 ai 500 studenti). Oltre al già citato studio di Schweigard, cfr. L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi, 1975; H. Mathy, *Die Universität Mainz, 1477-1977*, Mainz, Dr. Hanns Krach, 1977; H. Weber (a cura di), *Aufklärung in Mainz*, Wiesbaden, Steiner, 1984; J. Schweigard, *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung. Die katholischen Universitäten in Mainz, Heidelberg und Würzburg im Zeitalter der Französischen Revolution (1789-1792/93 –*

essi non erano più considerati all'avanguardia sotto diversi punti di vista. Chiaramente, gli esempi sono numerosi e, certo, il malcelato sentimento anticattolico risale ai secoli precedenti, ma è solo nel Settecento che assunse connotati propriamente filosofico-sociologici presso la nascente opinione pubblica intellettuale e politica. Prendendo uno dei tanti nomi che si dedicarono a questa “anti-crociata”, si ricorderà il giudizio sulla Baviera di Friedrich Nicolai riportato nella sua *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*:

Die Unwissenheit, die beständige Gefährtin des Aberglaubens, findet sich freilich durch alle Stände auf eine ungläubliche Weise ausgebreitet. Die Erziehung ist in so sehr schlechtem Zustande, daß man sich dieselbe nicht schlechter denken kann. So sehr Baiern mit Klöstern und Geistlichen überhäuft ist so sehr fehlt es verhältnißmäßig im Lande an Schulen. Oft ist in einem ganzem Amtsgericht nur eine Schule²⁷⁶.

Inevitabilmente, anche le università cattoliche erano tacciate di essere retrograde se confrontate alle loro sorelle maggiori protestanti: veniva loro condannato di essere avverse alle ultime tendenze illuministiche e scientifiche e di proporre programmi formativi non troppo distanti da quelli legati alla dottrina scolastica di due secoli prima. Eppure, sempre come afferma Schweigard, spesso tali considerazioni erano fondate perlopiù su pregiudizi di natura confessionale o campanilista, pregiudizi dettati, appunto, da un bagaglio filosofico che guardava più alle correnti culturali francofone che tedesche. È certo vero che fino a quel momento il fermento culturale e sociale era stato più una prerogativa degli stati protestanti, ma, a partire dagli anni 80 del secolo, in alcuni territori cattolici si assistette a un processo di ampie riforme sociali e culturali che non lasciò indifferenti gli osservatori contemporanei provenienti dalla più avanzata Prussia.

Nel momento in cui Gedike riporta al suo sovrano il resoconto del viaggio di ricognizione, infatti, egli arriva a riconsiderare molti dei pregiudizi che fino a quegli anni avevano gravato sulla reputazione delle università cattoliche dell'Impero. In particolare, una città si faceva modello per eccellenza di questo rinnovato afflato riformistico: Magonza. Nel capitolo dedicato alla città, il pedagogo scrive:

Ich kann es wohl als ausgemacht voraussetzen, dass die katholischen Universitäten Deutschlands im Ganzen in Ansehung ihrer Einrichtung und ihres Geistes weit hinter den protestantischen stehen. Indessen hat man in neueren Zeiten auf

1803), Bern, Peter Lang, 2007. Per uno sguardo più preciso sulla crisi del sistema universitario tedesco nella seconda metà del XVIII secolo, cfr. W. Hardtwig, *Krise der Universität, studentische Reformbewegung (1750-1819) und die Sozialisation der jugendlichen deutschen Bildungsschicht*, in «Geschichte und Gesellschaft», 11, Heft 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 155-176.

²⁷⁶ F. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, Berlin und Stettin, 1785, vol. VI, pp. 754-756.

mehreren katholischen Universitäten das Zurückbleiben selbst gefühlt, und daher mit Ernst an Verbesserungen gedacht. Bei keiner katholischen Universität hat man neuerlich mit mehrerem Eifer und glücklicherm Erfolg an eine solche Verbesserung gedacht, als in Mainz²⁷⁷.

Gedike apprezzò in particolar modo gli sforzi progressisti che erano stati fatti nell'ultimo decennio, spinte di cambiamento che avevano permesso il sorgere di un consistente commercio intellettuale con molti altri centri culturali dell'Impero, protestanti e non. Nonostante l'importanza geopolitica dell'elettorato, fino a metà Settecento, il livello dell'istruzione a Magonza era fissato su rigide impostazioni preumanistiche se non feudali, conseguenza, questa, di un editto secolare del 1520 promulgato dall'allora arcivescovo elettore Albrecht von Brandenburg precisamente allo scopo di escludere dall'Università da poco fondata qualsiasi insegnamento estraneo ai diktat cattolico-romani dell'epoca. Ma, nella Magonza della seconda metà del Settecento, continua l'emissario prussiano, «der finstre, mönchische Geist, der auf andern katholischen Universitäten herrscht, zeigt sich hier ungleich seltener²⁷⁸». Come si era verificata questa cesura col passato? Cosa rese possibile un così evidente stravolgimento delle antiche gerarchie accademiche ed ecclesiastiche?

Prima di tutto, la soppressione dell'ordine dei Gesuiti voluto dal papa Clemente XIV nel 1773. La Compagnia di Gesù si installò a Magonza nel 1561 per far fronte alla crisi demografica ed economica che stava colpendo la regione a causa delle guerre e della peste. Nonostante, in un primo momento, il loro arrivo contribuì al ripopolamento degli ambienti deputati all'istruzione, ben presto il regime universitario da loro condotto si rivelò fallimentare a causa dell'estrema chiusura dogmatica e politica che lo contraddistinse. Persino i principi degli stati cattolici erano profondamente ostili ai gesuiti, convinti che l'ordine, nella loro cieca devozione alla Chiesa romana, avrebbe potuto monopolizzare l'istruzione fino alle sue estreme conseguenze, vale a dire cercando di ostacolare e appianare la pretesa assolutistica, sempre più crescente all'epoca, di sottomettere il potere ecclesiastico ad un controllo statale centralizzato. Insomma, i Gesuiti stavano prendendo troppo potere, col rischio di minare, in questo modo, l'autonomia non solo politica, ma soprattutto culturale dei sovrani. E, poiché le più importanti facoltà di filosofia e teologia erano da tempo sotto il loro diretto controllo, lo scioglimento dell'ordine non poté che rappresentare un'esaudita liberazione²⁷⁹. Il progressivo affievolirsi della

²⁷⁷ Per le citazioni del resoconto, cfr. R. Fester, *Der Universitäts-Bereiser. Friedrich Gedike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, Berlin, Duncker, 1905, pp. 44-45.

²⁷⁸ Ivi, p. 45.

²⁷⁹ Per una panoramica dettagliata sulla presenza dell'ordine dei Gesuiti nell'università di Magonza e la storia generale della città, si rimanda ai due volumi H. Mathy, *op. cit.*, e F. Dumont, F. Scherf, F. Schütz (a cura di), *Mainz: Die Geschichte der Stadt*, Mainz, Philipp von Zabern, 1998.

forza culturale dell'Ordine, permise dunque, come è immaginabile, l'insinuarsi di certe idee e condotte politiche che man mano si stavano consolidando in misura crescente in tutto il territorio tedesco: le filosofie progressiste dell'*Aufklärung*.

Ancor prima della loro definitiva cacciata da Magonza avvenuta nel 1776, già nei decenni precedenti fu comunque possibile apprezzare le prime riforme in senso pienamente illuministico. Sotto gli arcivescovi Johann Friedrich Karl von Ostein (1743-1763) e, soprattutto, Emmerich Joseph von Breidbach zu Bürresheim (1763-1774), Magonza si destò dal suo torpore secolare per risorgere come uno dei maggiori centri alternativi della *Aufklärung* tedesca: se ad Oriente, infatti, l'egemonia illuministica era rappresentata dalla scuola di Halle e dal Regno illuminato della Prussia, nei territori occidentali del Reno, per contro, Magonza divenne poco a poco la capitale di un'altra tipologia di *Aufklärung*. Vedremo fra poco le caratteristiche peculiari di questa impostazione.

Se già con Karl von Ostein si assistette a un progressivo, seppur moderato, ammodernamento del sistema economico e scolastico²⁸⁰ – per esempio, la fondazione dell'Institut Beatae Mariae Virginis, che permise alle donne l'accesso all'istruzione – è solo con il suo successore che si può iniziare a parlare di una reale svolta. L'ampia pianificazione di previdenza sociale promossa dal Bürresheim portò le condizioni della città a un significativo miglioramento. Oltre a una regolamentazione della vita lavorativa della città per mezzo del ridimensionamento del calendario delle festività imposto fino a quel momento dalla Chiesa magontina e lo snellimento delle funzioni ecclesiastiche, l'arcivescovo promosse una riforma scolastica che prevedeva, nei suoi punti salienti, l'insegnamento primario per tutti i bambini – un piano fortemente ispirato alla *Schulordnung* prussiana d'ascendenza pietista del 1754²⁸¹ –, l'esenzione dall'obbligo di appartenere alle gerarchie ecclesiastiche da parte del corpo docenti, una remunerazione fissa degli insegnanti e la fondazione, nel maggio del 1771, di una *Lehrerakademie* indipendente dai Gesuiti che formasse i futuri insegnanti. In sintesi, la sua politica

²⁸⁰ Cfr. E. Soll, *Die Reichspolitik des Mainzer Kurfürsten Johann Friedrich Karl von Ostein von Regierungsantritt (1743) bis zum Ausbruch des Siebenjährigen Krieges*, Berlin, Phil. Diss., 1936 e T.C.W. Blanning, *Reform and Revolution in Mainz 1743-1803*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 96-140.

²⁸¹ «Le piétisme développe une politique d'éducation populaire, idée d'ailleurs refusée de Luther. Pendant cinq ans, demandent les piétistes, le petit enfant devra aller à l'école où on lui apprendra l'allemand, outre l'arithmétique, le chant et le catéchisme. De système scolaire deviendra celui de la Prusse lorsque sera promulguée, en 1754, la *Schulordnung*. L'influence de cette ordonnance ne se fera pas seulement sentir dans les pays protestant, mais se développera en Rhénanie, à Münster et à Mayence», cfr. F.G. Dreyfus, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 407. Lo studio di Dreyfus – che citeremo spesso – si fonda su importanti ricerche d'archivio che documentano in maniera esemplare lo sviluppo della società e dell'economia magontina durante il XVIII secolo.

mirò alla netta separazione delle competenze spirituali dagli affari terreni e specificamente sociali.

È in questo senso, dunque, che va letto tale programma illuministico che culminò, non a caso, con la sospensione dell'insegnamento gesuita. Così come molti suoi contemporanei, infatti, anche il BÜRRESHEIM vedeva nell'istituzione romana un organismo dannoso per l'autonomia e l'autodeterminazione della cultura tedesca, un pensiero, questo, che si ricollegava ai progetti di fondazione di una Chiesa nazionale indipendente da Roma che, all'epoca, stavano prendendo sempre più piede sotto l'impulso dell'episcopalismo e del febronianesimo²⁸². Prima di addentrarci nel periodo immediatamente successivo che più ci pertiene – è nell'epoca del governo dell'arcivescovo Friedrich Karl Joseph von Erthal, iniziato nel 1774, che Adam Lux svolse i suoi studi presso l'università locale – crediamo necessario inquadrare brevemente il fenomeno del riformismo cattolico-illuministico a cui afferirono questi sovrani. Il movimento che definì questo particolare tipo di *Aufklärung*, infatti, sarebbe stato di fondamentale importanza alla formazione delle generazioni di intellettuali che parteciparono, qualche anno dopo, all'ondata rivoluzionaria partita dalla Francia.

Quanto parliamo di Illuminismo cattolico, crediamo si possa intendere un'area epistemologica *intermedia*, sospesa cioè tra due forme della conoscenza distinte e contrapposte tra loro: l'Illuminismo tradizionalmente inteso nella sua accezione francese, di matrice materialistica, radicale e statalista, e il cattolicesimo romano apostolico²⁸³. L'Illuminismo

²⁸² «Dans l'Empire germanique, le catholicisme se résume généralement par l'épiscopatisme de l'Église impériale, le jansénisme et le jansénisme tardif, et l'Aufklärung. L'épiscopatisme, dans la lignée des *gravamina* du bas Moyen Age et des événements qui secouèrent le monde germanique à la Renaissance et au XVIIIe siècle, s'élève surtout contre le non-respect du concordat de Vienne les empiétements pontificaux sur l'autonomie épiscopale et les ingérences de Rome dans l'Église impériale par le canal des nonciatures. [...] Le mouvement est fondé juridiquement et théologiquement par Johann Caspar Barthel et Georg Christoph Neller. Barthel s'oppose aux jésuites et à la curie romaine avec "le franc-parler d'un Allemand". [...] Attribuant le même objectif au pouvoir royal et au pouvoir religieux, il estime difficile de faire la part des compétences et considère comme de leur devoir d'assurer l'harmonie entre l'Église et l'État. Neller avait été en contact, à Trèves, avec l'archevêque auxiliaire von Hontheim connu pour son *De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis* (1763) publié sous le pseudonyme de Justinus Febronius. L'ouvrage, qui fait référence aux théologiens français, à Van Espen et à l'école canonique de Würzbourg, s'appuie sur des exemples historiques pour tenter empiriquement de rehausser le primat à une prééminence honorifique telle qu'elle existait encore dans les huit premiers siècles de la chrétienté. Les évêques sont les successeurs des apôtres de droit divin et non pas de simples représentants du pape: ce dernier n'a donc aucun droit de juridiction dans leur diocèse. Il est dans l'intérêt de l'État de tenir sous contrôle les prérogatives pontificales et toute entreprise curiale. L'ouvrage eut une fortune considérable, et le mouvement qui en résulta fut baptisé febronianisme», cfr. P. Schäfer, *Catholicisme*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 196.

²⁸³ Riguardo questa importante variante dell'Illuminismo europeo, cfr. H. Klüeting (a cura di), *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg, Meiner, 1993; M. Rosa, *Settecento religioso: politica della ragione e del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999; S. Weber, *Katholische Aufklärung? Reformpolitik in Kurmainz unter Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763-1774)*, Koblenz, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 132, Mainz, 2013; il già citato capitolo contenuto in T.C.W. Blanning, *Reform and Revolution in Mainz 1743-1803*, cit.

cattolico preserva una larga parte degli elementi loro caratterizzanti ma, allo stesso tempo, ne nega alcuni sostanziali. Se da una parte il movimento mantiene dal cattolicesimo la componente religiosa e spirituale necessaria alle istanze comunitarie e aggregative della società civile, dall'altra nega precipuamente l'egemonia del clero in molti affari che sarebbero dovuti essere destinati, al contrario, alle competenze dello Stato. Come si è già accennato, infatti, soprattutto nella Germania del Settecento,

L'Église, de par ses nombreux privilèges et possessions et les affaires juridiques qui en résultaient, pouvait apparaître à beaucoup comme un État dans l'État. La relative faiblesse économique des pays catholiques pouvait être imputable au nombre considérable de jour chômeés, de processions et de pèlerinages²⁸⁴.

In questo senso, dunque, coscienti dell'impossibilità – ma anche della sconvenienza, visti i problemi sollevati poco tempo prima dalla Pace di Vestfalia²⁸⁵ – di sradicare un sentimento così imponente e importante come quello religioso, la Corona imperiale avviò un processo di rinnovamento della mappatura delle competenze istituzionali di Stato e Chiesa. Prima l'imperatrice Maria Teresa, poi il figlio Giuseppe II si fecero fautori di un ampio progetto riformistico che arrivò ad influenzare gran parte degli stati dell'Impero e, in particolar modo, quelli cattolici. Fu, insomma, un tentativo di fare piazza pulita dei vecchi preconcetti che fino a un secolo prima avevano afflitto gli stati e di porsi come valida alternativa all'ascesa di una Prussia sempre più francese. La rifondazione di un nuovo modo di concepire il cattolicesimo doveva essere al passo coi tempi, dunque, conforme ai progetti di sviluppo dell'Illuminismo europeo e, allo stesso tempo, pietista-protestante:

Nationalisme, individualisme, esprit rationaliste et tolérant, désacralisation des valeurs éthiques de la religion et insertion dans le monde économique et politique, telles sont les tendances diverses qui se distinguent dans le piétisme et qui se révèlent tout au long de son histoire dans l'Allemagne du XVIII siècle et la lient étroitement à celle de l'*Aufklärung*²⁸⁶.

²⁸⁴ P. Schäfer, *Catholicisme*, cit., p. 197.

²⁸⁵ Si ricorderà che la Pace di Vestfalia, mettendo fine alla Guerra dei Trent'anni, pose un freno definitivo alle pretese accentratrici della corte di Vienna nei confronti degli Stati dell'Impero: il cosiddetto *Instrumentum pacis* sancì la sconfitta delle ambizioni asburgiche di imporre il cattolicesimo come religione ufficiale, decretando invece la libertà degli Stati tedeschi in materia religiosa. Inoltre, l'*Instrumentum pacis* concedeva agli Stati tedeschi la libertà di avere una propria politica estera, rendendo in questo modo precario l'equilibrio politico dei molti stati che costituivano l'Impero dopo il 1648. Da allora, infatti, gli stati tedeschi acquisirono una sempre maggiore indipendenza, soprattutto quelli protestanti, permettendo ad alcuni di emergere più di altri. La Prussia rappresentò il caso più esemplare: il trattato di Oliva del 1660, infatti, riconobbe ufficialmente le pretese dei principi elettori di Hohenzollern del Margraviato del Brandeburgo sui territori del Ducato di Prussia, annettendolo così ai propri territori.

²⁸⁶ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 407.

Questa nuova tendenza filosofico-teologica avrebbe legittimato la sua validità principalmente nelle logiche sociali e politiche:

L'État, qui intervenait de plus en plus massivement dans les affaires de l'Église en Bavière et dans les territoires de Habsbourg, cherchait à refouler le pouvoir ecclésiastique et à acquérir à sa place la souveraineté de décision. Il ne s'agissait pas de mettre en place un programme purement inspiré des Lumières ou d'éradiquer l'Église, mais de la *retrancher dans un domaine d'action bien délimité, et accessoirement d'instrumentaliser son potentiel financier au profit de l'État*. L'impératrice Marie-Thérèse, déjà, avait tenté d'employer les revenus ecclésiastiques à la construction de paroisses et à la formation des prêtres, afin de repousser le cryptoprottestantisme. [...] La politique religieuse de Joseph II se distingue peu de celle de sa mère. [...] Il contribua [...] considérablement à la suppression de nombreux monastères (surtout ceux des ordres contemplatifs ou mendiants) et à l'intégration de leurs biens dans un fonds religieux qui devait servir à la formation des prêtres. [...] Les fraternités issues des corporations de métiers, dont la spiritualité passait pour empreinte de superstition et de fanatisme, furent également dissoutes, et leurs biens et privilèges transmis à une association caritative qui devait assurer une forme *d'assistance sociale*. Dans l'esprit des Lumières, la tolérance religieuse va croissant, et Joseph II finit pour accorder aux luthériens, aux calvinistes et aux orthodoxes de rite grec la liberté d'exercice religieux privé et des droits de bourgeoisie qui les mettaient presque à l'égalité avec les catholiques. Cet édit de tolérance fut également applicable dans les États ecclésiastiques²⁸⁷.

Questo piano di riforme che, negli anni 80, si sarebbe consolidato sotto la denominazione di giuseppinismo, mirava principalmente a imporre dei limiti all'onnipotenza degli ordini ecclesiastici, limiti non solo pedagogici, sia chiaro, ma anche e soprattutto politici; ma esso, allo stesso tempo, rivendicava l'imprescindibilità del discorso religioso all'interno della società. Proprio per queste ragioni, era sentita come fondamentale una reinterpretazione in chiave più terrena e comunitaria della dottrina cattolica. La *katholische Aufklärung* cercò dunque di soddisfare tali istanze facendosi da tramite fra un'esperienza ecclesiale anti-romana e le esigenze progressiste dei Lumi: per rifondare un cristianesimo più cosciente dei bisogni dei sudditi doveva essere centrale la volontà dello Stato e la *mise en cause* dello statuto secolare dell'egemonia cattolica. Dice bene chi ha fatto notare, in questo senso, che, se la *Aufklärung* protestante di Halle ha tratto le sue origini religiose dal pensiero pietista di fine Seicento, confermando in questo modo il suo statuto pienamente tedesco, quello cattolico che ha investito la Germania occidentale deve al contrario la sua linfa a un pensiero più estero, proveniente cioè dal giansenismo olandese e dal gallicanesimo francese. Nel suo importante libro sulla società magontina, l'autore Dreyfus scrive:

Il faut souligner que l'*Aufklärung* catholique, à de rares exceptions près, a surtout des attitudes nouvelles en matière ecclésiastique et disciplinaire et beaucoup plus

²⁸⁷ P. Schäfer, *Catholicisme*, cit., p. 197. Il corsivo è nostro.

rarement sur le plan du dogme. [...] Dans l'ensemble des territoires rhénans, l'*Aufklärung* va, au moins dans ses débuts, consister essentiellement en un «épiscopalisme national» largement marqué par les influences janséniste et gallicane et qui contribuera, à la fine du siècle, à développer une politique de réformes et à faciliter la pénétration d'un certain rationalisme²⁸⁸.

La pratica religiosa eterodossa diventò così indissolubilmente legata alla pratica statale e amministrativa: la commistione tra i principi pratici della filosofia dei Lumières e le spinte comunitarie del riformismo cattolico contribuirono ad alleggerire le procedure amministrative, a riorganizzare il sistema di produzione e di efficienza attraverso riforme di ripartizione degli orari lavorativi e di redistribuzione economica – l'abolizione della mano morta e la soppressione delle diocesi furono, in questo senso, una grande conquista –, a conferire una più ampia autonomia ai vescovi e arcivescovi rispetto alla romanità centripeta. Proprio i principi-vescovi ebbero un ruolo centrale in questa spinta innovatrice. Essi, infatti, parimenti ai sovrani protestanti e laici dell'Impero che stavano affermando la loro sovranità territoriale – Prussia su tutti – si proclamavano sempre più a favore di un maggiore controllo delle finanze religiose, della modernizzazione dell'istruzione pubblica, del ridimensionamento delle manifestazioni barocche, troppo esose nella loro fastosità, del ritorno a una spiritualità più sobria e privata, di una nuova politica economica.

Oltre alle riforme religiose e universitarie che osserveremo fra poco nello specifico, l'evoluzione economica di Magonza fu infatti uno dei risultati più felici e importanti di questa nuova atmosfera riformista, soprattutto se considerata per i suoi effetti sulla lunga distanza. L'intervento diretto dello Stato sull'economia dell'elettorato contribuì a fare della città uno degli snodi mercantili più importanti della Germania occidentale, in diretta concorrenza con la protestante Frankfurt. Fu già Johann Friedrich Karl von Ostein ad introdurre nei suoi territori una politica a metà strada tra la teoria economica mercantilistica-colbertiana e quella cameralista tedesca²⁸⁹ che permise il fiorire di uno scambio di merci, di sussistenza e intellettuali, con gli altri paesi tedeschi, fiamminghi e, soprattutto, francesi. Convinto che «Handel war die Seele und das

²⁸⁸ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 412-413.

²⁸⁹ Il mercantilismo e il cameralismo si fondavano sull'idea comune di concepire la ricchezza di una nazione come la somma di diversi aspetti di natura economico-demografica: l'abbondanza di metalli preziosi, la regolamentazione della vita economica da parte dello Stato, la politica doganali, la popolazione numerosa. Il cameralismo tedesco, a differenza del mercantilismo di origine francese, fortemente incentrato sulla bilancia commerciale e sul sistema di importazione ed esportazione delle merci, era più orientato a uno sviluppo più amministrativo del sistema economico. Nel Settecento, quindi, l'ingerenza dello Stato sugli affari economici era più forte in Germania rispetto agli altri paesi avanzati. Tra Sei e Settecento, furono fondate nell'Impero numerose facoltà dedicate, appunto, all'insegnamento delle teorie cameralistiche. Nel 1756 fu creata all'Università di Erfurt, all'epoca sotto il controllo territoriale di Magonza, una cattedra in cameralismo. Si dovrà aspettare il 1784 per la fondazione di una facoltà specifica a Magonza.

Leben jeder Republik²⁹⁰», nel 1746 il principe elettore istituì così una fiera alternativa a quella di Francoforte, riportando la città allo splendore che l'aveva caratterizzata nel periodo precedente alle guerre del Seicento. Come riporta Dreyfus nel suo importante libro sulla società magontina, i tre punti principali di questa nuova politica economica furono i seguenti:

- 1- Rétablir le droit d'étape qui avait assuré pendant longtemps une position importante au port de Mayence et qui était tombé en décadence. Ce droit devait permettre d'assurer à Mayence un commerce propre d'une certaine valeur.
- 2- Lutter contre le privilège de Francfort, qui avait un quasi-monopole de transit, par une véritable offensive commerciale vers la zone di Main supérieur.
- 3- Créer aux portes de Francfort dans la petite ville de Höchst, territoire mayençais, une zone directement concurrente²⁹¹.

Insomma, lo scopo essenziale della fiera di Magonza era quello di emancipare il commercio sul Reno dall'egemonia di Francoforte, perlomeno nella tratta da Spira a Bingen, in modo da favorire un più libero scambio di merci tra l'Olanda, la Svizzera e la Francia: l'intensa mobilitazione urbanistica e di infrastrutture messa in atto dall'arcivescovo contribuì così ad affermare l'elettorato di Magonza come una solida realtà nell'economia dell'Europa occidentale²⁹². Una simile apertura verso l'esterno favorì nondimeno l'insediarsi di numerosi commercianti esteri nel territorio magontino, un fatto, questo, che ebbe non poche ripercussioni a livello sociale, soprattutto per quanto riguarda lo scontro, sempre più crescente nella metà del XVIII secolo, tra il sistema tradizionalista delle corporazioni lavorative e la politica cosmopolita dei principi elettori²⁹³:

Le grand négoce, la brasserie, les plus importants ateliers de tissage sont entre les mains des étrangers, étrangers par leur nationalité et par la religion, et cela explique l'hostilité des corporations mayençaises à la politique de l'Electeur sur le plan économique, bien sûr, mais aussi sur les autres plans politique ou religieux. A l'essor économique qui caractérise l'histoire de Mayence à la fin du siècle, les corporations n'ont guère de part, quand elles ne le freineront pas²⁹⁴.

²⁹⁰ Citazione riportata in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 130.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² «En même temps le gouvernement électoral instaura une politique routière de grande envergure. Une route fut remise en état entre Brême, Siegen et Osnabruck, qui raccourcissait d'environ quarante heures le trajet traditionnel. De même une autre route fut envisagée vers Bischofsheim qui permettrait d'attirer à Mayence le commerce de la Souabe», cfr. Ivi, p. 142.

²⁹³ Per uno studio approfondito dello scontro tra corporazioni e le politiche illuminate dell'elettorato magontino, cfr. il capitolo *Conjoncture économique et despotisme éclairé à Mayence* in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 127-157.

²⁹⁴ Ivi, p. 157.

Approfittando della favorevole congiuntura economica di quei decenni, il governo elettorale riuscì a fare di Magonza un importante snodo non solo commerciale, ma anche culturale, un'evoluzione che concorse a conferire all'elettorato un ruolo centrale nei successivi sviluppi della vita intellettuale e politica europea: l'interesse nei suoi confronti della Francia rivoluzionaria e dei molti intellettuali che lì vi stabilirono i propri circoli ne sono la prova. È grazie alle relazioni commerciali, dunque, che fu possibile il diffondersi di certe idee quali il giansenismo – che, si ricorderà, nasce ad Utrecht – e l'affermarsi di un fiorente mercato librario che non poco influenzò, lo vedremo, le mentalità dei futuri giacobini della regione.

Chi più di tutti ha avuto il merito di indirizzare la società magontina in una direzione cosmopolita, illuministica e febroniana-antipapale, fu il successore del Bürresheim, Friedrich Karl Joseph von Erthal, salito al potere il 18 luglio 1774. Se, in un primo momento, la politica dell'arcivescovo sembrò, perlomeno da un punto di vista culturale, propendere verso lo smorzamento del riformismo illuministico che aveva caratterizzato i provvedimenti dei suoi predecessori, a partire dai primi anni 80 del secolo il principe elettore votò tutto se stesso alla causa della *Aufklärung*²⁹⁵. Sulla scia dei suoi predecessori illuminati, anche l'Erthal reputava fondamentale per il benessere civile una riformulazione dei rapporti tra Stato e Chiesa e, soprattutto, una poderosa riforma scolastica e universitaria. A partire dal 1779, il governo dell'Elettorato avviò un programma di secolarizzazione dei conventi le cui strutture sarebbero dovute essere destinate a nuovi spazi deputati alla nuova università²⁹⁶. Il sogno dell'arcivescovo fu quello di creare un'università cattolica in grado di rispondere alle esigenze degli intellettuali contemporanei che, come era ovvio, all'epoca prediligevano in larga misura i centri del sapere protestanti. In una lettera indirizzata all'Imperatrice Maria Teresa e al suo fidato consigliere Kaunitz, l'Erthal scriveva:

Les universités protestantes attirent à elles aussi la jeunesse catholique en raison de leur bonne organisation et de leur corps professoral très qualifié et que cette jeunesse catholique devrait être rappelée dans sa patrie pour profiter d'un enseignement fondamental sur les affaires de la religion et de l'Etat²⁹⁷.

Nonostante la richiesta di poter sopprimere i principali conventi della città non venne accolta dall'Imperatrice, l'arcivescovo agì comunque di propria iniziativa dando il via a un'opera di bonifica che si estese per tutti gli anni 80 del secolo:

²⁹⁵ Su questo primo, irrilevante momento reazionario cfr. H. Mathy, *op. cit.*

²⁹⁶ Oltre ai già citati Dreyfus e Schweigard, per comprendere al meglio la riforma dell'Università di Magonza, ancora molto valido è K.G. Bockenheimer, *op. cit.*

²⁹⁷ Citazione riportata da Dreyfus in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 428.

Tout au long de ces années 1780, il y eut à Mayence une violente agitation antipapale: à la faculté de théologie où, de 1779 à 1785, sur quinze thèses, cinq portent sur les prérogatives des évêques et les droits du pape, au *Mainzer Monatschrift* qui mène campagne pour la défense de l'épiscopalisme²⁹⁸.

È importante ricordare che l'*Aufklärung* cattolica di Erthal non apparì solamente con i tratti di un movimento istituzionale antipapale. Ciò che, anzi, la contraddistinse rispetto agli altri stati tedeschi cattolici fu il diffuso sentimento di tolleranza religiosa che permeò l'intero suo operato politico, perlomeno, osserveremo, per i primi anni²⁹⁹. I progetti di riforma si protrassero per tutti gli anni 70 e 80 del Settecento con lo scopo preciso di attirare numerose menti illuminate da tutti i territori dell'Impero: molti professori che sicuramente ebbero un ruolo deciso nella formazione del giovane Lux, infatti, provenivano dalle più importanti università tedesche, Göttingen, Bonn e Halle su tutte. Si trattava di un processo osmotico che già aveva caratterizzato i primi decenni del secolo ma che solo grazie all'Erthal raggiunse i suoi più alti esiti:

A partir de 1740, les universités protestantes, profondément influencées par celle de Halle, puis par celle de Göttingen, diffusent une philosophie idéaliste et rationaliste, qui atteint très rapidement les milieux catholiques allemands, soit que les étudiants catholiques fréquentent les universités protestantes, soit que, par osmose naturelle, les idées protestantes pénètrent le milieu catholique³⁰⁰.

Nonostante la riforma universitaria sarebbe stata ufficializzata solo nel 1784, molti provvedimenti furono attuati già negli anni precedenti anche perché, si sa, sin dalla sua elezione Erthal nutrì il forte desiderio di attuarla già per il tricentenario della fondazione dell'Università, nel 1776. Direttori delle manovre furono, per la scuola, in un primo momento Johann-Joseph Steigentesch³⁰¹, autore di un rapporto dettagliato che fra poco analizzeremo, e, poi, l'abate

²⁹⁸ Ivi, p. 429.

²⁹⁹ Sulla tolleranza religiosa nella Germania occidentale cfr. H. Stevens, *Toleranzbestrebungen in Rheinland während der Zeit der Aufklärung*, Phil. Diss. Bonn, Bonn, 1938. Questa politica di tolleranza religiosa subì una vigorosa diffusione soprattutto dopo la pubblicazione, il 20 ottobre 1781, di un editto firmato dall'Imperatore Giuseppe II. Riportiamo qua la traduzione francese del preambolo citato in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 437: «convaincu, d'une part, du caractère nuisible de toute violation des consciences et, d'autre part, du grand profit qui découlerait pour la religion et pour l'Etat d'une réelle tolérance chrétienne, nous avons décidé d'accorder aux fidèles de la Confession d'Augsbourg et de la Confession helvétique, ainsi qu'aux Grecs orthodoxes, le libre exercice privé de leur religion, sans égard de savoir si ce droit existe déjà, qu'il ait été accordé ou qu'il existe par la coutume. Le privilège de l'exercice public demeure acquis à l'Eglise catholique, mais il est permis aux acatholiques des deux religions protestantes comme aux diverses sortes de Grecs orthodoxes, selon les conditions ci-dessous indiquées, de pratiquer leur religion non en public, mais seulement en privé». Il testo originale dell'editto si trova in J. Hansen, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der französischen Revolution 1780-1801*, Bonn, Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, Band 42, t. I, 1931, p. 14.

³⁰⁰ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 441.

³⁰¹ Steigentesch ha giocato un ruolo di primo piano nella vita intellettuale di Magonza nell'ultima parte del XVIII secolo. Giurista e membro della Corte suprema dell'Elettorato, tra il 1765 e il 1769 fu autore di un settimanale di formazione morale, «Der Bürger», la cui influenza fu determinante nei circoli illuministici. Steigentesch veniva

Turin³⁰²; per l'Università, l'*Hofkanzler* Anselm Franz von Bentzel-Sternau, figura che da molti anni si era imposta nella corte magontina come fervido sostenitore delle idee della *Aufklärung*³⁰³. Per capire in cosa consistette la riforma e quali furono le basi pedagogiche che la sorressero, occorrerà partire con il presentare le misure adottate per il miglioramento dell'insegnamento pre-universitario, la scuola primaria e secondaria in particolare.

Come abbiamo già riportato in precedenza, con l'elettore Emmerich-Joseph Bürresheim, si assiste a un, seppur lieve, miglioramento delle istituzioni scolastiche: riforma delle scuole parrocchiali di Magonza, fondazione, il 28 dicembre del 1770, di un'accademia pedagogica (la *Lehrerakademie*³⁰⁴) e sostituzione della scuola gesuita con un ginnasio aperto alle avanguardie illuministiche³⁰⁵. In particolare, quest'ultima istituzione costituì una grande novità per le pedagogie dell'epoca: dopo la secolare presenza dei gesuiti, essa, infatti, venne modernizzata attraverso l'integrazione di materie quali la matematica, la storia, la geografia e, dato per noi di sicura rilevanza, il francese³⁰⁶. Ricordiamo inoltre che il ginnasio rappresentava l'ultima classe prima di accedere all'Università e che quindi, più che le due classi ad esso inferiori (la *Trivialschule* – per i bambini dai cinque agli otto anni e la *Realschule* – dagli otto anni), essa era di vitale importanza per la *Bildung* dei futuri universitari. L'inserimento della lingua francese nei programmi scolastici, oltre a dare prova dello spirito d'apertura dell'Elettorato in quel periodo, sarebbe stato fondamentale per la ricezione delle opere francesi e della retorica politica soggiacente a molte di esse. Vedremo nel prossimo capitolo di quali opere si trattò. Per adesso

dall'Alta Austria ma studiò in un'università protestante. Nel suo rapporto, che fra poco indagheremo, appaiono evidenti le influenze della scuola pietista di Halle e della pedagogia prussiana. Fu responsabile della prima commissione scolastica (*Schulkommission*) istituita dall'arcivescovo Emmerich Joseph.

³⁰² Alla morte dell'arcivescovo Emmerich Joseph, venne istituita una nuova commissione composta da tre ecclesiastici *éclairé*: Würdtwein, Luca e Turin. Quest'ultimo ebbe un ruolo decisivo nella prima parte del regno del von Erthal. Figlio di un professore di diritto all'Università di Erfurt, l'abbé Turin nacque nel 1738 nella stessa città per poi diventare, nel 1772, curato nella chiesa di Sant'Ignazio a Magonza. Vi morirà nel 1810.

³⁰³ Per uno sguardo più approfondito sul Bentzel, cfr. H.-W. Jung, *Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz*, in «Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz», 7, Wiesbaden, Steiner, 1966.

³⁰⁴ «Le rôle de la *Schulerakademie*, l'école normale de Mayence, fut de préparer les futurs maîtres des écoles primaires. On y enseignait l'allemand et le latin, l'histoire et la géographie, les éléments des mathématiques et des sciences naturelles, l'histoire de l'art mais aussi la pédagogie», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 447.

³⁰⁵ Le *Schulpflichtordnungen* in cui sono riportati tutti i dati relativi alle riforme scolastiche dell'epoca – e a cui faremo riferimento successivamente – possono essere consultate nella raccolta, A.P. Brück (a cura di), *Kurmainzer Schulgeschichte, Texte, Berichte Memoranden*, Wiesbaden, Steiner, 1960. Sul sistema scolastico di Magonza, cfr. anche la dissertazione A. Messer, *Das Schulwesen im Kurfürstentum Mainz, 1763-1774*, Mainz, Kirchheim, 1857; K.G. Bockenheimer, *Die Mainzer Schulen unter den beiden letzten Kurfürsten*, in «Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz», 5, Mainz, Stadtarchiv, 1882; M.-I. Helferich, *Das Mainzer Bildungswesen von 1774-1792*, diss. Phil. Frankfurt, 1922.

³⁰⁶ È possibile consultare gli orari degli insegnamenti presso il ginnasio di Magonza in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 448. A partire dal terzo e quarto anno, lo studio della lingua francese è presente per un totale di sei ore settimanali, contro il tedesco e il latino che ne presentano dodici.

ci basta capire in che modo le giovani menti venissero formate durante il percorso pre-universitario.

È a partire dagli anni 70 che l'Erthal inizia a mettere in pratica una massiccia sistematizzazione della politica scolare. Il teorico che meglio di tutti elaborò le più significative direttive da seguire per l'istituzione di una nuova realtà scolastica primaria e secondaria fu sicuramente Johann-Joseph Steigentesch³⁰⁷. La sua *Abhandlung von Verbesserung des Unterrichtes der Jugend in den Kurfürstlichen Mainzischen Staaten* del 1771 è un documento di grandissimo valore sociologico e culturale, sia per l'argomento specifico che tratta, sia perché ritrae in maniera esemplare, da un punto di vista pragmatico, fino a che punto le idee della *Aufklärung* fossero penetrate nel tessuto istituzionale di quegli anni. Sebbene le sue direttive non vennero messe in pratica per intero a causa di molti fattori socio-economici – tra cui la mancanza di denaro per pagare al meglio gli insegnanti e l'opposizione di una popolazione poco avvezza alle novità, visto anche quanto era ancora legata alle vecchie tradizioni di parrocchia³⁰⁸ – il documento rappresentò un faro per tutti i riformatori dell'epoca, tra cui l'abbé Turin. Vale la pena analizzarne brevemente alcuni tra i passi più significativi³⁰⁹.

Sin dal preliminare *Vorbericht*, viene delineato lo scopo che ogni riforma scolastica dovrebbe perseguire. L'insegnamento pubblico, secondo lo Steigentesch, sarebbe il mezzo più idoneo a formare le anime dei giovani nella direzione di un profondo senso comunitario e civile:

Die öffentliche Erziehung ist allein das Mittel, den Staatskörper in ein wahres Ganzes zu verbinden; Eine Seele, Einen gemeinsamen Geist durch alle Glieder und Adern desselben auszugießen; alle Vorrichtungen und Wirkungen der Landes-Regierung unendlich zu erleichtern und die innerliche Staatsverwaltung, welche, so wie die Sachen stehen, das mühsamste Geschäft von der Welt ist, zu einer angenehmen Beschäftigung zu machen³¹⁰.

³⁰⁷ Il protocollo si fa modello di una serie di numerose teorie pedagogiche sorte dopo il 1775. Cfr. *Sammlung aller Schriften der verbesserten öffentlichen Schulen in der Kurmainzischen Landen und besonders in der Kurfürstlichen Residenzstadt Mainz*, Stockholm, 1776.

³⁰⁸ «Si l'esprit de l'*Aufklärung* avait profondément pénétré les masses dirigeantes, il n'en était pas de même dans le peuple qui appréciait fort peu les nouveautés. En fait, à Mayence, la population était profondément hostile à toute politique d'innovation scolaire, malgré les appels de la commission de réforme aux communes et aux familles pour qu'elles acceptent l'éducation convenable de leurs enfants. Les écoles d'Etat, même dans Mayence, demeuraient des écoles paroissiales. L'intervention de l'Etat restait très superficielle et se bornait à assurer partiellement le traitement des instituteurs. Cette résistance de l'Eglise et des familles explique sans doute, dans une très large mesure, la faiblesse des réformes scolaires dans la réalité. Beaucoup de beaux principes, mais de rares réalisations. Le refus obstiné des milieux traditionalistes a servi d'excuse au gouvernement électoral pour ne pas mener à terme l'exécution de son programme», cfr F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 457-458.

³⁰⁹ Il testo integrale del rapporto da cui tratteremo i passi è consultabile in allegato a A. Messer, *Programm des grossherzoglichen Gymnasiums zu Giessen 1897-1898*, Giessen, Keller, 1897. Essendo il documento diviso in tre parti, per una migliore comprensione utilizzeremo il carattere di sezione §. D'ora in avanti Steigentesch, *Abhandlung*.

³¹⁰ Ivi, § 9.

Vediamo che già questa introduzione è di per sé significativa per il nostro discorso. Essa infatti inquadra la riforma sotto il segno della comunità e della ragione, nel sentimento universalista-statalista della *Aufklärung*. Scopo dell'insegnamento, dunque, non sarà semplicemente quello di insegnare il latino per anni e anni o di erudire, quanto di preparare i giovani a vivere il futuro nella maniera più armoniosa possibile, di sviluppare il corpo e l'anima attraverso l'esercizio della natura, delle abitudini e, di nuovo, della ragione:

Unter dem allgemeinen Unterrichte der Jugend wird die Bemühung verstanden, dieselbe zu ihrer künftigen Lebensart, dem Leiber, der Vernunft und dem Herzen nach, geschickt zu machen. Der Endzweck alles Unterweisens und Erziehens ist bekanntlich, zu ihrer eignen und der allgemeinen Glückseligkeit vernünftige und tugendhafte Menschen zu bilden³¹¹.

Per soddisfare al meglio tale progetto comunitario, le linee pedagogiche dello Steigentesch prediligono così l'insegnamento pubblico rispetto a quello privato. Esso infatti garantirebbe quella comunione delle forze intellettuali dei singoli studenti necessaria alla comprensione di uno scopo comune:

Der öffentliche Unterricht ist, sowohl für sich selbst, als auch in Rücksicht des Staates, dem Privatunterrichte vorzuziehen, und zwar für sich selbst, weil es da, wo mehrere Schüler beisammen sind, ermunternde und lehrende Beispiele gibt, welches man bei häuslichen Lehren meistens vermisst³¹².

È particolarmente rilevante notare che l'insegnamento della dottrina cristiana non è qui escluso, ma è relegato a un ambito puramente catechetico e non più morale: i codici comportamentali che in precedenza erano appannaggio della sola legge delle Sacre Scritture sembrano qui totalmente esclusi dall'ambito dell'educazione religiosa. E, infatti, secondo lo Steigentesch è indispensabile che l'educatore non conduca altre attività al di fuori della scuola, che, insomma, il suo servizio non sia alternato tra la classe e la parrocchia³¹³. D'altra parte, osserva il Dreyfus, «le but de cet enseignement religieux est d'éviter la réalisation de cette parole des Ecritures: "Ils me louent avec leurs lèvres mais leur cœur est loin de moi"³¹⁴». Dopo aver evidenziato l'importanza della lettura, della scrittura, del calcolo, della storia naturale e delle arti meccaniche³¹⁵ – tutte attività che serviranno all'inserimento dell'individuo nella società secondo le sue *naturali* inclinazioni – l'autore ribadisce così che obiettivo principe del nuovo sistema

³¹¹ Ivi, § 11.

³¹² Ivi, § 12.

³¹³ Non ci sembra necessario qui riportare integralmente in cosa debba consistere l'insegnamento della religione. Rimandiamo perciò ai §§ 65, 66 e 81 del testo.

³¹⁴ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 452.

³¹⁵ Cfr. Steigentesch, *Abhandlung*, §§ 82-97.

scolastico dovrà essere l'istruzione dell'uomo riguardo i sacri doveri nei confronti dello Stato e del sovrano:

Endlich ist noch des letzten, aber eben so wichtigen und wesentlich nothwendigen Theiles des ländlichen Unterrichtes Erwägung zu thun. Dieser besteht in Erklärung der Unterthanen-Pflichten und des der Obrigkeit schuldigen Gehorsams. Es wird nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass dieser Zweig des Unterrichtes in den hieländischen Schulen ein neues Gestirn sey. Diese Lehre bezieht sich eigentlich auf den *wahren Begriff des Staates*, und den Vortheil des gesellschaftlichen Bandes, worinn sich der Unterthan befindet. Dieses aus überzeugenden Erfahrungsgründen fasslich zu machen, und in dem Sohne des Landbürgers den Vorsatz zu erwecken, die Pflichten, welche er als ein Mitglied des Ganzen, zu seinem eigenen Besten trägt, getreu und mit Vergnügen zu erfüllen, muss der Endzweck und die Wirkung dieses Unterrichtes seyn, welcher, mit seinem gehörigen Zusätzen und Erweiterungen, auch den Schülern der Städte, als die Krone ihrer moralischen Unterweisung, zu ertheilen ist³¹⁶.

Per quanto oggi questa sorta di venerazione nei confronti dello Stato e del sovrano possa apparire del tutto estranea alla nostra visione post-liberale e democratizzata della vita politica, per l'epoca simili concetti apparivano assolutamente destabilizzanti nella loro carica innovatrice, soprattutto in un contesto sociale, quello cattolico-tedesco, decisamente arretrato riguardo simili posizioni. Ci pare che nello slittamento dall'incondizionato amore per Dio al rispetto dell'autorità statale e delle leggi qui suggerito, abbia luogo un ribaltamento definitivo e insieme un superamento di quella fissazione ontologica che per secoli aveva voluto l'uomo predeterminato all'interno di una scala gerarchica in cui ognuno aveva i suoi precisi scopi, i suoi precisi obiettivi, i suoi interessi meramente privati da coltivare. Adesso, al contrario, lo Steigentesch sembra rivendicare la necessità di una partecipazione attiva del suddito all'interno dello Stato che abita, un tipo di sudditanza, appunto, sempre costruttiva e, ovviamente, sempre tesa verso il mantenimento sociale, ma che nella sua, potremmo dire, vena conservatrice cela dei germi di partecipazione democratica che molto influenzeranno i futuri sviluppi politici della Repubblica di Magonza. È in questo senso, dunque, che si deve interpretare l'importanza che il pedagogo attribuisce alla *Realschule*, perché se «die Welt ohne Latein bestehen könnte³¹⁷», il lavoratore ha invece bisogno di avere una formazione adeguata alla mansione che vorrà svolgere all'interno della macchina statale. Proprio per queste ragioni, questa classe dovrà essere frequentata da tutti i bambini della città, siano essi figli di artigiani, di soldati o di commercianti. Solo a partire dal secondo anno gli studenti potranno specializzarsi, ma comunque i corsi generali dovranno continuare a essere seguiti da tutti allo scopo di rafforzare la conoscenza della

³¹⁶ Ivi, § 98.

³¹⁷ Ivi, § 111.

storia tedesca e magontina e, sopra ogni cosa, il sentimento patriottico nei confronti della propria *Vaterland*: «der künftige Bürger soll nur nicht ganz unbekannt in den vergangenen Zeiten seyn, und nicht ganz unwissend in dem Schicksale seines Vaterlandes³¹⁸». È con la successiva iscrizione alla *Mittelschule*³¹⁹ che lo studente potrà consolidare il proprio entusiasmo patriottico grazie allo studio della storia contemporanea³²⁰ – attraverso gli scritti di storici francesi quali il Bousset e Rollin – e dei classici latini – Terenzio, Cicerone, Sallustio, Svetonio, Cesare, Lucrezio, Seneca, Tacito³²¹. Ancora una volta, lo Steigentesch attribuisce ai francesi il primato educativo: oltre alla storia, infatti, lo studente deve essere formato tramite la lettura e la traduzione di testi del pensiero economico francese:

Dem Lehrer der französischen Sprachen könnte aufgegeben werden, meistens solche Bücher, welche in die itzt erwänte Wissenschaft einschlagen, und woran es in Frankreich ohnehin nicht fehlet mit seinen Schülern zu lese, und aus solche zu übersetzen³²².

Solo nell'ultimo anno lo studente potrà finalmente accedere alla materia più importante, la filosofia. Qui, la disciplina è intesa in un senso molto ampio che va dalla retorica alla metafisica passando per le scienze umane, ma, qualunque siano le diverse accezioni, le viene accreditato il merito di essere la materia ultima grazie alla quale l'individuo potrà accedere alla conoscenza del mondo e della sua posizione in esso:

In diesem, und zwar in diesem, ihr eigentlich zukommenden, Betracht untersucht also die Philosophie die Natur der Organisation des Menschen, seiner animalischen Ökonomie, seiner Sinne, und inneren Empfindungsvermögen, seines Gedächtnisses, seine Vernunft, seines Instinktes, seiner Bedürfnisse, Neigungen und Leidenschaften. Sie untersucht ferner die Wirkungen und Einflüsse der Dinge ausser dem Menschen – in Absicht auf dessen Erhaltung und Gesundheit, auf dessen Vergnügen und Glückseligkeit. Sie bestimmt, was für den Menschen gut und böse ist, untersucht und prüft den relativen Wert der Dinge³²³.

Il decisivo ruolo pedagogico – e gnoseologico – assegnato dallo Steigentesch alla filosofia si pone così sulla linea di quell'*enthousiasme philosophique* di cui abbiamo delineato il profilo nella parte precedente della tesi, ancor di più se si considera che la religione cattolica pare essere totalmente epurata della sua tradizionale missione morale ed educativa. In effetti, come afferma lo storico Dreyfus, per temi, retorica, entusiasmo, l'*Abhandlung* potrebbe benissimo provenire direttamente dalla penna di un grande illuminista dell'epoca. Ma è proprio per questo statuto

³¹⁸ Ivi, § 130.

³¹⁹ Alle *Mittelschulen* è dedicata la terza parte del rapporto. Cfr. Ivi, § 153 e sgg.

³²⁰ Ivi, § 178-182.

³²¹ Ivi, § 163-173.

³²² Ivi, § 193.

³²³ Ivi, § 197.

strettamente “specialistico” che il testo acquisisce il suo pieno valore, in quanto costituisce una prova schiacciante di come, nella seconda metà del Settecento, la mentalità dei Lumières fosse penetrata a fondo anche in questioni puramente istituzionali e burocratiche:

Le texte pourrait être signé par un tenant de l'*Aufklärung*, marqué par la pensée rationaliste beaucoup plus proche d'un Lessing que d'un conseiller ecclésiastique de l'archevêque-électeur de Mayence. [...] D'autre part, le programme de Steigentesch faisait une très large place aux beaux-arts, dans lesquels il voyait le moyen de développer le goût et l'amour de la vérité. [...] Ainsi serait mis en place un système scolaire qui améliorerait la société de l'Electorat, qui profiterait aussi bien au paysan qu'au bourgeois ou à l'artisan, et qui permettrait de fonder le bonheur de l'Etat et de chacun de ses sujets³²⁴.

A rendere ancora più interessante il testo, come abbiamo accennato poco fa, è lo spirito proto-democratico che lo permea. La riforma, infatti, secondo il suo autore ha il compito di coinvolgere «chacun de ses sujets», uomini e donne, poveri e ricchi, al fine di formare uno Stato del futuro finalmente emancipato da antiche e scolastiche pasture. D'altra parte, la *mise en abyme* della missione pedagogica presente nell'ultimo paragrafo è eloquente:

Und diese sind die, im Eingange versprochenen gehorsamsten Vorschläge zu einer allgemeinen Verbesserung des Unterrichtes der Jugend. Der Landmann findet darinne die Sorge für die Unterweisung seiner Kinder so, wie es die ländliche Lebensart, und die damit verbundene Nahrungsgeschäfte verlangen. Auch der Bürger und Handwerker wird sich versichert halten können, fähige Gehilfen und Nachfolger seines Gewerbes zu sehen. Und also öffnet sich auch dem Gelehrten die angenehmste Bahne zum Tempel der Wissenschaften, welche er seine Abkömmlinge (zum Nutzen des Staates, als dem einzigen Endzwecke aller erdenklichen Lehre) zu widmen gedenkt. Endlich muss *das ganze Band der bürgerlichen Gesellschaft* bei den Verbesserungen nothwendig gewinnen, die jeder Stand, woraus es zusammengesetzt ist, erhält. Was nun noch übrig ist, besteht in dem aufrichtigen Wunsche, dass der gegenwärtige Entwurf geprüfet, dessen Mängel gebessert, von anderen übertroffen, und dessen Absicht darinn erfüllet werden möge, das Schulweesen in dem Hohen Kurfürstentum Mainz nach Kräften auf den möglichen Grad jener Vollkommenheit zu befördern, welche das weesentliche Glück der Staaten und jedes einzelnen Menschen begründet³²⁵.

Come si sa, il programma illuministico dello Steigentesch non riuscì ad attecchire in tutti i suoi punti. Secondo le parole dell'abbé Turin presenti in un rapporto da lui diretto³²⁶, infatti, soprattutto a livello delle *Trivialschulen* e delle *Mittelschulen*, la situazione continuava a essere piuttosto arretrata³²⁷. Eppure, nonostante la resistenza delle classi commerciali e più povere

³²⁴ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 454-456.

³²⁵ Steigentesch, *Abhandlung*, § 241. Il corsivo è nostro.

³²⁶ Cfr. E.X. Turin, *Über die Verbesserung der trivial Schulen in teutschen Catholischen Provinzen*, in *Kurzmainzer Schulgeschichte, Texte, Berichte Memoranden*, cit., pp. 48-55.

³²⁷ «A Mayence, on ne compte que le gymnase, une école latine, deux Realschulen, quatre écoles primaires pour les garçons et deux pour les filles. Dans le reste de l'Electorat, les Realschulen sont encore plus rares, et nous avons vu que très peu nombreux sont les enfants qui apprennent le latin dans l'ensemble de l'Etat», cfr. F.G. Dreyfus, *op.*

dell'elettorato, le quali vedevano di cattivo occhio la volontà “secolarizzante e statalizzante” dello Steigentesch e dei principi elettori, il consigliere pedagogico dell'Erthal Turin riuscì a introdurre nuovi manuali scolastici nelle classi primarie e secondarie, l'obbligo di frequenza per tutti i bambini, la guerra alla priorità del latino come lingua dell'educazione³²⁸. A partire dagli anni 80, è però verso l'Università che la politica dell'Erthal si rivolge: non incontrando alcuna opposizione dagli strati piccolo-borghesi della società magontina³²⁹, i suoi ideali riformistici poterono applicarsi con più facilità. Affidata, oltre che al von Bentzel, a una commissione di notabili e universitari formata per trovare i fondi necessari alla sua realizzazione³³⁰, la riforma dell'università di Magonza venne formalizzata attraverso una nuova *Verfassung* che prendeva a modello l'università protestante di Göttingen³³¹ e, naturalmente, la teoresi pedagogica dello Steigentesch.

La lunga costituzione, redatta dal Bentzel stesso, venne approvata nel 1782 dal sovrano e pubblicata due anni dopo. Riportiamo qui di seguito il piano dell'opera³³²:

- I. Von dem Zwecke der kurfürstlichen Universität.
- II. Von den Wissenschaften überhaupt, welche auf der hohen Schule gelehrt und gelernt werden sollen, um dem Zweck zu erreichen.
 - a. Vorbereitungs- und Instrumental- Wissenschaften, deren Erlernung allgemein nothwendig ist, oder philosophisch- mathematische Wissenschaften.
 - b. Hilfswissenschaften, welche theils allgemein nützlich, theils nach besondern Bestimmungen nothwendig sind, oder historisch- statische Wissenschaften.
 - c. Wissenschaften, welche einer besondern Klasse von Studirende eigends nothwendig sind. (Gottesgelehrtheit, Rechtsgelehrtheit, Arzenegelehrsamkeit, Kammeralwissenschaften).
- III. Von dem zur zweckmäßigen Mittheilung der Wissenschaften erforderlichen öffentlichen Lehramte, oder von den Professoren und deren Obliegenheiten überhaupt.
- IV. Von der Ordnung im Lehren, um dessen Zweck zu erreiche. Von den Kollegien und Kursen überhaupt.
- V. Von den Hauptkursen, und der darinn befindlichen Vorlesungen insbesondere.

cit., p. 456. Il volume di Dreyfus, ricordiamolo, si fonda su ricerche archiviali ben documentate nelle sue note e in bibliografia.

³²⁸ Cfr. *Protocole de la Shulkommission du 1^{er} juin 1776*, in *Kurzmainzer Schulgeschichte, Texte, Berichte Memoranden*, cit., p. 46.

³²⁹ «Certes, Mayence c'est la ville de Forster, celle du Club, celle du premier arbre de la Liberté planté en Allemagne, mais il ne faut s'arrêter aux apparences comme on l'a fait trop souvent jusqu'ici. Mayence, il est vrai, est un foyer éclairé, beaucoup plus discutablement un foyer révolutionnaire, mais il me semble que l'on n'ait pas suffisamment souligné que, dans la plupart des cas, les hommes de l'intelligentsia mayençaise sont presque tous étrangers à Mayence», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 442 e il capitolo dedicato alle classi sociali presente nello stesso libro alle pp. 197-216. Da segnalare anche l'oramai classico J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, PUF, 1949, che parla della questione tra pp. 187-216.

³³⁰ Si ricorderà che, per tale scopo, il principe elettore von Erthal fece chiudere tre tra i maggiori conventi cittadini. Sulle premesse e i dibattiti intorno alla riforma dell'università magontina, si rimanda a K.G. Bockenheimer, *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, cit.; E. Jungk, *Zur Geschichte und Rechtsnatur des Mainzer Universitätsfonds*, in «Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz», 12, Mainz, 1938; E. Jakobi, *Die Entstehung des Mainzer Universitätsfonds von 1781*, Stuttgart, Steiner, 1959.

³³¹ Sull'università di Göttingen cfr. L. Marino, *op. cit.*

³³² A.F. von Bentzel, *Neue Verfassung der verbesserten Hohen Schule zu Mainz*, Mainz, St. Rochus Hospitals, 1784. Cfr. Appendice n. 3.

- VI. Von der aus der vorausgesetzten Reihe der Wissenschaften und der Vorlesungen entspringenden Zahl und Bestimmung der Lehrstühle.
- VII. Von der Lehrmethode, damit der Zweck erreicht werde.
- VIII. Von denen, welche belehrt werden sollen, oder von den Lernenden überhaupt.
- IX. Von den Übungen der Lernenden überhaupt, und insbesondere vom Examiniren, von Prüfungen, Defensionen und Promotionen.
- X. Von dem Disziplinarwesen und der moralischen Bildung der Studirenden.
- XI. Von der nothwendigen Attributen der hohen Schule für Lehrende und Lernende.
- XII. Von den besondern Rechten und Privilegien der Lehrenden und Lernenden.
- XIII. Von der innern gesellschaftlichen Verfassung der kurfürstlichen hohen Schule, und den damit in Verbindung stehenden allgemeinen und besondern Versammlungen.
- XIV. Hauptfolgen der gegenwärtigen Verfassung der kurfürstlichen hohen Schule.

Non potendo indagare nel dettaglio ogni punto della *Verfassung*, ci limiteremo a individuare due elementi macroscopici che a nostro avviso fotografano al meglio l'*allure* del milieu culturale nel quale Adam Lux, addottoratosi, lo ricordiamo, nel 1784, intraprese la sua *Bildung*: la permeabilità disciplinare dei percorsi di studio e la rigida burocratizzazione statale che li caratterizzava.

Prima di tutto, l'introduzione delle facoltà di scienze storiche e statistiche (historisch-statische Wissenschaften) e di studi camerali (Kammeralwissenschaften) dà prova del carattere spiccatamente interdisciplinare che gli studi universitari – e non solo, l'abbiamo visto con lo studio del francese ai licei – stavano assumendo in quel periodo a Magonza. Soprattutto la prima, infatti, si distingueva per originalità: le cattedre che costituivano la facoltà di scienze storiche e statistiche erano assai eterogenee per argomenti e scopi didattici:

Ces chaires étaient: histoire générale (deux chaires), histoire de l'Eglise, histoire de la philosophie, histoire du commerce (droit allemand), sciences politiques. (Le professeur Nau était titulaire d'une chaire ainsi nommée: administration des Etats, – Staatspolizei, – commerce des Etats, finances publiques et statistique). Cette faculté, bien en comptant le moins de professeur, avait une certaine importance, puisque les étudiants en sciences camérales devaient en suivre les cours pendant un an, ainsi que les juristes et une partie des philosophes³³³.

Questa trasversalità si presentava non solo da un punto di vista pedagogico, ma anche sociale, poiché lo spirito di tolleranza che caratterizzò l'elettorato nella seconda metà del secolo permise un'affluenza di studenti e professori provenienti da contesti religiosi e culturali non cattolici, come ebrei e protestanti. I casi più riconosciuti di questa condotta si riscontrano sicuramente nelle figure di Georg Forster – che, vedremo, avrà un ruolo preponderante nelle successive vicende rivoluzionarie – e Wilhelm Heinse, entrambi ammessi nel regno in qualità di lettori e, poi, bibliotecari. Sin dai primi anni Ottanta, una delle missioni principali dell'Erthal fu infatti quella di allargare il corpo docenti invitando a insegnare un gran numero di professori

³³³ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 463.

provenienti dalle migliori università della Germania e, proporzionalmente a questa crescita, aumentò anche il numero di studenti che, sino ad allora, avevano prediletto le università protestanti rispetto a quella di Magonza³³⁴. In particolare, al 1789 – anno di massimo splendore dell'Università – si contano 52 professori divisi in sei facoltà: Teologia, 12; Giurisprudenza 13; Medicina 7; Scienze filosofiche-matematiche 10; Storia 4; Studi camerali 6. Nel 1784, anno della laurea di Lux, il numero è leggermente inferiore, 41, così suddivisi: Teologia, 11; Giurisprudenza 9; Medicina 6; Scienze filosofiche-matematiche 8; Storia 6; Studi camerali 1³³⁵. Nonostante il numero minore di professori presenti nel 1784, vediamo che già quando Lux terminò i suoi studi, erano presenti all'interno della struttura tutti quei nomi che anni dopo avrebbero rivestito una grande importanza nelle file della prima Repubblica tedesca: Christian Appel, relatore della tesi *Enthusiasmus*, Johann Heinrich Vogt, il maestro filosofico di Lux³³⁶, suo fratello Niklas Vogt, Felix Blau, Melchior Arand, Andreas Joseph Hofmann, Mathias Metternich, Samuel Thomas Sömmering, Johann Eickemeier, Anton Dorsch. Tutti loro avrebbero fatto parte del Jakobinerklub della città³³⁷. È quindi indubbio che la loro presenza e il rigore trasversale della materia studiata da Lux (e, d'altra parte, il nostro studio della sua tesi lo ha ben dimostrato) formano l'insieme di quei elementi che indiscutibilmente hanno formato in maniera indelebile la mente del futuro giacobino. Così come la facoltà di medicina, la facoltà di filosofia comprendeva le menti più illuminate della Germania dell'epoca. Lo notò anche il commissario Gedike, quando scrisse che:

Besonders aber hat die philosophische Fakultät mehrere vortrefliche Docenten, die das Joch der scholastischen Mönchsphilosophie muthig abgeschüttelt und im hellen, deutlichen, freimüthigen Vortrag der philosophischen Wahrheiten mit jedem Protestantischen Professor wetteifern³³⁸.

Inoltre, sempre secondo l'emissario prussiano, non erano rari i casi in cui i professori residenti venivano mandati fuori dall'elettorato per insegnare e apprendere nuove nozioni:

Es werden von Zeit zu Zeit mehrere Professoren auf Reisen geschickt, um fremde Universitäten und Anstalten kennen zu lernen, und sich mit den auswärtigen

³³⁴ Cfr. J. Benzing, A. Gerlich, *op. cit.*

³³⁵ Cfr. *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatim habendarum*, Mainz, 1784 e *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum*, Mainz, 1789.

³³⁶ Contrariamente al celebre fratello storico Nicolaus, Johann Heinrich Vogt è una figura finora poco studiata. Per una sua biografia e una raccolta di massime ci rifaremo allo studio W. Dietler, *Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen*, Mainz, Kupferberg, 1792.

³³⁷ Cfr. *Getreues Namensverzeichnis der in Mainz sich befindenden 454 Klubbisten mit Bemerkung derselben Charakter*, Wien, Rehmschen Buchhandlung, 1793. La lista, benché in toni derisori, riporta i nomi dei partecipanti al club giacobino di Magonza. Alcuni di essi sono corredati da una breve descrizione.

³³⁸ R. Fester, *op. cit.*, p. 45.

Erweiterungen ihrer Wissenschaft bekannt zu machen. Die Reisekosten werden aus dem Universitätsfonds vergütigt³³⁹.

Vedremo nel prossimo capitolo che argomenti venivano toccati nelle lezioni di questi professori. Per ora ci basta sottolineare questo spirito, diremo oggi, comparatista.

Il secondo aspetto che va attentamente preso in considerazione è il regime burocratico-statale con il quale Erthal e il consigliere Bentzel intendevano amministrare la nuova università. Se da una parte, infatti, esso poteva apparire come il naturale svolgimento di quella tensione normativo-kantiana che l'*Aufklärung* portava in grembo, dall'altra, questa necessità celava in sé una volontà totalizzante ed estremamente coercitiva nei confronti di quella libera professione intellettuale che i molti professori provenienti dall'estero speravano di esercitare nell'Elettorato magontino. Su questo punto, non deve essere dimenticato che la riforma venne concepita ed elaborata con il malcelato scopo di emancipare la Chiesa tedesca dall'egemonia della curia romana al fine di amplificare ed accentrare il potere secolare dell'Elettore. Lo fa notare il Dreyfus quando si domanda quanto segue:

En apparence, les préoccupations de l'Electeur sont fort pieuses: il veut faire de l'université de Mayence l'université catholique allemande par excellence, et cela explique que Erthal avance des motifs hautement religieux pour confisquer les biens des couvents. On peut se demander toutefois si ces soucis religieux masquent le désir de renforcer sa puissance temporelle ou il s'agit du désir sincère d'adapter l'Eglise catholique à la pensée de son temps. En effet, la nouvelle université avait pour caractéristique que nombre de ses professeurs appartenaient au monde protestant³⁴⁰.

In effetti, sin dalle prime settimane dell'approvazione della riforma, il 1 ottobre 1784, Erthal si abbandonò ad una autocelebrazione di sé che, se in un primo momento fece gran colpo sull'opinione pubblica dell'epoca – basti pensare alla sontuosa festa organizzata nel novembre dello stesso anno di cui conserviamo numerosi resoconti entusiastici³⁴¹ – ben presto mostrò i suoi risvolti più problematici. Tale contenzioso trovò le sue ragioni nella dubbia onestà del principe elettore, tanto che molti intellettuali dell'epoca rivalutarono in poco tempo la più volte decantata fama illuminata dell'Erthal. Dice Schweigard:

³³⁹ Ivi, p. 48. Come fa notare Dreyfus, le quattro università che più attiravano i professori e studenti erano quelle di Tübingen, Heidelberg, Strasbourg, Erfurt. «L'attirance de Strasbourg était assez forte. C'est, à l'époque, la seule université française, avec la Sorbonne, qui puisse rivaliser avec les universités allemandes. Les cours les plus recherchés étaient ceux de Koch, dont l'enseignement de sciences politiques et de droit international attirait de nombreux auditeurs, tels Goethe, Herder, et plus tard le jeune Metternich, le futur chancelier», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 468.

³⁴⁰ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 470.

³⁴¹ Cfr. J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., pp. 75-77.

Bereits zu diesem Zeitpunkt, Mitte der achtziger Jahre, entstanden erste Konfliktfelder. Das lag vor allem an dem Missverhältnis, dass der Kurfürst zwar gerne als aufgeklärter Fürst galt, jedoch von wirklich aufgeklärten Verhältnissen, wie völliger Denk- und Meinungsfreiheit, zumindest innerhalb der akademischen Mauern nichts wissen wollte³⁴².

Friedrich Karl von Erthal sottovalutò infatti il peso critico che i da lui convocati intellettuali avrebbero potuto avere all'interno dell'elettorato:

Le gouvernement électoral, en développant des tendances qui, à l'origine, étaient essentiellement antiromaines, a été conduit à laisser fleurir des courants éclairés à l'intérieur de ses Etats. Par là, il a contribué au développement et à la pénétration des idées libérales³⁴³.

E, in effetti, essi iniziarono presto a far sentire la loro voce, assumendo posizioni in contrasto con l'apparente apertura mentale del principe. Eludendo il versante economico della questione – parimenti importante, ma che in questa sede è sufficiente ricordarlo senza approfondire³⁴⁴ –, le critiche più aspre iniziarono ad aver luogo attorno al tema della tolleranza e della libertà d'espressione, categorie che, si sa, l'Illuminismo aveva innalzato a pilastri portanti della nuova società. Una condotta critica che l'Erthal cercò di arginare, ma che oramai risultava sempre più incontrastabile:

Die Freiheit der Gelehrten, Kritik offen zu äußern, wurde bereits ein knappes Jahr nach Verabschiedung der Universitätsverfassung eingeschränkt. Am 12. September 1785 verwarnte der Kurfürst alle Universitätsmitglieder. Er verbat sich jegliche öffentliche Beurteilung landesherrlicher Maßnahmen und verlangte, dass Zuwiderhandelnde von der Universität zu entfernen seien³⁴⁵.

Sono molti gli episodi controversi che, tra gli anni 80 e 90 del secolo, interessarono l'Elettorato di Magonza: nella sua storia dell'Università di Magonza, lo storico Helmut Mathy riporta un gran numero di dettagli. Riteniamo utile citare un paio di casi cruciali che destarono malcontento tra professori e studenti e che si fanno segnale della ritrosia da parte dell'Erthal e degli alti ranghi della corte di prendere in esame ogni tipo di critica allo status quo.

Il primo fenomeno riguarda la discriminazione dei protestanti nel conseguimento del titolo di dottore. Gli studenti di fede non cattolica, infatti, continuavano ad essere vittime di ingiustizie e pregiudizi accademici, anche dopo l'approvazione della *Verfassung* del Bentzel. Lo Schweigard riporta un episodio piuttosto significativo:

³⁴² Ivi, p. 78.

³⁴³ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 440.

³⁴⁴ Sull'argomento cfr. il terzo capitolo dell'essenziale H. Mathy, *op. cit.*

³⁴⁵ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 81.

Noch im Jahr 1785 weigerte sich Friedrich Karl, zwei Protestanten in Mainz zur medizinischen Promotion zuzulassen und verwies auf die Universität Erfurt, wo es eine fakultätsähnliche Vertretung der evangelischen Theologie gab. Erst 1786 bewilligte er Protestanten das Promotionsrecht für nichttheologische Fakultäten, wobei die Kandidaten dabei freilich „keine Sätze gegen die katholische Religion und katholische Staats- und Kirchenverfassung öffentlich aufstellen“ durften³⁴⁶.

Esattamente quest'ultima parte della citazione – «keine Sätze gegen die katholische Religion und katholische Staats- und Kirchenverfassung öffentlich aufstellen» – dimostra quanto poco fosse tollerato, all'interno di strutture statali quali l'università, qualsiasi atteggiamento autonomo. Quando, altro esempio, il professore di Diritto e Storia Franz Anton Dürr, già tra il 1782 e 1784, criticò con forza il malcostume dell'università, attaccando il favoritismo e la corruzione di quegli insegnanti coinvolti nello scandalo delle promozioni, il principe elettore imbastì un processo contro il docente, mandando in pezzi la sua reputazione agli occhi delle più alte cariche di Magonza.

L'altro, significativo episodio riguarda lo scontro avvenuto tra il professore di Storia della filosofia Andreas Joseph Hofmann³⁴⁷ e l'allora rettore dell'università Johann Michael Hettersdorf. Il contenzioso nacque a causa della proposta dello Hofmann, docente a Magonza dal 1783, di sostenere le lezioni in tedesco, e non più in latino. Agli occhi dei professori visitatori, lo ripetiamo, giunti a Magonza in cerca di nuovi stimoli e desiderosi di applicare le idee assimilate durante la loro formazione illuministica, una simile proposta sembrò finalmente trovare la sua realizzazione grazie alla nuova riforma:

So forderte er, ganz Volksaufklärer, die Vorlesungen nicht mehr in lateinischer, sondern in deutsche Sprache zu halten. Für ihn war das Latein überflüssig und diente nicht dem besseren Verständnis, sondern der Ausgrenzung weniger gebildeter Stände. Das Latein erfülle für manche Gelehrten nur noch den Zweck, vor dem großen oder kleinen Pöbel gelehrt zu tun. Er begründete seinen Vorschlag damit, dass man umsonst die möglichst besten Einrichtungen und Verfügungen treffe, wenn nicht die Volkssprache auch die gelehrte Sprache werde und „das elende zweckwidrige Latein aus den Schulen verwiesen werde“. Der Vorschlag war aus Sicht eines rational argumentierenden Aufklärers nachvollziehbar. Im Sinne der Volksaufklärung war das Latein verheerend und schloss die unteren Schichten von der Bildung aus³⁴⁸.

³⁴⁶ Ivi, p. 78.

³⁴⁷ Prima della sua esperienza alla corte di Erthal, Andreas Joseph Hofmann (1752-1849) fu giurista presso l'imperatore a Vienna. Ben prestò, però, entrò in contrasto con l'ambiente cortigiano a causa di un articolo satirico pubblicato in una rivista teatrale. Personalità caratterizzata da una spiccata vena polemica, sarà il presidente del Parlamento della Repubblica di Magonza. Cfr. H. Mathy, *Andreas Josef Hofmann (1752-1849) Professor der Philosophie in Mainz und Präsident des rheinisch-deutschen Nationalkonvents*, in *Jahrbuch der Vereinigung «Freunde der Universität Mainz»*, Mainz, 1973, pp. 15-45 e Id., *Andreas Joseph Hofmann der Präsident des rheinisch-deutschen Nationalkonvents von 1793*, in F. Dumont, A. Kuhn (a cura di), *Deutsche Jakobiner. Mainzer Republik, und Cisrhenanen 1792-1798*, Mainz, Bundesarchiv und Stadt Mainz, Band I, 1982, p. 235.

³⁴⁸ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 79.

Come fa notare Schweigard, gran parte di questi professori possono infatti essere collocati in quella corrente radicale della *Aufklärung* chiamata in Germania con il nome, appunto, di *Volksaufklärung*. Benché presente già presso il pensiero di Thomasius (*Einleitung zu der Vernunft-Lehre* del 1691 pone le basi per questa volgarizzazione della filosofia), il concetto di *Volksaufklärung* inizia a godere di un ampio consenso solo nella seconda metà del secolo diciottesimo, in particolare nella cerchia di filosofi dell'università di Göttingen quali Feder, Garve, Meiners und Hissmann³⁴⁹: in breve, i sostenitori miravano alla diffusione delle conoscenze filosofiche presso il popolino e la borghesia attraverso lo sforzo di appianare il divario tra *Gelehrten* e uomo ordinario: l'eliminazione del latino costituiva non a caso un punto essenziale del programma. E in effetti, come fa notare il Dreyfus nella sua analisi socio-demografica, la situazione sociale a Magonza nella seconda metà del Settecento si presentava alquanto stratificata:

La médiocrité de la vie économique, la faiblesse de la bourgeoisie font que l'impulsion intellectuelle ne viendra, jusqu'aux toutes dernières années de l'Ancien Régime, que d'en-haut, ce qui, on s'en doute, aura un certain nombre de conséquences sur l'évolution culturelle de la vie. En effet, Mayence est une société close, tout au moins pour ce qui n'appartient pas à la noblesse. [...] La petite et la moyenne bourgeoisie des artisans, des commerçants qui forment la masse de la population mayençaise vit sur elle-même. L'endogamie sociale [...] contribue à renforcer cette impression de ghetto que retrouve celui qui cherche ce qu'a pu être la vie intellectuelle de Mayence. Tel n'est pourtant pas le sentiment d'un certain nombre d'historiens ou de philosophes qui font de Mayence un des hauts lieux de pensée révolutionnaire allemande³⁵⁰.

Risulta naturale, dunque, il motivo per cui l'Hofmann combatté per l'affermazione della lingua volgare nell'insegnamento; per converso, risulta parimenti ovvia la strenua opposizione di cui egli fu vittima. In uno stato clericale e cattolico, benché illuminato, l'esercizio della lingua latina deteneva ancora una funzione conservatrice ed elitaria. Johann Michael Hettersdorf attaccò e ammonì più volte il docente, accusandolo di voler sminuire il valore della preghiera e della fede. Inoltre, cosa ben più grave, il rettore impose un rigido controllo delle lezioni dell'Hofmann e mise in atto, segretamente, una serie di interrogatori a tappeto agli studenti che avevano frequentato i suoi corsi. Questa strategia impedì certo la messa in vigore delle proposte "popolari" del professore, ma ebbe come parallela conseguenza il formarsi di gruppi di opposizione illuminata e radicale che, lentamente, iniziarono a organizzarsi in una serie di circoli

³⁴⁹ Cfr. H. Bräuer, *Popularphilosophie*, in W.D. Rehfus (a cura di), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

³⁵⁰ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 442. Sull'argomento, cfr. Ivi, pp. 278-320.

parauniversitari alternativi alla cultura cattolico-illuministica e in controtendenza rispetto alla paradossale politica censoria dell'Erthal.

Fu soprattutto dopo la morte in esilio del riformatore Bentzel – anche lui soppiantato nelle sue funzioni dal vicariato, prima, e poi perseguitato a causa di un articolo accusatorio pubblicato il 21 febbraio 1786 sul «Deutsche Zuschauer»³⁵¹ – che il divario tra corte e intelligenza si fece via via sempre più incolmabile. Visti i tristi sviluppi della vicenda precedente la sua dipartita, nessuno, infatti, ritenne doveroso prendere il posto del promotore della riforma, tanto più che adesso il principe elettore Erthal si dimostrava intollerante nei confronti degli intellettuali che lui stesso aveva invitato nel regno per ricoprirsi di prestigio agli occhi degli osservatori esterni: l'università aveva perso la sua funzione centripeta originaria in favore di una naturale deriva critico-deflagratoria del corpo docente. Ma come fu possibile tradire in questo modo i propositi alla base del rinnovamento del sistema culturale magontino di qualche anno prima? In realtà, crediamo, nessun tradimento ebbe luogo. Semplicemente, lo ripetiamo, l'elettore commise un grave errore di valutazione nel giudicare inoffensivo il potenziale critico di cui gli *Aufklärer* si facevano latori: il progetto della *katholische Aufklärung* sembrava non prevedere quella carica sovversiva e “volgarizzante” che proprio in quegli anni si stava facendo distintiva di una nuova generazione di uomini di lettere, la generazione della *Spätaufklärung*. Se è vero che «l'*Aufklärung* allemande est déiste, tolérante, moralisatrice et rationaliste. Elle n'est ni antichrétienne ni vraiment anticléricale au sens où des Français pourraient l'entendre³⁵²», il movimento del tardo illuminismo tedesco amplifica e riadatta tutti questi elementi in un'aurea di generale protesta contro certi concetti che la cultura antecedente, quella del dispotismo illuminato, aveva fatto suoi. Da cosa derivò questo sentimento di rivolta? Volendo ricondurre questo scarto a un movimento dialettico, esso fu il superamento di una condizione preliminare di delusione, di quella *Enttäuschung* che, lo vedremo nella parte conclusiva della tesi, si riverbererà anche nella generazione dei primi romantici subito dopo la deriva robespierrista della Rivoluzione francese. Vedendo deluse le aspettative riformistiche che l'Erthal aveva predicato, non solo sotto l'aspetto meramente istituzionale (la riforma venne applicata esclusivamente nel campo della formazione dei funzionari e del clero), ma anche, per così dire, ideale, questi intellettuali iniziarono a riunirsi in circoli segreti sempre più larghi e pericolosamente esplosivi: la loggia degli *Illuminaten* e le *Leseesellschaften*. Tali società avrebbero rivestito un ruolo

³⁵¹ Cfr. J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 82.

³⁵² F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 410.

fondamentale nella ricezione di quelle filosofie proto-rivoluzionarie che sempre più, in quegli anni, stavano attraversando il continente europeo. Lo vedremo nel prossimo capitolo.

I *Lehrjahre* di Adam Lux si svolsero dunque in un clima culturale caratterizzato da questa particolare compresenza di istante illuministico-radicali ed episcopali-cattoliche. Come si sa dalle approfondite ricerche archivistiche dello storico Franz Dumont³⁵³, dopo aver frequentato la *Stadtschule* del villaggio natale di Obernburg, il giovane Lux, su consiglio del parroco Jakob Müstermann, intraprese i suoi studi nel ginnasio della città cattolica di Aschaffenburg. Grazie agli sforzi economici dei suoi genitori – per mantenere i suoi otto figli, il padre Heinrich Franz Lux doveva dividersi tra un lavoro da panettiere e le mansioni giornaliero del contadino – il giovane Lux riuscì ad accedere, nella primavera del 1782, all'università della capitale Magonza. Poiché, come ha già fatto notare il Dreyfus³⁵⁴, gli studenti dell'università magontina provenivano per la maggior parte da famiglie della medio-alta borghesia del regno, la riuscita iscrizione di Lux denota sicuramente una spiccata propensione allo studio e all'apprendimento del futuro giacobino. Scrive Dumont:

In zwei Etappen vollzog er also einen Riesenschritt aus der Enge des kleinen Amtsortes in die etwa fünfzehnmahl größere Haupt- und Residenzstadt des Kurfürstentums. Doch es gab in Mainz viele Studenten vom unterem Main, denn das Oberzerstift gehörte zu den Kernlandschaften des Kurstaates. Auch hatten vor Lux schon mehrere Obernburger, allerdings aus den dort gesellschaftlich hochrangigen Familien Platz und Cammer, die Mainzer Universität besucht. Ebenso war Lux in Mainz keineswegs ein Fremder, sondern galt als Inländer und Landeskind. Rasch durchlief er den Philosophischen Kurs, der jedem Fachstudium vorgeschaltet war und ihn eigentlich zur Medizin führen sollte. Doch wandte er sich schließlich ganz der Philosophie und anderen Geisteswissenschaften zu³⁵⁵.

Se, per nostra sfortuna, non ci sono pervenuti i programmi scolastici delle scuole frequentate in gioventù da Lux³⁵⁶, siamo tuttavia al corrente del percorso universitario da lui intrapreso e, cosa più importante, della biografia dei professori che maggiormente forgiarono il suo spirito

³⁵³ Cfr. F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, in S. Zweig, *Adam Lux*, Obernburg am Main, Logo, 2005, pp. 113-146. Nella sua sintesi, il saggio presentato dal Dumont rimane tuttora la biografia più aggiornata di Adam Lux. Essa, ovviamente, si rifà alle precedenti biografie da noi già citate negli scorsi capitoli.

³⁵⁴ «Si le recrutement des étudiants mayençais n'état pas très important numériquement, c'est qu'il ne touchait que des milieux sociaux très limités. Sur la centaine d'étudiants que nous avons recensés en 1785, nous avons pu constater que la moitié d'entre eux appartenaient à ce que nous avons appelé les classes dirigeantes politiques et la classe dirigeante économique. Un tiers environ se recrutaient dans la noblesse ou dans les familles apparentées au clergé, 20 % seulement venaient des milieux artisanaux ou de petite bourgeoisie», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 469.

³⁵⁵ F. Dumont, *op. cit.*, pp. 114-115.

³⁵⁶ Gli unici dati pervenutici dagli archivi di Obernburg sono quelli relativi al censo. Cfr. *Tauf-, Heirats- und Sterbematrikel*, Katholisches Pfarrarchiv Obernburg am Main.

entusiasta. Lo vedremo fra poco. Ciò che invece riteniamo necessario mettere in luce qui, in conclusione, è il periodo di vita di Lux intercorso tra il conseguimento del titolo di dottore nel novembre del 1784 e l'arrivo a Magonza, il 22 ottobre 1792, delle truppe rivoluzionarie francesi guidate dal generale Custine. L'ambiente pedagogico descritto da noi fino ad ora, infatti, sembra aver influenzato non poco la propensione di Lux verso la riflessione prima filosofica e poi politica.

Come sappiamo, Lux non proseguì la sua carriera accademica. Probabilmente i motivi, per quanto non dichiarati esplicitamente, furono ancora una volta di natura economica. Alla morte del padre avvenuta nel giugno del 1784, infatti, la famiglia Lux si ritrovò ricoperta da molti debiti:

Denn als der Vater im Juni 1784 gestorben war, hinterließ er, einem Nachlassverzeichnis von 1785 zufolge³⁵⁷, seinem Sohn aus erster Ehe fast nur Schulden, zumal Adam sich auch mit seiner Stiefmutter vergleichen musste. Und der Witwe von Adam Lux (Sabine Reuter) attestierte der Obernburger Stadtvorstand später, dass dieser «weder etwas an Vermögen wirklich erhalten, noch etwas hievon zu hoffen» gehabt hatte³⁵⁸.

Per queste ragioni, il giovane Lux fu costretto ad abbandonare gli studi e a iniziare una carriera da precettore presso i Dumont, una delle famiglie più benestanti di Magonza.

Der kurz zuvor verstorbene Herr des Hauses, der Tabakshändler und Stadtrat Ernest Dumont, hatte in zweiter Ehe Apollonia Reuter, die Tochter eines wohl situierten Mainzer Bürgers, geheiratet. Ihrer beider Söhne, den 14-jährigen Johann und den 12-jährigen Friedrich, sollte Lux nun seit 1784 erziehen³⁵⁹.

Adam Lux si fece presto amare dai suoi studenti: oltre ai rudimenti degli affari domestici, infatti, il giovane filosofo impartì loro quelle lezioni di semplicità e di virtù familiare che aveva appreso nei suoi anni di apprendistato grazie alle appassionate letture di Rousseau. In particolare, una delle lettere da noi rinvenute nell'archivio di Magonza ci mette davanti a una simile attitudine pedagogica: in essa, vediamo, Lux scrive al figlio maggiore dei Dumont, Johann, e lo congratula di essere diventato una persona semplice e *unverdorbenen*, incorrotta:

Ihre jetzige Lebensart gefällt mir auch in Bezug auf Ihren Charackter, indem ich Ihren unverdorbenen Geschmack und rein einfache Sitten darin erkenne, die mir einen würdigen Freund an Ihnen zusichern³⁶⁰.

³⁵⁷ Cfr. *Stadtvogteiaktsakten 1785, Nr. 69*, Stadtarchiv Obernburg am Main.

³⁵⁸ F. Dumont, *op. cit.*, p. 114.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Adam Lux a Johann Dumont, Kostheim, 5 maggio 1792, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/384.

La propensione alla vita domestica e appartata, d'altra parte, sembrava proprio provenire dalle idee rousseauiane riguardo la contrapposizione tra la povertà morale dei circoli dell'alta cultura e la purezza della vita piccolo-borghese, idee che, come abbiamo visto, ben si ritrovano nei suoi *Discours* o, ancor di più, nell'*Émile*. A maggior ragione, come si osserverà meglio nel prossimo capitolo, Lux, se si mettono da parte i rapporti con i fratelli Vogt, non fece parte di nessuno di quei circoli o associazioni segrete para-universitarie che sempre più stavano fiorendo nella città a fine Settecento. Scrive giustamente Franz Dumont – l'omonimia è sorprendente:

Lux seinerseits fühlte sich im Hause Dumont, das als Mainz *en miniature* galt, offenbar so wohl, dass er an keinem der vielen geselligen Zirkeln des aufgeklärten Mainz Anteil nahm: weder an der 1781/82 gegründeten *Gelehrten Lesegesellschaft* noch an der Illuminatengruppe *Epidamnus* oder den Freimaurern. Für diese Gruppen hatte er freilich auch noch nicht das nötige Eintrittsalter, für andere, wie den 1789 entstandenen *Studentischen Lesezirkel* war er wiederum zu alt. Während er so dem Mainzer Intellektuellen-Milieu, ausgenommen die beiden Professoren Heinrich und Niklas Vogt, weitgehend fernblieb, schloss er Freundschaften mit jungen Mainzern aus der eigentlichen Bürgerschaft. So hatte er etwa enge Kontakte zu Joseph Schlemmet, Aloys Becker und Franz Falciola, die alle Freunde der jungen Dumonts waren³⁶¹.

E quando, dopo essere convolato a nozze, il 7 maggio 1786, con la benestante Sabine Reuter – sorella di Apollonia Dumont – Lux si trasferì nella campagna tra Kostheim e Hochheim presso il “Donnermühle am Käsbach”, il suo sogno trovò il suo compimento più felice. Tra la serenità della vita agreste e contadina, Sabine e Adam ebbero tre figlie: Maria Anna nel 1787, Therese Apollonia due anni dopo e, infine, nel 1791, una terza che morì però molto presto. Il *philosophischer Bauer* sembrò così veder realizzato il sogno filosofico rousseauiano del tanto agognato *retour à la nature*: «vielleicht spielten dabei Kindheitserinnerungen mit, doch entscheidend war, dass Lux in Kostheim Philosophie in Lebenspraxis umsetzen wollte³⁶²».

Tutto ciò può apparire assurdo, di un altro mondo. E, forse, è proprio così. Siamo di fronte a un modo di vivere la filosofia e la letteratura che ai nostri occhi di lettori del XXI secolo si rivela assolutamente fanciullesco. Eppure, la vicenda di Lux, a partire dalle piccole cose del quotidiano fino ad arrivare alla tribuna del più importante parlamento europeo, mette in risalto le peculiarità tutte tardo settecentesche dell'atto della ricezione insito nelle dinamiche transculturali dell'epoca. E, scendendo nel particolare, tutti quegli elementi di novità finora da noi esplorati (volgarizzazione del sapere, anti-accentramento statale, una ancor vaga idea di democrazia diretta...) acquisiranno un rinnovato valore proprio alla luce di queste implicazioni

³⁶¹ F. Dumont, *op. cit.*, p. 118.

³⁶² Ivi, p. 119.

comparatistiche. Il capitolo successivo permetterà di inquadrare le condizioni materiali per le quali fu possibile tutto ciò; andremo ad analizzare la vita di quei professori fondamentali alla *Bildung* di Lux, le biblioteche di Magonza, il mercato librario e i circoli intellettuali per capire in che modo le idee francesi proto-rivoluzionarie filtrarono nei tessuti della società magontina. Se, infatti, l'istituzione universitaria fu sicuramente un focolare di idee sovversive, tuttavia la grande Rivoluzione magontina si preparava altrove.

II

Leggere a Magonza: *transferts culturels* ed entusiasmo filosofico

Pubbligate nel 1783, le *Briefe eines Reisenden Franzosen über Deutschland an seinen Bruder zu Paris* del barone Kaspar Riesbeck fanno parte di quel folto gruppo di resoconti di viaggio che, come si sa, affollarono copiosamente il mercato librario della seconda metà del Settecento³⁶³. In esse l'autore rielabora in forma epistolare un ordinario viaggio in Germania effettuato qualche mese prima inserendo un elemento finzionale di assoluta originalità e audacia: come da titolo, infatti, l'autore-narratore magontino (nacque nel 1754 a Höchst am Main) si mette nei panni di un francese che, partito da Parigi, effettua un viaggio con il preciso scopo di sondare il terreno culturale ed economico dell'Impero per poi metterlo in relazione con i più avanzati Lumières francesi. In questo modo, al Riesbeck fu possibile muovere delle critiche ai vari regni dell'Impero tedesco in maniera contrastiva, adottando cioè il doppio registro giudicante dell'indigeno, l'autore, e dello straniero, il narratore. Nonostante il diario sia interessante e gravido di spunti al pari del resoconto politico del Gedike, non possiamo qui andare nello specifico dell'analisi;

³⁶³ Riguardo il *Buchwesen* abbiamo a disposizione numerosi studi che ci permettono di tracciare una mappa esauriente della situazione editoriale e libraria della Germania e dell'Europa del secondo Settecento. Anche se non citati, ce ne siamo serviti ampiamente per redigere questo capitolo. Cfr. F. Kapp, J. Goldfriedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, Leipzig, Aalen, 1970; R. Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, Metzler, 1973; Id., *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, Metzler 1974; A. Ward, *Book Production, Fiction, and the German Reading Public 1740-1800*, Oxford, 1974; F. Kopitzsch (a cura di), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München, Nymphenburger, 1976; R. Gruenter (a cura di), *Leser und Lesen im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1977; H. Kiesel, P. Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzung und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland*, München, Beck, 1977; P. Raabe (a cura di), *Öffentliche und Private Bibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert. Raritätenkammern, Forschungsinstrumente oder Bildungsstätten?*, Bremen-Wolfenbüttel, Jacobi, 1977; H.G. Göpfert, *Vom Autor zum Leser*, München, Carl Hanser, 1978; *Buch und Sammler: Private und öffentliche Bibliotheken im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitsstelle 18. Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal Universität Münster vom 26.-28. September 1977*, Heidelberg, 1979; G. Jäger, J. Schönert (a cura di), *Die Leihbibliothek als Institution des literarischen Lebens im 18. und 19. Jahrhundert. Organisationsformen, Bestände und Publikum*, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell & Co., 1980; O. Dann (a cura di), *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*, München, Beck, 1981; R. Wittmann, *Buchmarkt und Lektüre im 18. Und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880*, Tübingen, Niemeyer, 1982; A. Martino, *Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution, 1756-1914*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990; W. Adam, M. Fauser (a cura di), *Geselligkeit und Bibliothek. Lesekultur im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein, 2005; J. Freedman, *Books without borders in Enlightenment Europe: French cosmopolitanism and German literary markets*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 2012.

vorremmo però servirci di questo testo per sottolineare un aspetto che il Riesbeck mette più volte in risalto: la massiccia presenza della cultura francese nel territorio di Magonza – ben prima, quindi, della conquista da parte delle truppe rivoluzionarie del generale Custine avvenuta il 21 ottobre 1792. Nel lungo capitolo dedicato alla città, infatti, ci troviamo di fronte a un giudizio pieno di risentimento riguardo la ritrosia di molti intellettuali di Magonza nel privilegiare la letteratura tedesca a quella francese: «ils parlent tous – scrive infatti il Riesbeck – un jargon français et ils ont honte de leur langue maternelle au point que peu parmi eux ont une connaissance de la littérature de leur patrie, mais presque tous connaissent la cavalerie légère des écrivains français³⁶⁴». Niente di cui stupirsi. Come abbiamo visto in precedenza, infatti, a partire dagli anni 70 del secolo il tessuto sociale più istruito della città andò sempre più caratterizzandosi da una larga apertura nei confronti dei vicini francofoni, sia da un punto di vista didattico – la lingua francese obbligatoria – sia, come vedremo fra poco, da un punto di vista strettamente culturale. Precedentemente sola prerogativa della corte prussiana, adesso la francofonia si stava imponendo con ampio successo anche negli altri regni dell’Impero, una peculiarità tutta tedesca che negli ultimi anni è stata oggetto di numerosi dibattiti e convegni che ne hanno evidenziato le potenzialità storiografiche comparative e transculturali³⁶⁵: «après le latin – si legge nell’introduzione a un recente studio sull’argomento – c’est le français qui remplit le rôle de *lingua franca*: ainsi, la perméabilité à la culture et à la langue françaises caractérise singulièrement le XVIII^e siècle européen dans son ensemble³⁶⁶».

Penetrate nell’elettorato in un modo non dissimile da quello presentato da Lux nell’ultima parte della sua tesi, la letteratura e la filosofia francesi si sono così diffuse e consolidate nel milieu intellettuale magontino attraverso differenti modalità ricettive che andremo adesso a indagare. Tralasciando l’importante influsso della musica e dell’opera³⁶⁷, vorremmo focalizzarci su tre punti in particolare, tutti catalizzatori di un processo di assimilazione che sviluppò e stimolò quell’*entusiasmo universale* che sarebbe stato la categoria politico-psicologica portante della spinta rivoluzionaria dei futuri giacobini renani e, naturalmente, di Adam Lux: il ruolo dell’università e dei professori che vi insegnavano; l’importanza delle istituzioni extra-accademiche come le *Lesegesellschaften* e i circoli segreti; il

³⁶⁴ J.K. Riesbeck, *Voyage d’un Français en Allemagne*, Paris, IV, 1788, p. 231.

³⁶⁵ A cominciare dalle teorie dei *transferts* consolidate da Michel Espagne in M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, cit.

³⁶⁶ A. Baillet, A. Yuva, *Introduction*, in A. Baillet, A. Yuva (a cura di), *France-Allemagne. Figures de l’intellectuel entre révolution et réaction. 1780-184*, Lille, Septentrion, 2014, p. 14.

³⁶⁷ Gli studi del Dreyfus, del Blanning e di Mathy si rivelano, anche in questo caso, i più eloquenti.

mercato librario e bibliotecario³⁶⁸. È tuttavia necessario sottolineare sin da subito che la penuria di certe fonti – vedremo quali – ci ha spesso obbligato a prendere una strada interpretativa tortuosa e talvolta “intuitiva”, caratterizzata cioè da un procedimento storiografico fondato su minime citazioni e riferimenti indiretti più che su documenti ufficiali di archivio. In questi passaggi, siamo perciò stati costretti ad avanzare più ipotesi che certezze. È anche vero, però, che grazie alla collaborazione degli ormai pochissimi esperti viventi della storia magontina³⁶⁹, siamo parimenti riusciti a sciogliere importanti nodi che hanno permesso di tramutare simili “intuizioni” in “prove” concrete. In questo modo, la storia intellettuale di Adam Lux e della sua generazione può essere più agevolmente inserita in un quadro storico-culturale che, crediamo, fino ad oggi era stato disegnato in maniera lacunosa e vaga. Con questo, non vogliamo certo dire che i molti studi sull’università di Magonza e i pochi su Adam Lux siano carenti di informazioni, anzi, ma riteniamo che in tutti questi anni non siano state messe in evidenza certe cerniere storiografiche che permettono di pronunciare un discorso di più ampio respiro storico, culturale e letterario, insomma comparatistico.

Iniziamo con il concentrarci sull’ambito universitario per capire di quali argomenti trattassero i corsi – nello specifico quelli della facoltà di filosofia da Lux frequentata – a cui l’autore dell’*Enthusiasmus*, presumibilmente, fece parte. La prima domanda che sorge spontanea a chi, come noi, voglia indagare la storia intellettuale di Lux, infatti, è proprio questa: secondo quali intermediari sono state assimilate quelle nozioni e condotte che avrebbero costituito la guida morale e politica del futuro giacobino tedesco? E, soprattutto, come fu possibile che certe idee radicali d’ispirazione francese fossero trasmesse in un’università che, nonostante le flebili spinte riformistiche che la investirono, abbiamo visto, restò tutto sommato un’istituzione

³⁶⁸ Come ha fatto notare Michel Espagne, questi strumenti materiali sono di assoluta importanza nella prospettiva comparatista che più ci pertiene: «l’histoire des bibliothèques, de la constitution des fonds étrangers, de la diffusion des produits éditoriaux et de la traduction, comme l’histoire des collections et du marché transnational de l’art, font évidemment partie de la recherche sur les transferts culturels. [...] Il faut surtout observer qu’une tradition intellectuelle prétendant constituer une morale civique nationale se construit à partir de références importées. [...] La remise en cause des centres est un élément fondamental de la recherche sur les transferts culturels. [...] La relativité radicale du centre de perspective aboutit à faire coïncider le global et le particulier, chaque particularité devant être créditée de son accès propre au global. Il est des lieux où cette coïncidence est facilitée: des centres urbains, des universités, des bibliothèques, qu’on peut considérer comme des «portails sur la globalité». Étudier ces lieux (dont on se gardera de donner une liste limitative) constitue évidemment une tâche importante dans la recherche sur les transferts. [...] On peut penser à un lieu comme la bibliothèque de Göttingen, principale bibliothèque des pays germaniques et premier centre à collectionner dès le milieu du XVIIIe siècle toute la littérature scientifique de langue française, anglaise, italienne, russe ou allemande, afin d’en nourrir un enseignement qui se voulait une science universelle de l’homme», cfr. M. Espagne, *La notion de transfert culturel*, cit.

³⁶⁹ Vogliamo in questa sede ringraziare il personale dello Stadtarchiv Mainz e, soprattutto, il professore di storia del libro Herr Doktor Franz Stephan Pelgen che ci ha aiutato con numerosi documenti dimenticati e inediti.

delegata dal cattolicissimo principe elettore Erthal? Un documento d'epoca ci è particolarmente utile in questo senso: si tratta del *Catalogus Lectionum* del 1784³⁷⁰ da noi rinvenuto negli archivi della città. In esso è riportata una lista dei professori presenti quell'anno nella facoltà di scienze filosofiche-matematiche, un corredo di nomi che abbiamo già ritrovato nei capitoli precedenti. Questa la lista³⁷¹:

- Josephus Bergmann
- Christianus Appel
- Conradus Ladrone
- Jo. Rudolph Eickemaier
- Jo. Henricus Vogt
- Michael Engel
- Carolus Westhofen
- Arnoldus Joep. Dorsch

Ciascuno di questi nomi è accompagnato da una descrizione delle materie da loro affrontate. Eppure, il nostro orizzonte di attesa viene subitaneamente tradito dal fatto che, in realtà, queste brevi informazioni si riducono a semplici indicazioni riguardanti il solo ambito di specializzazione dei docenti. Purtroppo, infatti, con nostro grande rammarico, non sono disponibili resoconti esaurienti e dettagliati degli argomenti trattati durante le lezioni universitarie³⁷², né tantomeno espliciti riferimenti all'insegnamento degli autori francesi. Di conseguenza, non sapremo mai quali corsi, effettivamente, vennero frequentati da Lux, in quanto anche i registri delle presenze sono andati perduti. È il mistero della storia. Proprio per queste ragioni, è necessario, per il momento, camminare nella penombra, andando cioè a indagare gli ambiti di ricerca che concernono i due professori che, stando alle biografie dell'autore dell'*Enthusiasmus*, maggiormente hanno contribuito alla sua formazione: Christian Appel, relatore della dissertazione e presidente della facoltà, e, sicuramente più importante, Johann Heinrich Vogt, fratello dello storico Niklas Vogt e guida spirituale di Lux. Per trarre le nostre, provvisorie conclusioni, oltre che dalle fonti dirette e d'archivio, sarà dunque necessario attingere maggiori informazioni da terze parti, storici e biografi soprattutto.

Per quanto riguarda l'Appel, i dati a nostra disposizione scarseggiano. Nel *Catalogus* leggiamo:

³⁷⁰ Cfr. *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatim habendarum*, Mainz, 1784. Un elenco di tutti i professori dell'università di Magonza è possibile ritrovarlo in O. Praetorius, *Professoren der Kurfürstlichen Universität Mainz 1477-1797*, in *Familie und Volk*, Band 3, Göttingen, 1953.

³⁷¹ Cfr. Appendice n. 4.

³⁷² Se è vero, come osserva lo Schweigard, che nei diari personali degli studenti – i cosiddetti *Stammbücher* – venivano spesso riportati episodi riguardanti le lezioni da essi seguiti, le informazioni sono più che altro di natura goliardica o comunque irrilevanti ai fini della nostra ricerca.

D. CHRISTIANUS APPEL, Phil. & Theol. Doct. Encyclopædiae & Methodologiae P. P. O. Eceles. Coll. Ad S. Crucem prope Moguntiam Can. Cap. Facult. Philos. Adses. 1) praeleget Encyclopediam generalem, materiam suppditante *Sulzero, in dem kurzen Begriffe aller Wissenschaften*, cui addeto systema proprium uno filo deductum, 2) subjunget Methodologiam generalem³⁷³.

Benché queste poche linee siano pressoché tutto ciò di cui disponiamo sull'Appel, esse si rivelano rivelatrici di una condotta generale che, evidentemente, caratterizzava gran parte delle lezioni universitarie di Magonza. Vediamo, infatti, che nel programma di insegnamento dell'Appel era prevista la libera lettura della *Encyclopediam generalem* di Johann Georg Sulzer, il *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1745-1759), un testo che prelude, nella sua forma, appunto, enciclopedica, alla più importante *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* degli anni Settanta³⁷⁴, summa dell'estetica settecentesca. Se già questa predilezione per il primo enciclopedista in lingua tedesca fa supporre l'evidente l'influsso, almeno all'interno della facoltà, della dottrina enciclopedista della cerchia di Diderot e delle metodologie discorsive tipiche dell'Illuminismo francese che ne costituivano le fondamenta, ugualmente interessante è notare che l'Appel fu egli stesso l'autore di due opere ispirate da quel particolare milieu: il *Systema universae philosophiae* e la *Idea encyclopaediae*. È lo storico Bockenheimer a fornirci tali informazioni. In uno dei suoi numerosi studi su Magonza, egli riporta sinteticamente la biografia dell'Appel dando risalto prima, alla sua formazione gesuita, e, poi, al suo spiccato interesse per la metodologia enciclopedista, un carattere che, appunto, era peculiare alla facoltà di filosofia magontina in generale:

In Bezug auf die philosophische und mathematische Facultät muß man sich vergegenwärtigen, daß die Philosophie nicht blos als Fachstudium zu betreiben war, sondern auch, im Bunde mit den Sprachwissenschaften, mit Mathematik und Naturkunde, die Grundlage für jedes Fachstudium der Landesangehörigen bilden sollte. Eigentliche Philosophie trugen vor: 1. Der Exjesuit Christian Appel (geb. im J. 1733, gest. am 3. September 1816). Früher al Jesuit, Professor der philosophischen Moral und des Naturrechts, später, nach Aufhebung des Ordens, Docent der Moral und eines Theils der Mathematik, trug er seit 1784 allgemeine Encyclopädie und Methodologie vor. Er ist Verfasser des Werkes: *Systema universae philosophiae* und der *Idea encyclopaediae*. Turin, der zeitweilige oberste Leiter des Mainzer Schulwesens, nennt Appel einen wahren Gelehrten in seine Sphäre³⁷⁵.

³⁷³ *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatim habendarum*, cit., p. 10.

³⁷⁴ Su Sulzer, cfr. A. Nannini, *Umanizzare l'uomo. Le implicazioni antropologiche dell'educazione estetica nell'epoca della «Popolarphilosophie»*, in «Cultura tedesca», 50, pp. 101-117 e F. Grunert, G. Stiening (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779): Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, Akademie Verlag, 2011.

³⁷⁵ K.G. Bockenheimer, *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, cit., p. 36.

Nel parlare della funzione unificativa e totalizzante della Filosofia che emergeva dagli approcci interdisciplinari adottati all'interno dell'università, il passaggio del Bockenheimer raffigura così un portamento intellettuale che, nella sua essenza, reintegra in ambito germanico gli insegnamenti filosofici della scuola dei *philosophes* parigini, esplicitando la particolare pedagogia dell'*entusiasmo filosofico* che da Shaftesbury in avanti caratterizzò i modi di interpretare il mondo dei letterati europei.

Sebbene anche la descrizione di Johann Heinrich Vogt appaia molto stringata nei contenuti, anch'essa, a ben guardare, si muove nella direzione appena tracciata:

D. JO. HENRICUS VOGT, Philos. D. & P. P. O. Facult. Phil, Adessor leges Naturae humanae moralis naturales demonstrabit, casus parebente *Nettelbladtio*. Idem tertio Philosophiae Candidatorum cursui praeibit in cognitione Philosophiae practicae universae³⁷⁶.

E, sempre come riportato dal Bockenheimer,

Der früh verstorbene Bruder des Historikers Nicolaus Vogt, der Philosoph Johann Heinrich Vogt († 23. November 1789), ein reich begabter, zum systematischen Vortrag weniger geeigneter Gelehrter, lehrte praktische Philosophie und Naturrecht³⁷⁷.

Johann Heinrich Vogt, dunque, nel 1784 insegnava filosofia morale con una particolare attenzione all'aspetto pratico della materia (pragmatismo che, si ricorderà, era una delle categorie portanti del sistema proto-illuministico dello Shaftesbury). D'altra parte, il veder citato il nome di Daniel Nettelbladt fuga ogni dubbio riguardo l'impostazione del suo insegnamento: il giurista di Halle, infatti, fu uno dei più autorevoli esponenti del giusnaturalismo tedesco e ardente seguace della scuola di Christian Wolff. Inoltre, diversamente dal caso dell'Appel, del quale non sono disponibili ulteriori documenti che ci permettano di fare luce sulla sua formazione e la sua carriera, siamo entrati in possesso di una biografia del Vogt a lui contemporanea, datata 1791 e che riteniamo, quindi, piuttosto attendibile, se non dal punto di vista di fedeltà biografica, perlomeno per quanto riguarda la vividezza e l'autenticità del narrato. Il testo ci offre preziosi spunti che aiutano a disegnare il quadro intellettuale del più grande maestro di Adam Lux, anche perché, a quanto pare, il biografo conosceva personalmente il professore. Il Vogt, dopo aver svolto i classici studi seminariati che gli avrebbero aperto le porte a una carriera religiosa verso le più alte cariche ecclesiastiche dell'elettorato, si iscrisse, contro le aspettative della sua famiglia,

³⁷⁶ *Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatim habendarum*, cit., p. 10.

³⁷⁷ K.G. Bockenheimer, *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, cit., p. 37.

alla facoltà di giurisprudenza. Da qui, evidentemente, la sua passione per il diritto e la spiccata propensione all'*ethos* illuministico dell'epoca:

Er wollte nun Medizin studiren; aber sein Eckel brachte ihn davon ab, und er ward Jurist. Er studirte sehr fleissig Geschichte und Rechtsgelehrsamkeit, und erwarb sich grosse Kenntnisse. Aber er hasste das bloße, trockne Lesen, und konnte nicht nachbeten. Er dachte selbst, ging seinen eigenen Weg, und ward hauptsächlich durch sich, was er ward. Viele alte Meinungen schwanden in dieser Epoche bei ihm. Und seine neuen Bekenntnisse neigten zu Originalität und Extremen und waren nicht ohne Sonderbarkeiten. Auch nachdem er seine Schwärmereien abgeworfen hatte, war er ihnen nicht feind, sondern liebte sie. Daher war er ein so billiger und toleranter Mann, als vielleicht je einer lebte und leben konnte. Er pralzte nicht mit Aufklärung und that sich nichts darauf zu gut, frei zu sein von Vorurtheilen³⁷⁸.

Stando al biografo Wilhelm Dietler, questa svolta sarebbe stata dovuta a un carattere intransigente ed “entusiasta” che lo avrebbe contraddistinto per tutta la vita: «Vogt war Schwärmer oder (richtiger zu reden für die, welche den Unterschied kennen) Enthusiast³⁷⁹» Inoltre, la predilezione che già il giovane Vogt mostrò per le prediche luterane rispetto allo studio della più classica teologia cattolica, completano il quadro della sua formazione e del suo focoso temperamento didattico:

Vogt ging als ins Seminarium und studierte Theologie; legte sich aber besonders aufs Predigen. [...] So erwachte mehrmalen der Gedanke in ihm, nach Amerika zu reisen, und verliess seine Seele nicht so bald; denn er war nicht bloßer Rausch sondern erzeugt durch Grundsätze und Trieb zu wirke. Noch als die Englischen Kolonien frei wurden, wollte er mit einer Gesellschaft junger Leute dorthin gehen und Prediger werden³⁸⁰.

La passione per l'arringa e la predica Vogt potrà soddisfarla pubblicamente all'università nelle vesti di professore che, come si legge, faceva della forza retorica la sua più fedele arma di diffusione del sapere. L'uso “pubblico della Ragione” – e qui si ricorderà Kant³⁸¹ – era da lui esercitato con magnetica veemenza:

Vogt war gross und stark von Körper, sein Gesicht das Gesicht eines Mannes, seine Augen Spiegel innern Lebens. Sein gewöhnlich etwas gesenktes Haupt deutete auf Gedankenschwere und die Haltung des Mundes auf innere Spannung oder Unruhe. Seine Stimme war wohlklingend und männlich, seine Rede lebhaft und reich an grossem, tiefem Witze, seine Vorträge voll Feuer und Gewicht, anziehend und fort reissend jeden, der fähig war sich aufzuschwingen und nicht bloß tragen, kalten Schlendrian wollte. Seine Lehre war keine bequeme Handleuchte, bei der man ohne Blendung des schwächeren Auges gemächlich eine

³⁷⁸ W. Dietler, *op. cit.*, p. 13.

³⁷⁹ Ivi, p. 44.

³⁸⁰ Ivi, p. 12.

³⁸¹ Facciamo ovviamente riferimento alla distinzione operata dal filosofo nel classico testo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* apparso sulla «Berlinische Monatsschrift» del 1784.

Spanne weit vor die Füße sehen und langsam nach Hause schleichen oder hinken kann. Seine Worte waren Feuerflocken, die zündeten, wo sie Zündbarkeit fanden, dass inwendig ein Licht erwache, und je der sich selbst weiter leuchten möge – seine Gedanken eine hohe Feuererscheinung plötzlich anziehend über Stock und Stein, dass schwächere Füße kaum nachmochten³⁸².

Se abbiamo dunque individuato i profili intellettuali delle due più significative guide di Lux, dobbiamo tuttavia sospendere per un attimo questo discorso e riprenderlo più tardi; in particolare, sarà la biografia del Dietler a esserci utile, in quanto essa contiene ulteriori informazioni chiave per la nostra discussione. I dati poco convincenti scaturiti dalla nostra indagine sui corsi universitari ci obbligano infatti a dirottare la discussione su un altro aspetto fondamentale di cui finora abbiamo solo accennato. Essa ci offrirà ulteriori prove materiali della *Bildung* di Lux.

La mitezza dei contenuti delle lezioni riportate nell'ufficiale *Catalogus Lectionum* (diciamo “ufficiale” poiché, d'altra parte, come si legge sui frontespizi, queste raccolte, così come la tesi *Enthusiasmus*, erano pubblicate dalla casa editrice di Johann Joseph Alef, editore ufficiale della corte elettorale) ci induce a chiederci se la fama di agitatori di coscienze che investiva figure come il Vogt, o i più famosi Dorsch, Blau e Sömmering fosse, in effetti, legata unicamente all'ambito accademico. Ora, come abbiamo evidenziato a più riprese nel capitolo precedente, sappiamo che il sistema universitario di Magonza, anche dopo la riforma del 1784, rimase sostanzialmente dipendente ai voleri del principe e che ogni seppur minima rimostranza da parte del corpo docenti veniva punita con severi provvedimenti: i casi dell'Hofmann e del Dürr da noi presentati sono due tra i molti esempi che dimostrano fino a che punto la diffusione del sapere fosse rigidamente controllato dalle cariche statali ed ecclesiastiche. Proprio in virtù di questo generale clima di insoddisfazione, nell'allargato contesto universitario venne a formarsi ben presto una profonda discrepanza tra i voleri della curia e del principe elettore e i professori: «dem Kurfürsten ist die Universität – scriveva Georg Forster in una sua lettera del 1789 –, seitdem sie seinen Erwartungen nicht entspricht, sehr verhasst, er hört nicht einmal gern davon sprechen³⁸³». Un simile divario deontologico e di intenzioni iniziò così a tradursi in prassi attraverso una politica censoria che non solo andava a toccare i programmi curriculari dell'università – programmi che, probabilmente per queste ragioni, affrontavano tematiche legate ai più miti partiti dell'Illuminismo – ma anche a ostacolare la diffusione del più innovativo e radicale sapere illuministico proveniente dalla Francia. Nonostante le politiche d'apertura

³⁸² Ivi, p. 19.

³⁸³ Georg Forster a Christian Gottlob Heyne, Magonza, 2 febbraio 1789, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe Juli 1787-1789*, a cura di H. Fiedler, Berlin, Akademie-Verlag, 1981, p. 256.

economica e culturale adottate dall'Erthal negli anni 80 del Settecento, la situazione reale del regno rimaneva immobile a causa di questo rigido controllo amministrativo che, come già abbiamo detto, tradì le aspettative dei molti stranieri presenti nella città:

On le voit, non seulement à l'Université, mais jusque dans son entourage, l'Archevêque sait appeler des hommes «éclairés». Mais on peut se demander si cette attitude de l'Electeur était réellement sincère. En effet, selon Jean Wilhelm Dohm, l'Electeur n'était pas un *Aufklärer*, mais il voulait seulement le paraître³⁸⁴.

Nel tentativo di far fronte all'incontrollata profusione di queste nuove tendenze, vennero così istituiti a Magonza diversi organismi addetti alla censura:

- Il tradizionale *Generalvikariat* che, legato alla corte, aveva il compito di sorvegliare le pratiche religiose.
- Un organismo di censura secolare, fondato nel 1769.
- Un *Bücherkommissar* imperiale che partecipava alle decisioni dell'arcivescovo in qualità di messo imperiale³⁸⁵.

Per reazione, come prevedibile, le frange più radicali della città iniziarono ad organizzarsi in proprio, in contesti culturali indipendenti dalla corte dell'Erthal. In questo senso, sono due i fenomeni che, crediamo, più contraddistinsero la società intellettuale magontina del tempo: da una parte, la nascita di numerosi circoli di lettura che vedevano tra i partecipanti soprattutto quei professori che nell'università non avevano modo di esprimersi in totale libertà (tra cui, vedremo, il Vogt) e, dall'altra, il sorgere di un mercato librario parallelo a quello religioso e ufficiale che, seppur in misura minore rispetto alle società di lettura, ambiva a diffondere anche nei più tradizionalisti territori dell'Impero un tipo di cultura profondamente progressista, quando non addirittura sovversiva. D'altra parte, si sa, la censura, considerata come pura categoria storica e sociale, rivestì sia in Francia che in Germania un ruolo essenziale per l'affermarsi "clandestino" di nuove prospettive politico-culturali. Lo hanno dimostrato eminenti studiosi quali Robert Darnton e Roger Chartier, iniziatori di scuole di pensiero che, negli ultimi anni, hanno contribuito ad allargare la disciplina della storia del libro fino ad abbracciare i più diversi ambiti umanistici, dalle scienze sociali fino alla critica letteraria e filologica:

Malgré les disparités politiques et philosophiques existant entre la France et l'Allemagne, il y a bien, par les cohérences structurelles qui président aux relations entre le monde savant et le politique, légitimité à étudier des prises de position et des engagements qui font écho, dans toute l'Europe, aux politiques

³⁸⁴ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 440.

³⁸⁵ Cfr. *Register über die ausgeliehenen Bücher der kurfürstlichen Universitäts Bibliothek*, Stadtarchiv Mainz, Hs III 53. In esso, è presente anche il nome di Adam Lux. Cfr. Appendice n. 5. La pagina che presentiamo riporta il prestito di Lux delle opere del Wolff.

révolutionnaires ou réformistes au cœur de ce siècle «à cheval». Parmi les éléments forts de cette continuité, la *censure* figure en bonne place: constante de l'époque, à laquelle les uns et les autres réagissent de manières différentes, elle reste, pour tous, structurante. L'affirmation de plus en plus forte du pouvoir de *l'opinion publique*, si elle constitue elle aussi un trait propre à l'époque, ne doit pas cacher la variété des liens que les intellectuels en viennent à nouer avec elle. Entre ceux qui s'attachent, durant la période révolutionnaire, à former l'esprit public en collaborant avec le gouvernement, et ceux qui se conçoivent comme porte-parole d'une opinion publique qui suit son mouvement propre, la différence est grande³⁸⁶.

Prima di analizzare il fenomeno delle società di lettura e, vedremo nel particolare, i suoi rapporti con Vogt e il gruppo sociale studentesco, vorremmo dedicare le prossime pagine all'universo libresco della città magontina per capire, lo ripetiamo, come e quali testi e autori fossero arrivati ad occupare uno spazio preminente negli scaffali delle librerie universitarie e, soprattutto, private. Se sappiamo che le idee di Kant, Diderot, Rousseau, insomma, la letteratura più all'avanguardia del tempo influenzò direttamente il giacobinismo tedesco renano, ci sentiamo in dovere di andare a rintracciare le fonti dirette. Per farci un'idea di quali testi circolassero all'interno dell'elettorato abbiamo a disposizione tre distinti strumenti storiografici le cui sfere di competenza si intersecano spesso tra loro: 1- l'indagine dei cataloghi delle biblioteche; 2- il quadro economico dell'industria editoriale e libraria della città; 3- testimonianze che suppliscono a un'insufficienza di fonti che, a causa di fattori contingenti, non ci sono pervenute. Partiamo da quest'ultimo punto.

Che un certo tipo di letteratura esercitò un'influenza decisiva sui rivoluzionari tedeschi, era cosa nota anche ai contemporanei. Come spesso accade, è utile rifarsi ai partiti avversari alla Rivoluzione francese per avere un quadro più vivace e completo della ricezione delle filosofie radicali dell'Illuminismo. Seguendo questa linea interpretativa, lo studioso Jörg Schweigard ha riesumato un libro del misconosciuto giurista antirivoluzionario Ernst Brandes (1758-1810) il quale, in un capitolo del suo *Über einige bisherige Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland* del 1792, affronta il ruolo che giocarono alcuni testi nella politicizzazione delle cerchie universitarie tedesche³⁸⁷. Al primo posto, Brandes colloca la letteratura dello Sturm und Drang tedesco e, citando celebri titoli quali l'*Hermanns Schlacht* di Klopstock (1769), i *Räuber* di Friedrich Schiller (1781) o il *Götz von Berlichingen* (1771) e il *Werther* (1774) di Goethe, scrive: «durch ihre Gedichte ward ein sehr unbestimmtes, aber desto lebhafteres Gefühl für Freiheit

³⁸⁶ J. Mondot, A. Ruiz (a cura di), *Interférences franco-allemandes et révolution française*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1994, p. 19. Il corsivo è nostro.

³⁸⁷ Su Ernst Brandes, cfr. J. Lefebvre (a cura di), *La Révolution française vue par les allemands*, Lyon, Presse Universitaire de Lyon, 1987, p. 28.

und Fürsten-Hass verbreitet. Sie waren Lieblings-Schriftsteller bei einem teile der Jugend³⁸⁸». Dopo aver passato in rassegna la letteratura tedesca più “pericolosa e nociva”, l’autore, come prevedibile, rintraccia le origini di questa alla letteratura francese e, in particolare, agli scritti di Jean-Jacques Rousseau:

Die große Ausbreitung der französische Litteratur in Deutschland, vorzüglich und vor allen andern aber den Eingang den Rousseau’s Werke fanden, ward gleichfalls in dieser Hinsicht von der äußersten Wichtigkeit. Der *Contrat social* kam in so viele Hände, in denen nie ein abstraktes Buch der Art gekommen, wenn es nicht in Rousseau’s hinreissender Sprache, und, noch mehr von Rousseau geschrieben wäre³⁸⁹.

L’accanimento verso il “fanatico” Rousseau è evidente. Se dunque il *Contrat social*, secondo il Brandes, fu lo scritto che più contribuì all’affermarsi della letteratura sovversiva della seconda metà del secolo, non è privo di rilevanza notare che, nella sua opera polemica, l’autore esprime tutta la sua avversione non unicamente nei confronti della teoria contrattualistica rousseauiana, ma anche e soprattutto verso la dottrina pedagogica del filosofo ginevrino. E, nella prospettiva di ricezione che più ci interessa, è estremamente interessante notare come gli argomenti che egli contrappone all’*Émile* siano esattamente gli stessi a cui si appoggiavano i più ferventi ammiratori di Rousseau per difenderne, al contrario del giurista di Hannover, le tesi:

Der Mensch ist, vermöge seiner edelsten Anlagen, von Liebe, Wohlwollen, Mithheilung, ein von Natur von andern Menschen, sowohl in Rücksicht seiner Pflichten, als der Summe seiner Glückseligkeit, abhängendes Geschöpf. Unsere so vervielfältigten Bedürfnisse, unsere politischen Einrichtungen, machen ihn so über alle Beschreibung abhängig. Es ist so unmöglich, als es nachtheilig wäre, diese Dependenz des Menschen vom Menschen zu verhindern. Rousseau hat hier durch seinen Emil zu einem selbstständigen, von dem Urtheile der Welt unabhängigen, Wesen zu bilden, verfällt er in ein anderes Uebel. Emil wird ein zufriedener, behaglicher, Egoist, den in der Natur niemand lieben würde, und den wir nur in der Darstellung lieben, weil Rousseau’s blendende Magie in der Farbengebung, unsern Blick von den Umrissen in der Zeichnung des Charakters wegwendet. Des Verfassers eigene egoistische Art zu sein, ist auch in dieser seiner schönen Dichtung unverkennbar³⁹⁰.

Il pamphlet polemico del Brandes ci pone davanti a due considerazioni che, d’ora in avanti, si faranno pilastri portanti del nostro discorso. Primo, Rousseau fu il filosofo straniero che influì maggiormente sulla formazione della coscienza politica degli intellettuali tedeschi che avrebbero partecipato ferventemente agli eventi rivoluzionari. Come abbiamo visto, infatti, il

³⁸⁸ E. Brandes, *Über einige bisherige Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover, Ritscher, 1792, p. 47.

³⁸⁹ Ivi, p. 50.

³⁹⁰ Ivi, pp. 77-78.

sentimento filosofico-entusiasta che negli anni 90 del Settecento si connoterà in maniera decisiva come un entusiasmo di natura politica si colloca entro una fitta trama di influenze e suggestioni spesso eterogenee, ma è indubbio che il ginevrino rappresentò il termine di paragone maggiore nel quale gli intellettuali *engagés* riposero le loro convinzioni. Convinzioni che, è importante precisare, per la loro essenza poliedrica si riveleranno spesso discordanti quando non contraddittorie tra loro. Ed è proprio su questo punto che la seconda considerazione prende sostanza, ovvero nella labilità e relatività della ricezione di autori quali, appunto, Rousseau e le conseguenze politiche di simili discordanze. La proliferazione di interpretazioni sull'autore del *Contrat* contribuirà in maniera decisiva a quel cortocircuito di pensiero che abbiamo già sottolineato nella prima parte della nostra tesi e che sarà letale per l'esperienza personale di Adam Lux. Rousseau, dunque, oltre a essere l'autore più letto nei due decenni immediatamente precedenti lo scoppio della Rivoluzione, fu anche (in virtù di questo, diremo, profluvio di letture) l'oggetto per il quale si sono spese le più svariate parole e azioni:

Son œuvre connaît par ailleurs une réception qui déborde les frontières nationales. Si le rousseauisme est ainsi de part et d'autre Rhin un événement majeur, dont les effets se prolongent encore longtemps après la mort de l'écrivain, le sens qu'il prend n'est pas cependant le même partout. La perméabilité des frontières n'exclut pas que la réappropriation devienne une reformulation qui détourne, réinterprète, réécrit l'inspiration revendiquée³⁹¹.

Il nostro campo, allora, si restringe e ci pone interrogativi più specifici. In che modo le opere di Rousseau arrivarono a Magonza e dove è possibile ritrovarne le tracce?

La testimonianza del Brandes ci è vitale per stabilire con certezza la presenza di Rousseau nelle cerchie intellettuali e universitarie delle città renane: per quanto riguarda i documenti ufficiali che ci sono pervenuti, infatti, in essi non è riportato il minimo riferimento al filosofo. Uscendo per un attimo dall'ambito magontino, numerosi studi si sono adoperati per rinvenire le opere di Rousseau nelle più importanti università tedesche e per dimostrarne così la pervasività in tutti i territori l'Impero³⁹². In uno studio collettivo del 1977, ad esempio, viene dimostrata la presenza degli scritti nell'antico catalogo della biblioteca dell'università di Göttingen, dove, nella seconda metà del secolo, erano conservati numeri volumi della *Nouvelle*

³⁹¹ A. Baillot, A. Yuva, *op. cit.*, p. 17.

³⁹² Sulla presenza e la ricezione di Rousseau in Germania cfr. J. Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, Paris, PUF, 1980; Id., *La Réception J.J. Rousseau en Allemagne au XVIII^e siècle*, in G. Sauder, J. Schlobach (a cura di), *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1986, pp. 167-181; M. Fontius, *Rousseau in Deutschland im 18. Jahrhundert*, in H. Duchhardt, C. Scharf (a cura di), *Interdisziplinarität und internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und der britischen Aufklärung in Deutschland und Rußland im 18. Jahrhundert*, Mainz, Philipp von Zabern, 2004, pp. 153-164.

Héloïse e dell'*Émile* e, soprattutto, ben 6 volumi delle opere complete del ginevrino³⁹³. A differenza del caso delle più famose università tedesche, sfortunatamente per noi, non è però disponibile una lista ufficiale della biblioteca universitaria di Magonza, non tanto perché sia andato perduto nelle trame della storia o in obliati faldoni d'archivio, quanto per il semplice motivo che non fu mai redatto³⁹⁴. Sappiamo tuttavia che, soprattutto dopo la riforma universitaria, gli illustri bibliotecari e professori che vi lavorarono espressero il vivo desiderio di far acquistare al principe elettore molte opere straniere e all'avanguardia. In effetti, se già l'Heinse, nonostante fosse figlio di pastori protestanti, una volta divenuto bibliotecario dell'arcivescovo nel 1786 fece acquistare opere deiste ispirate a Voltaire e Rousseau³⁹⁵, a partire dagli anni 80 del secolo, si assistette a un vertiginoso aumento del numero dei volumi della biblioteca: se nel 1781, l'università non contava che 10000 volumi, con l'acquisizione delle biblioteche dei Gesuiti, dei Certosini e di qualche professore deceduto recentemente – il Dreyfus riporta il caso del Von Hellfeld dell'università di Jena³⁹⁶ –, la biblioteca università arrivò a contare, nel 1784, quasi 50000 opere e 1200 raccolte di dissertazioni³⁹⁷. Inoltre, le personalità che vennero incaricate dall'Erthal di guidare la biblioteca si preoccuparono intensamente di renderla un tempio della cultura europea illuministica e di garantire così, stando alle parole del Sömmering, «die Zugänglichkeit der Literatur, Verbindungen mit England, Frankreich, Holland, Italien und die Portofreiheit³⁹⁸». Prima lo storico Johannes von Müller dal 1785 al 1788 e poi Georg Forster a partire dal 1788 cercarono di redigere un catalogo completo delle opere in modo da rendere più agibile la consultazione dei volumi – «hervorragende Gelehrte (wie. J. Müller) waren unmittelbar vor Ausbruch der Revolution dabei, die Büchersammlungen in weit vorausschauender, fast revolutionärer Weise zu ordnen und zu erschließen³⁹⁹» –, progetto che venne tuttavia abbandonato a causa, nel caso del Müller, del clima nervoso che in quegli anni imperversava all'interno dell'università e, per quanto riguarda Forster, della conquista francese dell'elettorato. Simili tentativi di apertura, come si sa, furono sempre mal visti dall'Erthal, tanto

³⁹³ Cfr. G. Streich, *Die Büchersammlungen Göttinger Professoren im 18. Jahrhundert*, in P. Raabe, *op. cit.*, p. 295.

³⁹⁴ È comunque vero che nel catalogo online della Wissenschaftliche Stadtbibliothek e della Universitätsbibliothek di Magonza sono presenti numerosi volumi delle opere di Rousseau risalenti alla seconda metà del Settecento. Tuttavia, non sapendo con precisione la loro provenienza, ci asteniamo dall'affermare che essi fossero già presenti ai tempi di Lux. Ad ogni modo, anch'essi potrebbero costituire una riprova importante.

³⁹⁵ Notizia riportata dal Dreyfus in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 440.

³⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 466.

³⁹⁷ Questi dati sono riportati dal bibliotecario Johannes von Müller. Cfr. J. Müller, *Sämmtliche Werke*, vol. 30, 1834, p. 136.

³⁹⁸ Citazione riportata in H.-J. Hoppitz, *Das Buchwesen in Mainz am Vorabend der Französischen Revolution*, in H. Weber, *op. cit.*, p. 93.

³⁹⁹ Ivi, p. 94.

che, si legge nel resoconto del Gedike, anche dopo la riforma la biblioteca universitaria rimase un luogo di studio piuttosto conservatore se confrontato con le sorelle maggiori:

Besonders fehlt es noch an einer recht zweckmäßigen Bibliothek. Die alte Universitätsbibliothek ist reich an alten katholischen Werken, desto ärmer aber an neuern Schriften. Es ist zwar damit die Jesuiterbibliothek und die Bibliothek des zum Besten der Universität aufgehobenen Karthäuserklosters vereinigt, aber auch diese beiden Bibliotheken sind in Rücksicht der neuern Fortschritte in den Wissenschaften zu arm. Ueberdis aber ist noch jede dieser Bibliotheken getrennt, und jede steht an einem andern Ort, ohne Ordnung, so daß der öffentliche Gebrauch sehr erschwert wird⁴⁰⁰.

Il disordine che regnava nella biblioteca magontina si faceva così specchio di una situazione di arretratezza che relegava l'università di Magonza, al di là di ogni apparenza, agli ultimi posti dell'avanguardia illuministica europea. Inoltre, anche la piccola libreria affiliata all'università si presentava prevalentemente come uno spaccio di semplici calendari, libri devozionali e manuali di canto liturgico⁴⁰¹.

Il generale stato di stallo rifletteva un mercato editoriale che, per tutto il secolo, rimase per lo più insensibile alle innovazioni provenienti dall'estero. Nonostante i flebili tentativi di apertura commerciale che abbiamo precedentemente evidenziato, infatti, Magonza non si contraddistinse certo come centro nevralgico del mercato librario progressista. Ed infatti, nel suo minuzioso studio sulla vita economica della città, il Dreyfus non ritrae il mestiere di librario come preminente⁴⁰², né tantomeno i numerosi saggi sul commercio delle lettere in Germania riportano il nome di Magonza come caposaldo dello scambio intellettuale del secolo⁴⁰³. Tuttavia, vi sono delle eccezioni che vale la pena considerare nella nostra indagine filo-francese e

⁴⁰⁰ R. Fester, *Der Universitäts-Bereiser. Friedrich Gedike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, Berlin, Duncker, 1905, pp. 45-46.

⁴⁰¹ Cfr. E. Darapsky, *Ein altes Ausleibebuch*, in J. Busch (a cura di) *De Bibliotheca Moguntina. Festschrift der Stadtbibliothek Mainz zum fünfzigjährigen Bestehen ihres Gebäudes Rheinallee 3-8/10 am 7. November 1962*, Mainz, Stadtbibliothek, 1963, pp. 47-50.

⁴⁰² «Mayence est, à la fine du XVIII^e siècle, un exemple assez typique des structures sociales d'une ville rhénane. Sans doute n'y trouvera-t-on pas, comme à Francfort ou à Hambourg, une très riche bourgeoisie. Mayence [...] n'est pas un centre économique essentiel. C'est beaucoup plus un centre de redistribution. [...] Quels sont les métiers les plus représentés à Mayence? La corporation la plus nombreuse est celle des cordonniers; viennent tout de suite après les tailleurs, puis les menuisiers, les boulangers, les épiciers, les orfèvres, joailliers et fondeurs, les savetiers, les perruquiers. [...] Notons simplement qu'à Mayence, comme à Weimar ou à Strasbourg, les corps les plus rémunérateurs, ceux qui semblent se placer le plus haut dans la hiérarchie sociale, sont ceux qui contribuent au grand commerce, à la nourriture des individus, à leur vêtue, à leur logement et leur ameublement ou au luxe de la Cour. On comprend mieux ainsi les liens qui unissent l'artisanat mayençais au status quo socio-politique», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 321 e 342.

⁴⁰³ Negli studi di *Buchwesen* che sono fioriti tra gli anni 70 e 80 del secolo scorso, alla città di Magonza si dà, in effetti, poco credito. Cfr. H. Kiesel, P. Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzung und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland*, München, Beck, 1977; F. Kapp, J. Goldfriedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, Leipzig, Aalen; H.G. Göpfert, *Vom Autor zum Leser*, München, Carl Hanser, 1978; R. Wittmann, *Buchmarkt und Lektüre im 18. Und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880*, Tübingen, Niemeyer, 1982.

“rousseauiana”. In particolare, sono due i nomi che spiccano per interesse: il libraio Auguste Le Roux e l'editore Johann Friedrich Schiller: il primo fu l'unico a importare dalla Francia i libri più in voga del momento e a intrattenere perciò solidi legami commerciali a livello estero, il secondo, invece, rappresentò l'avveniristico tentativo editoriale di far arrivare nel territorio dell'elettorato un tipo nuovo di letteratura che si dissociasse dalla tendenza spiccatamente religiosa e ufficiale delle altre case editrici del tempo. Come hanno fatto notare il Dreyfus e lo storico Hans-Jurgen Koppitz, infatti, la maggior parte della letteratura consumata nei territori del regno era perlopiù di carattere religioso o di intrattenimento: si trattava di autori minori, la cui fama era provvisoria e il prestigio di scarso valore⁴⁰⁴:

Sans entrer dans les détails, il est intéressant de consulter la liste des ouvrages offerts aux lecteurs de Mayence dans les années 1780 à 1790. On constate une nette prédominance des écrivains mineurs dont les noms ne disent plus grand-chose même à l'homme cultivé d'aujourd'hui, et c'est très certainement ces auteurs qui, plus que Gœthe, Schiller ou Herder, ont contribué à former la mentalité contemporaine⁴⁰⁵.

Eppure, il Le Roux e lo Schiller, si impegnarono a diffondere nella città un nuovo flusso di idee. Auguste Le Roux si installò stabilmente a Magonza nel 1777 dopo aver ottenuto il privilegio di vendere opere francesi. La sua famiglia divenne, in poco tempo, una delle più facoltose della città. Egli fu dunque uno dei primi a proporre un'alternativa al tradizionale commercio dei libri e, sulla scia del suo successo, come già notò il Riesbeck, i pochi librai della città si dedicarono alla vendita delle opere francesi più alla moda dell'epoca:

Très caractéristique est le fait qu'aucun libraire vendant uniquement de la littérature allemande n'arrive à vivre à Mayence, comme le montre le cas du libraire pragois Gerle, qui renonce à son privilège «parce que les divers libraires qui existent déjà ici avec privilège sont suffisamment nombreux et qu'une nouvelle librairie ne permettrait pas de vivre»⁴⁰⁶.

Se Le Roux si cimentò in un progetto che fino al momento del suo arrivo a Magonza nessuno aveva mai sperimentato, l'editore Schiller si spinse ancora oltre in termini di apertura e innovazione. Nel citare poco fa la tipografia Alef, infatti, abbiamo accennato al fatto che le case editrici magontine si caratterizzavano perlopiù per la loro impostazione antiquata o, comunque,

⁴⁰⁴ Da questo punto di vista, è interessante il volume collettivo curato da Lüsebrink sulla diffusione della letteratura d'appendice francese nel contesto culturale tedesco. Non è questa certo la sede per approfondire la questione, ma il recente studio del docente tedesco dimostra come il multilinguismo fosse un attributo primario dell'illuminismo tedesco del secondo Settecento. Cfr. H.-J. Lüsebrink, Y.-G. Mix (a cura di), *Französische Almanachkultur im deutschen Sprachraum (1700-1815)*, Bonn, Bonn University Press, 2013.

⁴⁰⁵ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 494. La lista delle opere a cui il Dreyfus si riferisce era quella degli annunci di vendita presente nel «Mainzer Intelligenzblatt».

⁴⁰⁶ Ivi, p. 496.

moderata. Inoltre, per ragioni meramente economiche, le poche librerie presenti in città si adeguavano a questa linea editoriale, affiliandosi di frequente alle tipografie per agevolare così le procedure di pubblicazione senza sottoporsi al giudizio delle istituzioni censorie. Immaginando se stesso come un visitatore straniero arrivato in città nel 1788, nel suo interessante saggio *Buchwesen in Mainz*, Hans-Joachim Koppitz scrive: «von den übrigen kurz vor dem Einmarsch der Franzosen existierenden Offizinen nenne ich die von Wailandt, Alef und Crass (ab ca. 1790). Auch [...] von den etwa 10 Buchhändlern beteiligten sich manche als Verleger⁴⁰⁷». Esempio più fulgido di tale condotta fu sicuramente la St. Rochushospitals, la casa editrice e tipografia più prolifica nella seconda metà del XVIII secolo – e qui intendiamo prolifica solo se messa in relazione alla scarsissima produzione libraria della Magonza settecentesca, poiché anch'essa, in termini di rendimento commerciale, appariva nettamente inferiore alle più importanti piazze tedesche come Frankfurt o Leipzig. Il prezioso studio del Koppitz ci aiuta, ancora una volta, a inquadrare la situazione:

Die leistungsfähigste Druckerei der zweiten Hälfte des 18. Und des beginnenden 19. Jahrhunderts war die des St. Rochushospitals, die 1742-1812 bestand und – fast kann man sagen – selbstverständlich auch gleichzeitig Verlag war. Dieses Armenhaus mit zeitweise 300 Bewohnern hatte sich aus finanziellen Gründen eine Druckerei angegliedert, ähnlich wie viele andere Institutionen sich in damaliger Zeit Manufakturbetriebe zugelegt hatten. Das Programm der Druckerei läßt sich zumindest in den Grundzügen rekonstruieren. Eine gute Einnahmequelle stellten die Kalender dar, der Kurmainzer Hof- und Staatskalender (gedacht für die Oberschicht) und für die Mittel- und Unterschichten der Kurmainzische Land- und Schreibkalender, dieser in der beträchtlichen Auflage von 12.000 bis 13.000 Stück. Ab 1744 brachte die Rochusdruckerei ein Anzeigenblatt heraus, das 1784 in «Mainzisches Intelligenzblatt» umbenannt wurde (es erschien bis 1811). Das Privileg zum Druck des Mainzer Gesang- und Gebetbuches sicherte auch solide kontinuierliche Einnahmen wie das des Katechismus. Ebenso bedeutete der Druck von Dissertationen, Schulbüchern und klassischen Texten kaum ein Risiko; im übrigen sind sie heute kaum aufzufinden. Ambitionierter stellte sich die Druckerei dar, wenn sie die «Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen» (1784-1787) und (von 1790 bis 1792) den «Mainzer Anzeiger von gelehrten Sachen» herausgab⁴⁰⁸.

Quest'ultimo appunto del Koppitz raffigura una situazione reale, ma ambizione non sempre coincideva con innovazione. Nonostante la propensione a proporre tematiche di assoluta attualità, la florida produzione di riviste che caratterizzò Magonza in tutto l'arco del Settecento, di fatto, «offre l'intérêt de refléter dans une bonne mesure l'opinion de l'Archevêque-Electeur⁴⁰⁹». È altrettanto vero che un simile modello di diffusione del sapere, contribuì a tenere

⁴⁰⁷ H.-J. Koppitz, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 90.

⁴⁰⁹ Non è questa la sede per intraprendere un discorso che, seppur di vivo interesse, impiegherebbe troppo tempo per essere esplicato al meglio. Rimandiamo perciò al capitolo dedicato in F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 484-497 e ad

al corrente i lettori degli affari politici e culturali dell'estero, ma crediamo di dover rintracciare le tracce della letteratura sovversiva in altre fonti.

Il caso di Johann Friedrich Schiller, dicevamo, è particolarmente esemplare per chi, come noi, voglia individuare quelle correnti illuministiche radicali ed "europeiste" che scorrevano nei territori di un regno che, nella sostanza, rimaneva solidamente ancorato a rigide gerarchie politiche e consolidati schemi filosofici e religiosi. Dopo aver vissuto per oltre vent'anni in Inghilterra – e qui il pensiero potrebbe arrivare al soggiorno del Voltaire –, lo Schiller ritornò in Germania con il preciso scopo di diventare editore e traduttore. E, in effetti, dopo una breve esperienza come professore di lingua inglese all'università, l'editore fondò una personale casa editrice specializzata nella pubblicazione di testi inglesi e francesi.

Denn sein Herstellungsprogramm übertrifft das aller Mainzer Verleger bei weitem an Aktualität, er steht im wahrsten Sinne des Wortes unvergleichlich da. Schon in seiner Londoner Zeit und ehe er nach Mainz übersiedelte, hatte er Werk wie Adam Smiths epochale Untersuchung über die Natur und die Ursachen der Nationalreichtümer, erschienen bei Weidmann und Reich in Leipzig, sofort nach Erscheinen der ursprünglichen Ausgabe (1776) übersetzt, ebenso Robertsons Geschichte von Amerika und manches andere, was einer näheren Untersuchung wert wäre, in Angriff genommen. Er gab dann teils in eigenem Verlage in Mainz, teils in anderen Verlagen wie bei Cotta Werke von William Penn, Benjamin Franklin u.a. in deutscher Übersetzung heraus und verlegte in der Originalsprache Bücher von Alexander Pope, Goldsmith und anderen bedeutenden Autoren. Auch französischer Werke nahm er sich an. [...] Hier versuchte ein Einzelgänger, Wege zu bahnen, die für die Durchschnittsverleger weitgehend ungewohnt waren⁴¹⁰.

Purtroppo, il suo progetto ebbe vita breve, appena 4 anni, dal 1784 al 1789. Sempre come sostiene il Koppitz, infatti, il gusto della città di quegli anni non coincideva con i programmi editoriali dello Schiller; si prediligevano piuttosto, secondo un'espressione che l'Erthal pronunciò contro l'*Ardingbello* di Heine, le «recht artig geschriebene Sauereien⁴¹¹».

Nonostante le vaghe informazioni che abbiamo riguardo gli effettivi libri editi dalla casa editrice, il caso dello Schiller è di assoluta rilevanza poiché testimonia la volontà, presso una certa minoranza di intellettuali e di uomini di cultura, di rinnovare un tessuto culturale oramai lacero e vetusto: «einzelne Buchdrucker und Verleger unternahmen aber in den 80er Jahren einen zu wenig beachteten Versuch, den Anschluss an die Länder in Mittel- und

alcuni studi sull'argomento. Cfr. H. Roth, *Die Presse von der Mainzer Revolution (1792) bis zum Ende der 2. Französischen Herrschaft 1814*, Darmstadt, Hessischer Staatsverlag, 1930; J. Zeitin, *Die Entwicklung der Mainzer Presse*, Borna, Noske, 1935.

⁴¹⁰ H.-J. Koppitz, *op. cit.*, p. 88.

⁴¹¹ La citazione è ripotata dallo studio sullo Schiller di Alfred Börckel, uno dei biografi di Adam Lux. Cfr. A. Börckel, *Der Buchdrucker und Sprachmeister Johann Friedrich Schiller*, in «Zeitschrift für Bücherfreunde», 8, 1904-05, p. 67.

Norddeutschland und an die moderne Literatur – das Wort im weiten Sinn genommen – herzustellen⁴¹²». Anche se non sono disponibili i cataloghi dello Schiller, dunque, fortunatamente abbiamo a disposizione le liste delle biblioteche private di nobili e professori che vi attestano un'ampia presenza di opere francesi e inglesi, e, ovviamente, di Rousseau. Secondo quanto appuntato da Dreyfus, infatti, così come in Francia, nei territori dell'Impero germanico bisogna cercare testimonianze del consumo di questo tipo di letteratura presso gli strati sociali di più alto lignaggio e colti; a maggior ragione a Magonza, dove la piccola e media borghesia rappresentava la classe sociale più numerosa e restia alle nuove idee provenienti dai milieu intellettuali d'avanguardia, è tra gli scaffali delle biblioteche dei ricchi nobili che bisogna andare a cercare le fonti che più ci interessano. Molti annunci presenti nella «Mainzer Intelligenzblatt» – benché questa rivista, lo ricordiamo, rappresentasse un organismo tutto sommato innocuo ai voleri del principe elettore – offrivano un largo numero di testi francesi alla clientela magontina:

Cette noblesse qui ne représente pas plus de 5% de la population et qui possède 20% de la ville, contribue à faire de Mayence un centre de commerce et d'industrie de luxe. A cet égard l'influence française se fait nettement sentir. [...] L'influence française est sensible sur cette aristocratie. Ses bibliothèques contiennent un très grand nombre d'ouvrage français. D'ailleurs la presse mayençaise est remplie d'annonces offrant des ouvrages français en tous genres: aux côtés d'Helvétius (7 volumes pour 5,30 florins), de Rousseau (33 volumes pour 22 florins), on propose *Félicia ou mes fredaines* pour 1,30 florins, *Physique de l'homme et physique de la femme* dans la bibliothèque des dames pour 3 florins. [...] Ces nobles jouent un rôle culturel beaucoup plus important qu'il ne paraît⁴¹³.

Sebbene la quantità di inventari pervenutaci sia piuttosto esigua e frammentaria in quanto, come continua il Dreyfus, «il n'existe pas à Mayence d'inventaire après le décès ou que, lorsqu'ils existent, on indique seulement le nombre des ouvrages⁴¹⁴», abbiamo la fortuna di poter consultare qualche catalogo dei beni confiscati dalle truppe francesi nel momento dell'occupazione della città che danno prova del largo consumo di letteratura straniera dei nobili tedeschi e dell'intenso scambio, quindi, tra industria libraria e una certa tipologia di pubblico. In alcuni di essi sono riportate numerose opere appartenenti alla buona società magontina di fine Settecento. La lista della biblioteca della *dame de qualité* la Contessa d'Hatzfel, ad esempio, riporta un'ingente quantità di opere francesi tra cui il teatro completo di Voltaire, le opere dei fratelli Corneille e di Racine, la *Nouvelle Héloïse* di Rousseau⁴¹⁵. Un altro significativo contributo ci è

⁴¹² H.-J. Koppitz, *op. cit.*, p. 96.

⁴¹³ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 282.

⁴¹⁴ Ivi, p. 496.

⁴¹⁵ Cfr. Appendice n. 6.

fornito dal Blanning che, nel suo studio sulle società letterarie di Magonza – studio che, a nostro avviso, si rivela più lucido e di ampio respiro culturale rispetto a quello del Dreyfus –, ha avuto la possibilità di consultare documenti inediti nei più remoti archivi tedeschi. Contrariamente al Dreyfus, il quale afferma più volte che, in realtà, la nobiltà magontina era più dedita a un consumo di intrattenimento che ad altro, nel suo testo del 1974 il Blanning rivendica una predilezione per i *livres philosophiques*⁴¹⁶ assolutamente pervasiva presso le fasce alte della popolazione. I cataloghi da lui rinvenuti negli archivi di Ullstadt e Eltville ne sono una prova:

The bills for their book purchases indicate that some nobles at least were not only interested in works on horse ailments and erotica. Between 1782 and 1786 Friedrich Joseph von Franckenstein spent almost 3000 gulden on books. His library included Diderot and D'Alembert's *Encyclopédie* and works by Ovid, Milton, Pascal and Rousseau. Hugo Philipp Karl von Eltz bought scores of works on history, politics, and philosophy, including the collected works of Sonnenfels and Rousseau. He subscribed to eleven literary and political periodicals, including the journal of the Illuminati. One of the most voracious collectors was the Elector's brother, Lothar Franz von Erthal, who amassed 3600 books and 18.000 etchings⁴¹⁷.

Altro fatto sorprendente, è il gran numero di opere politiche e di attualità che si trovavano in queste biblioteche. Sempre facendo riferimento all'inventario della Contessa d'Hatzfel, in esso possiamo leggeri titoli che, all'epoca, proponevano un discorso socio-politico riguardante pressanti motivi contemporanei: su tutte, le *Mémoires secrets sur les règnes de Louis XIV et Louis XV* del 1791, le *Considérations sur les gouvernement de la France* del 1784, le *Lettres philosophiques sur l'histoire d'Angleterre* del 1786, le *Lettres d'un Anglais à un Français* del 1790.

Date queste considerazioni, sorge una domanda quanto mai centrale: viste le rigide politiche censorie dell'Erthal, come fu possibile la formazione di una nuova opinione pubblica d'avanguardia e progressista corrispondente alla cerchia di quei nobili e professori che, data la loro naturale appartenenza agli ambienti ufficiali e cortigiani, avrebbero avuto non pochi problemi nel dibattere pubblicamente intorno alle questioni contenute negli scritti in loro possesso? Diversamente dalla monarchia francese che aveva a disposizione una specifica forza

⁴¹⁶ L'espressione è mutuata da Roger Chartier e Robert Darnton che, a loro volta, fanno risalire l'espressione alla politica censoria del governo francese d'Ancien Régime. I *mauvais livres* si dividevano in tre rami principali: libri prettamente filosofici e morali, libri pornografici, libelli satirici. Cfr. R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990, pp. 104 e sgg. «The men in the trade used the term to denote a particularly illegal sector of literature, and they demonstrated what they meant by their practices: they advertised, sold, bought, shipped, and distributed *livres philosophiques* in peculiar ways which set them apart from other kinds of books», cfr. R. Darnton, *Livres philosophiques*, in G. Barner, C.P. Courtney (a cura di), *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, p. 94.

⁴¹⁷ T.C.W. Blanning, *op. cit.*, p. 198. Di seguito, i documenti da lui consultati: Ullstadt, 002438, Freiherrlich zu Franckenstein'sches Archiv, Schloß Ullstadt, Neustadt an der Aisch; Eltville, *Hausrechnung*, 1791, Gräfllich zu Eltzisches Archiv, Eltville; K.G. Bockenheimer, *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, cit., p. 49.

di polizia predisposta unicamente al controllo degli scritti sediziosi pubblicati o importati nel regno, gli stati tedeschi non avevano una politica riguardo il flusso commerciale librario. Proprio per questo, la lettura di certi testi che altrove sarebbero stati condannati come eretici e scandalosi era più agevole e tollerata⁴¹⁸. Tuttavia, non potendo esercitare una presa di parola critica ed autonoma all'interno della corte e dell'università, gli esponenti più illuminati di queste categorie sociali trovarono piena libertà di giudizio in associazioni parallele che, spesso, e proprio per il loro carattere sovversivo, erano costrette a riunirsi in segreto all'interno delle abitazioni degli intellettuali o in luoghi privati deputati a questo tipo di aggregazioni. Il problema che si poneva presso questo pubblico, infatti, era non tanto il "cosa" si leggesse, quanto, evidentemente, il "come" poiché, se è vero che nell'elettorato la detenzione dei *livres philosophiques* non era perseguitata con misure rigidamente repressive, il discorso anti-sistemico che questi testi suscitavano non poteva in alcun modo essere esplicito all'interno dei tradizionali contesti politici e pedagogici. Escluso dal dibattito ufficiale, dunque, il pubblico colto dei lettori delle opere filosofiche e radicali iniziò a formare un'opinione pubblica sotterranea che, in Germania, si costituì prevalentemente attraverso due forme aggregative: le *Lesegesellschaften* e le associazioni segrete come i *Freimaurer* o gli *Illuminaten*. Nelle loro differenze che toccheremo a breve, tali società contribuirono a far emergere una nuova tipologia di trasmissione del sapere che, non più incentrata sull'univoco nozionismo universitario, si basava sullo scambio democratico di opinioni e credenze al riparo da qualsiasi censura statale. Come ha fatto notare il Sauder, tale fenomeno, benché provenisse dalla Francia, si intensificò in Germania proprio a causa di quella

⁴¹⁸ Come afferma Chartier, bisogna attribuire a Robert Darnton il merito di aver individuato, all'interno dei suoi studi, alcuni cataloghi e inventari raffiguranti i libri e gli autori *philosophiques* vietati in Francia nella seconda metà del Settecento. In particolare, il catalogo *Livres philosophiques* della Société typographique de Neuchâtel e la lista dei libri *embastillés* da lui rinvenuti, ci permettono di farci un'idea piuttosto esaustiva dei titoli proibiti. «Ce qui frappe le plus dans le catalogue secret de la Société typographique de Neuchâtel est la présence massive des Philosophes. Le socle de la pensée nouvelle est là, avec Fontenelle (si l'ouvrage annoncé sous le titre *La République des incrédules* est bien *La République des philosophes*, œuvre posthume de Fontenelle), Boulainvilliers, Hobbes (grâce à la traduction de d'Holbach de *De la nature humaine*), Bayle (à travers l'*Analyse raisonnée* de ses ouvrages en huit volumes donnés par François-Marie de Marsy et Jean-Baptiste-René Robinet). Présents, aussi, Diderot (la *Lettre sur les aveugles*, la *Lettre sur les sourds et muets* et *Les Bijoux indiscrets*), Rousseau (le *Contrat social* et les *Œuvres diverses*), les vulgarisateurs des Lumières (Raynal, Du Laurens, Mercier, Bordes) et le courant matérialiste (quatre titres d'Helvétius dont *De l'Esprit*, les *Œuvres philosophiques* de La Mettrie, et surtout 14 œuvres écrites ou traduites par d'Holbach). Mais l'auteur qui, de loin, domine le catalogue est Voltaire avec 31 titres, des *Lettres philosophiques* de 1734 aux *Romans et Contes philosophiques* et aux *Questions sur l'Encyclopédie*, publiés au commencement de la décennie 1770. [...] Dans le dépôt de la Bastille comme dans les magasins de la Société typographique de Neuchâtel, les textes des Philosophes partagent le sort des livres scandaleux. Dans les deux catalogues, le classement est d'ailleurs semblable: en tête Voltaire dont 18 œuvres étaient embastillées en 1790, puis vient d'Holbach (avec 8 titres), puis Rousseau (avec 4 titres dont *Du Contrat social*, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et l'*Émile*) et, pour un ou deux titres, Helvétius, Diderot, Condorcet, Raynal, Mercier. S'il n'y avait que sept prisonniers dans la prison d'État le 14 juillet 1789, en revanche, tous les classiques des Lumières y étaient enfermés, victimes de la censure et de la police du roi», cfr. R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., pp. 115-116. Per la lista di Darnton, cfr. R. Darnton, *Livres philosophiques*, cit., pp. 89-107.

frammentazione statale e politica che la contraddistingueva. Inoltre, se nei primi tempi i membri si identificarono prevalentemente nelle élite economico-sociali, col passare degli anni vi si integrarono sempre più personaggi provenienti dalla piccolo-media borghesia, quando non addirittura studenti:

À partir de 1750 des associations se créent dont les membres ne sont pas exclusivement des érudits. Outre les loges maçonniques, des sociétés patriotiques d'intérêt général voient le jour, avec pour objectif de démocratiser l'accès aux nouvelles connaissances, au savoir utile et applicable. C'est l'heure de gloire des sociétés de lecture. Certains, ainsi l'ordre des Illuminés, veulent préparer la voie aux Lumières par le pouvoir politique. Les plus radicaux se formeront en sociétés populaires et en clubs jacobins, telle la Société mayençaise des amis de la liberté et de l'égalité, mais ces extrémismes n'auront en Allemagne qu'une courte durée⁴¹⁹.

Il Sauder scrive bene. Come abbiamo fatto notare in chiusura al capitolo precedente, infatti, queste aggregazioni rappresentarono, nel loro carattere in bilico tra il pubblico e il segreto, una nuova tipologia di opinione “semi-pubblica”⁴²⁰, associazioni discorsive che, staccandosi dal potere statale per le diverse motivazioni divergenti che abbiamo visto, si impegnavano a costruire una sorta di identità collettiva dei privati che la componevano e che, sulla lunga distanza, costituirono il fulcro dei circoli politici giacobini che in Germania avrebbero avuto un'ampia diffusione: «l'objectif commun de tous ces groupements – continua Sauder – est la réalisation d'une *société discursive*, l'éducation autodidacte acquise au contact d'esprits de même sensibilité et la propagation des principes éclairés par le biais de discussions, de conférences, de périodiques et de prix littéraires⁴²¹». La cosiddetta *Geselligkeit* che viene a formarsi tra gli anni 70 e 80 del secolo⁴²², dunque, esaudiva un desiderio di lunga data secondo il quale, per la prima volta, l'azione speculativa e collettiva si sarebbe finalmente associata con l'azione politica:

Un lien fondamental existe donc entre l'émergence d'une forme nouvelle de «publicité», qui n'est plus seulement celle de l'autorité étatique, exhibée et célébrée, et la constitution d'un domaine du privé qui inclut l'intimité de la vie domestique, la société civile que fonde l'échange des marchandises et du travail *et* l'espace dévolu à l'exercice critique, au «raisonnement public». [...] C'est en construisant l'opinion comme un public unifié, éclairé, souverain, que les hommes de lettres ont pu devenir, comme écrit Tocqueville, «les principaux hommes politiques du pays»⁴²³.

⁴¹⁹ G. Sauder, *Allemagne*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, cit., p. 64.

⁴²⁰ L'espressione è mutuata da Chartier, in R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., pp. 37-60.

⁴²¹ G. Sauder, *op. cit.*, p. 63.

⁴²² Per una definizione di *Geselligkeit*, cfr. M. Fauser, *Geselligkeit, Bibliothek, Lesekultur – Konzepte und Perspektiven der Forschung*, in W. Adam, M. Fauser, *op. cit.*, pp. 13-26.

⁴²³ R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., pp. 38 e 60. Chartier fa partire il suo ragionamento dal classico studio di Habermas del 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, e dalla distinzione kantiana tra uso pubblico

Inoltre, il sorgere di questi nuovi ambienti di dibattito, abbiamo più volte affermato, supplì a quella carenza di letteratura contemporanea che gravava sulle biblioteche universitarie:

Da die Hof-, Universitäts-, Stadt- oder Ratsbibliotheken und die anderer öffentlicher Institutionen auch noch im 18. Jahrhundert meist nur einer privilegierten Schicht zugänglich waren, außerdem allzu oft nur unhomogene, z. T. zufällig zusammengetragene und nicht laufend aktualisierte Bestände aufzuweisen hatten, in denen zum Beispiel kaum ein Roman zu finden war, kam es zur Gründung von Lesegesellschaften, Lesekabinetten, Lesezirkeln und in der Regel von Buchhändlern und Buchbindern betriebenen gewerblichen Leihbibliotheken⁴²⁴.

Nell'elettorato di Magonza della seconda metà del Settecento possiamo distinguere tre principali organizzazioni intellettuali: i *Freimauer*, gli *Illuminaten* e le cosiddette *Lesengesellschaften*. Riguardo il primo gruppo, non riteniamo necessario avviare un discorso approfondito poiché, come scrive lo Schweigard che molto ha studiato questi movimenti, il circolo massonico della città, sin dalla sua nascita nel 1765, rimase perlopiù sotto le direttive istituzionali dell'Erthal e, quindi, escluso da qualsiasi discorso politico: «die Loge nannte sich "Friedrich Karl Joseph zum goldenen Rad" un konnte sich – nomen est omen – des kufürstlichen Wohlwollens erfreuen. [...] Hier organisierten sich diejenigen Anhänger der Freimauerei, die nicht in Opposition zur Staatsführung standen⁴²⁵». Benché alcuni membri della massoneria magontina si sarebbero arruolati tra le file del club giacobino della città, la maggior parte di essi, con l'arrivo dei francesi, fu costretta a trasferirsi nei territori di Aschaffenburg⁴²⁶.

Ben più interessanti sono per noi il circolo degli *Illuminaten* e le *Lesengesellschaften* perché, oltre a costituire degli organismi determinanti per la ricezione della cultura politica francese, vedremo che coinvolsero, in qualche modo, anche l'esperienza personale di Adam Lux. In essi, il dibattito politico e intellettuale era infatti assolutamente preminente e le notizie provenienti dalla Francia alimentavano, giorno dopo giorno, un entusiasmo politico sempre più partecipato e vivo:

Die Mainzer Sozietäten, wie [...] der Illuminatenorden oder die beiden Lesegesellschaften, ermöglichten es ihnen, sich politisch auf dem Laufenden zu halten. Zudem hatten sie hier die Gelegenheit, sich gegenüber den adligen Mitgliedern zu emanzipieren, da hier die sonst üblichen Standesschranken

e uso privato della ragione operata dal filosofo di Königsberg nel suo celebre e pluricitato *Was ist Aufklärung?* del 1784.

⁴²⁴ H.-J. Koppitz, *op. cit.*, p. 94.

⁴²⁵ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., pp. 84-85.

⁴²⁶ Un interessante studio sul ruolo della massoneria nella Germania pre-rivoluzionaria è quello condotto da Gianluca Paolucci nel 2013. Cfr. G. Paolucci, *Ritualità massonica nella cultura della Goethezeit*, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 2014. Benché l'argomento sui rapporti tra massoneria, giacobinismo e Rivoluzione francese sia assolutamente interessante e gravido di spunti, non possiamo in questa sede concentrarci anche su questo aspetto.

zugunsten gemeinsamer Interessen wegfielen. Man sprach miteinander – auf gleicher Augenhöhe⁴²⁷.

Il primo tentativo di fondare una società di lettura nella città risale al 1766 da parte dello Steigentesch. Benché ancora affiliato all'ambiente di corte, il circolo proponeva un dibattito su quei temi illuministici che solo negli anni 80 del secolo si radicalizzarono verso scenari sempre più politici e progressisti. È infatti da attestare ai primi mesi del 1782 la fondazione di una vera e propria *Gelehrte Lesegesellschaft* sul modello di quelle francesi e prussiane⁴²⁸. Grazie a un prezioso documento risalente al 1790, siamo in grado di farci un quadro completo dello statuto e delle dinamiche di questo club. Se in esso non è possibile consultare alcuna lista riguardo gli effettivi iscritti nella società, nel suo *Autentische Beschreibung der gelehrten Lesegesellschaft in Mainz*⁴²⁹ l'avvocato Ludwig Köster riporta comunque molte informazioni utili al nostro discorso. Prima di tutto, gli obiettivi: «der Zweck desselben war, eine schickliche Gelegenheit zu verschaffen, neue Schriften von allen Gattungen mit geringen Kosten zu lesen, und einen gesellschaftlichen Umgang zu genießen, worin litterarische und politische Kenntnisse einander mitgetheilt werden sollten⁴³⁰». La possibilità di usufruire a basso costo dei nuovi scritti esprime così una precisa volontà di democratizzare il sapere e di rendere corrente un tipo di letteratura che, fino a quel momento, non era riuscito a penetrare negli ambienti universitari della città. Purtroppo, ancora una volta, non è riportato alcun catalogo dei libri presenti nella biblioteca del circolo. Tuttavia, l'autore offre la lista completa delle riviste – le divide in tre sezioni, *politische Journalen*, *gelehrte Zeitungen*, *periodische Schriften* – che vi era possibile consultare⁴³¹: vediamo che la commistione tra riviste tedesche ed estere era un'assoluta peculiarità della *Lesegesellschaft*, prova del fatto che i membri, come d'altronde afferma lo stesso Köster, rientravano in un contesto illuministico e cosmopolita di stampo sicuramente più francese che tedesco: «dieses Verzeichniss trägt viel zu dem Ruhm des guten und aufgeklärten toleranten Mainzer Geschmacks bei⁴³²». La *Gelehrte Lesegesellschaft* del 1782 aveva un potenziale illuministico enorme. Come ribadisce lo Schweigard, infatti:

Die Lesegesellschaft war [...] der einzige Ort für die Mainzer Gelehrten, an dem sie sich öffentlich über das politische Geschehe informieren konnten. Da während der Revolutionsjahre neben den deutschen auch die französischen Zeitungen in

⁴²⁷ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 84.

⁴²⁸ Per i rapporti tra *Lesegesellschaften*, Prussia ed età moderna, cfr. H. Brunschwig, *La crise de l'état prussien à la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris, PUF, 1971.

⁴²⁹ L. Köster, *Autentische Beschreibung der gelehrten Lesegesellschaft in Mainz*, in *Journal von und für Deutschland*, Jg. 7, 11. Stück, Ellrich, 1790, pp. 465-472.

⁴³⁰ Ivi, p. 465.

⁴³¹ Cfr. Appendice n. 7.

⁴³² L. Köster, *op. cit.*, p. 471.

den Räumen auslagen, konnte sich jeder nach seiner Neigung über die politischen Geschehnisse auf dem Laufenden halten⁴³³.

Eppure, continuiamo a leggere nel documento del Köster, l'accesso alla società era estremamente restrittivo. Oltre a essere escluse le donne, infatti, a causa dell'alto costo dell'iscrizione non vi erano ammessi né i piccoli borghesi e artigiani né tantomeno gli studenti:

La société se développa rapidement et nous savons par le rapport de la première année de fonctionnement qu'elle passa très vite de 50 à 161 membre. Près de la moitié de ceux-ci étaient des laïques noble (74); un grand nombre de membres étaient au service, soit ecclésiastique, soit civil de l'Electeur et un quart appartenait au clergé dont quinze personnes étaient des chanoines nobles. [...] Il fallait payer 12 florins de cotisation annuelle et les nouveaux membres devaient être élus à la majorité des trois quarts des membres anciens. [...] Le résultat est qu'il n'y eut que sept négociants à figurer dans la société et que la bourgeoisie commerçante ou industrielle en était en fait exclue. On retrouve ici un caractère que d'autres ont déjà noté pour les académies des provinces françaises de la même époque⁴³⁴.

Ancora più sorprendente può apparire il fatto che, nello statuto, era espressamente vietata qualsiasi forma discorsiva che andasse contro la religione e l'autorità statale. Quest'ultimo punto potrebbe certo contraddire quanto detto fino ad ora riguardo questi circoli – tanto più che, leggiamo nell'unica lista dei membri pervenutaci⁴³⁵, tra i partecipanti figuravano personaggi vicinissimi al principe elettore quali il Turin e il Bentzel – ma non bisogna trascurare il fatto che, primo, la *Lesegesellschaft* magontina rappresentava l'organo di diffusione degli scritti stranieri maggiori di tutta la città e, secondo, che in essa partecipavano anche certe personalità che, negli anni successivi, avrebbero partecipato attivamente alla formazione della Repubblica di Magonza e alla cacciata dell'Erthal dalla sua corte, soprattutto professori come il Blau, Metternich, Hofmann e gli stessi fratelli Vogt.

En fait, dans ces groupes et ces loges, coexistent deux sortes de gens: d'une part, des intellectuels et des membres de professions libérales, plus ou moins animés de sentiments favorables aux idées nouvelles, et des membres de l'aristocratie, laïcs ou clercs, qui veulent paraître d'avant-garde, suivre une certaine mode, et qu'il ne faut certainement pas considérer comme des révolutionnaires. La situation est, au fond, analogue à celle de la France⁴³⁶.

Non è corretto, quindi, ciò che evidenzia il Dreyfus quando dice che «dans l'ensemble, comme le laisse supposer son recrutement, le rôle actif de la société est assez limité dans le

⁴³³ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 102.

⁴³⁴ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 499. Per uno studio approfondito delle accademie francesi di provincia, cfr. D. Roche, *op. cit.*

⁴³⁵ Cfr. *Namen-Verzeichniß deren Tot. Tit. Herren Mitglieder der gelehrten Lesegesellschaft zu Mainz, nach Ordnung des Beitrittes in die Gesellschaft im Jahr 1782*, Mainz, 1869.

⁴³⁶ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 503.

développement de la pensée révolutionnaire à Mayence⁴³⁷» poiché, lo ripetiamo, la presenza, nella *Lesegesellschaft*, dei futuri protagonisti degli eventi rivoluzionari lascia supporre che in essa le acredini politico-ideologiche erano all'ordine del giorno: «trotz der vielen Beamten, Adligen und Geistlichen – scrive lo Schweigard – war die kurfürstliche Zensur in der Lesegesellschaft kaum zu spüren. [...] Er verwundert wenig, dass viele Illuminaten und spätere Jakobiner der Lesegesellschaft angehörten⁴³⁸». E non è un caso se, proprio nell'anno cruciale 1791, il circolo si sfalderà in due fazioni, una antirivoluzionaria e a sostegno degli *émigrés* francesi, e l'altra filo-francese e repubblicana: quest'ultima si fonderà nel Jakobinerklub, ma ne parleremo più tardi.

Parallela alla *Gelehrte Lesegesellschaft*, a Magonza operava un'altra società che, al contrario della più conosciuta e “pubblica” società di lettura, si configurava invece come un organismo a carattere rigidamente segreto: gli *Illuminaten*, fondati dal filosofo di Ingolstadt Johann Adam Weishaupt nel 1776. L'ordine, istituito col preciso scopo di diffondere in tutta la Germania le idee più radicali dell'Illuminismo continentale, si impose a Magonza nel 1781 con il nome fittizio di *Epidamnus*. Nonostante le poche informazioni che ci sono pervenute, sappiamo, grazie al lavoro di inizio Novecento dello storico Joseph Hanse⁴³⁹ e ai più volte citati studi dello Schweigard, che, diversamente dalla *Lesegesellschaft*, l'ordine degli Illuminati di Magonza accolse tra le sue fila anche studenti, artigiani e piccolo-borghesi, tutti individui che, forgiati da un più articolato discorso politico anti-monarchico, si sarebbero riconosciuti nelle idee portate avanti dal circolo giacobino della città fondato il 23 ottobre 1792:

Obwohl ein großer Teil der Mainzer Illuminaten Adlige, Geistliche und kurfürstliche Beamte sowie Professoren waren, spricht es für den egalitären Charakter der Loge, dass auch einige Studenten und Rechtspraktikanten aufgenommen wurden, die beispielsweise zur Lesegesellschaft keinen Zutritt erhielten. In der Mitgliederliste [dello Hanse] sind zwei Lizentiaten der Rechte, vier Studenten und drei Rechtspraktikanten verzeichnet. Davon wurden der Rechtspraktikant Johann Adam Caprano und der Jurastudent Johann Adam Lang in der Mainzer Republik Mitglieder im Jakobinerklub, der „Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit“. Von mindestens 14 Professoren, die Mitglieder in der Loge waren, traten die folgenden neun später in den Jakobinerklub ein: Felix Anton Blau, Anton Joseph Dorsch, Johann Eickemeyer, Johann Georg Forster, Andreas Joseph Hofmann, Johann Stephan Köhler, Mathias Metternich, Johann Georg Nimis und Georg Christian Wedekind⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Ivi, p. 499.

⁴³⁸ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., pp. 98-99.

⁴³⁹ Cfr. J. Hanse, *Das linke Rheinufer, und die französische Revolution (1789-1801)*, in *Mitteilungen der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und zur Pflege des Deutschtums*, 12, München, 1927, pp. 421-455.

⁴⁴⁰ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 86.

Che molti di questi nomi apparissero anche nella lista della *Lesegesellschaft* o, ad esempio, nella cerchia del circolo dei *Freimaurer* di Wiesbaden-Biebrich, continua lo Schweigard, fa presupporre che molti Illuminati agissero come vere e proprie spie, infiltrate all'interno di altre società moderate con lo scopo di esercitare un certo influsso politico sui molti membri che vi partecipavano e di creare con essi una rete relazionale che continuasse ad agire segretamente seguendo direttive spiccatamente antigovernative. È quindi normale che nel 1785, seguendo l'esempio della Baviera, anche Magonza bandì la Loggia, costringendola così a sciogliersi. Ma, come dimostrano i provvedimenti adottati dall'Erthal anche negli anni successivi, essa continuò ad avere un certo ascendente su tutti quegli intellettuali che, con l'avvicinarsi della deflagrazione rivoluzionaria, nutrivano sempre più un desiderio di rinnovamento politico e, naturalmente, culturale:

Als die Illuminaten 1785 in Bayern verboten wurden, folgte Mainz dem Beispiel und die hiesige Loge musste sich ebenfalls auflösen, was noch im selben Jahr, spätestens aber bis zum Februar 1786 der Fall war. Die politischen Bestrebungen ihrer Mitglieder wirkten aber über das Jahr 1785 hinaus in der Lesegesellschaft und in kleinen, privaten Zirkeln weiter. Das über mehrere Jahre entstandene Netz von Bekanntschaften unter Gleichgesinnten löste sich nicht. Auch wenn sie sich nicht mehr als Illuminaten bezeichnete, bestand der oppositionelle Kreis fort⁴⁴¹.

Come abbiamo già detto, è soprattutto nei partiti reazionari e avversi alla Rivoluzione che ci conviene ritrovare le più esaurenti testimonianze riguardo le origini culturali dei sommovimenti politici dell'epoca. A questo proposito, uno dei documenti più preziosi ci arriva da Anton Hoffmann, assessore della facoltà di Giurisprudenza di Magonza, il quale apre il suo scritto antirivoluzionario *Darstellung der Mainzer Revolution* del 1793 con un'attenta analisi dei motivi secondo i quali fu possibile instillare nelle menti dei giovani studenti quel sentimento di entusiasmo politico che sarebbe presto sfociato in quell'unanime consenso nei confronti dei nuovi modelli politici francese. Secondo l'Hoffmann, infatti, è da imputare ai professori la "colpa" di aver impartito degli insegnamenti moralmente devianti e politicamente inaccettabili e faziosi:

[Die Professoren] gaben sich alle nur immer erdenkliche Mühe, ihr Ansehen bei den Studierenden dazu zu benutzen, junge Leute als Mitglieder der Propaganda anzuwerben. Wedekind ging in seiner Anwerbung so weit, dass er nicht allein Arzneiwissenschaftsbeflissene, sondern auch andere studierende junge Leute diese Gesellschaft in gegenwärtiger Zeit, wo aufgeklärte Männer unmöglich mehr an einen Gott glauben können, als eine Art von Erbauung des Herzens zu schildern suchte⁴⁴².

⁴⁴¹ Ivi, p. 87,

⁴⁴² A. Hoffmann, *Darstellung der Mainzer Revolution*, 1. Heft, 1793, p. 6.

L'influsso di questi sugli studenti, evidentemente, doveva consumarsi in quegli ambiti privati e ristretti al di fuori dell'università, un dato che ancora più rende convincente l'idea per la quale la ricezione degli scritti più rivoluzionari dell'epoca si verificasse attraverso segrete vie, *sous manteau*⁴⁴³, e – è molto probabile – secondo modalità declamatorie non molto dissimili da quelle descritte da Shaftesbury parlando dei *prophets* francesi che imperversavano a Londra a inizio Settecento. Come ha scritto Robert Darnton sulla scia della scuola tedesca della storia della lettura di Rolf Engelsing⁴⁴⁴, infatti, è giusto immaginarci il modo in cui questi scritti venivano declamati e comunicati alle giovani anime desiderose di apprendere. La teoria della *Leserevolution* di cui Darnton si fa commentatore, infatti, individuerebbe alla fine del Settecento una nuova modalità di recepire i testi e i loro contenuti, per la quale da un modello di lettura “intensiva” si sarebbe passati a un modello “estensivo”:

Così come è formulata da Rolf Engelsing e da altri studiosi tedeschi, questa ipotesi divide l'evoluzione della lettura in due fasi. Dal rinascimento fino al 1750 circa gli europei lessero “intensivamente”. Avevano accesso a pochissimi libri – la Bibbia, i testi di devozione, di tanto in tanto un libriccino popolare o un almanacco – e li rileggevano di continuo, meditando sul loro contenuto o partecipando alla lettura collettiva ad alta voce, in famiglia e nelle riunioni di gruppo (la *Spinnstube* e la *veillée*). Nella seconda metà del Settecento le persone colte cominciarono a leggere “estensivamente”. Scorrevano una ricca messe di materiali a stampa, soprattutto romanzi e giornali, i generi preferiti nei circoli di lettura (*Lesegesellschaften*, *cabinets littéraires*) che proliferavano ovunque nei centri urbani. E leggevano ogni testo una volta sola [...] prima di buttarsi su quello successivo⁴⁴⁵.

Crediamo che il modo di leggere e commentare gli scritti delle società segrete tedesche e, in particolare, magontine, possa essere inserito in una via di mezzo tra le due categorie ricettive presentate dallo studioso americano. Se è vero, infatti, che la quantità di letture consumata in questi circoli era molto vasta, non si deve dimenticare che queste venivano effettuate in gruppo al fine di interiorizzare, dopo focose discussioni, i contenuti segreti dei *livres philosophiques*. La dimensione ricettiva si estendeva così in due direzioni: da una parte verso un contesto pubblico di condivisione e dibattito, attitudine incoraggiata dallo spirito progressista di collettività delle

⁴⁴³ «Ein weiterer Mainzer Zeitzeuge und Gegner der Revolution, der Schauspieler Josef Anton Christ, berichtete in seinen späteren „Erinnerungen“ über die geheimen Aktivitäten der Mainzer Opposition in den Jahren vor der Ankunft der Franzosen. Nach eigenen Angaben hatte Christ während seines Mainzer Aufenthalts in den Jahren 1790 bis 1792 mit einigen von ihnen persönlichen Umgang. Christ zählt als Anführer des geheimen „Jakobinerklubs“ die Professoren Dorsch, Blau, Eickemeyer, Metternich und Wedekind auf. Ausschließlich diese Professoren waren dem Schauspieler als Vertreter der Mainzer Opposition im Gedächtnis geblieben. Der Einfluss der Professoren auf die Studierenden war in der Tat nicht gering. Auch die politische Haltung der genannten Professoren war allgemein bekannt, denn sie betrieben tatsächlich „Propaganda“ in den Hörsälen, der Lesegesellschaft oder im privaten Zirkel», cfr. J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 91.

⁴⁴⁴ Cfr. R. Engelsing, *Alphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, Metzler, 1973, e Id., *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, Metzler, 1974.

⁴⁴⁵ R. Darnton, *I lettori rispondono a Rousseau*, in Id., *Il grande massacro dei gatti*, Milano, Adelphi, 1988, p. 309.

società di lettura – segrete e non –, dall’altro verso un’interiorizzazione semantica della lettura che, secondo Darnton, sarebbe da ricondurre agli insegnamenti che Jean-Jacques Rousseau propose nell’introduzione al suo best-seller del 1761, *La Nouvelle Héloïse*⁴⁴⁶.

Anche se molti scrittori avevano preparato la strada a questo cambiamento, io lo attribuirei in primo luogo all’avvento del rousseauismo. Rousseau insegnò ai suoi lettori a “digerire” i libri in maniera così completa che la letteratura andò assorbendosi nella vita. I lettori rousseauiani s’innamoravano, si sposavano e allevavano i figli immergendosi nella carta stampata. Non erano i primi, naturalmente, a rispondere ai libri in maniera così radicale. Già il modo di leggere di Rousseau mostrava il peso della forte religiosità personale che gli veniva dall’eredità calvinista. È probabile che il suo pubblico applicasse un *antico stile di lettura religiosa* a nuovi materiali, al romanzo in particolare, che in precedenza era sembrato incompatibile con esso. E può esservi una scintilla di quello spirito nel modo in cui i lettori moderni hanno reagito a Nietzsche o a Camus o addirittura alla psicologia popolare. [...] I lettori rousseauiani della Francia prerivoluzionaria si tuffavano nei testi con una passione che possiamo a mala pena immaginare, che ci è estranea come il gusto del saccheggio tra i vichinghi... o la paura dei demoni tra i balinesi. [...] Scrittore e lettore insieme attuavano una trasformazione in un modo di comunicare che andava ben oltre la letteratura e che avrebbe lasciato il suo segno su molte generazioni di rivoluzionari e di romantici⁴⁴⁷.

Nel suo *Discours prononcé à la barre de la Convention Nationale* del 6 giugno 1793, il giovane Adam Lux, a Parigi dal 29 marzo dello stesso anno, denuncia il suo disgusto nei confronti della situazione politica e militaresca che si stava consumando nella capitale francese a causa delle faide tra Girondini e Montagnardi culminate tra il 30 maggio e il 2 giugno con l’arresto dei rappresentanti del partito di Brissot. L’evento, come si vedrà più approfonditamente nel corso della terza parte, segnò infatti Lux in maniera irreversibile tanto da fargli progettare un suicidio pubblico, alla Convenzione, che potesse così smuovere le coscienze delle fazioni e ristabilire la pace necessaria al consolidamento definitivo della vera Repubblica rivoluzionaria. Nonostante il folle progetto naufragò a causa delle resistenze dei suoi compagni e il *Discours* mai pronunciato, in chiusura di esso – poi pubblicato in forma scritta e allargata il 13 luglio come *Avis aux citoyens français* – il giacobino tedesco esprime il desiderio di essere sepolto a Ermenonville, al fianco di Rousseau di cui si dichiara fervido discepolo:

Je veux être enterré, habillé comme je suis dans ce moment, à Ermenonville, et je prie le citoyen Girardin d’agréer à ma poussière une place sur la colline entre le temple de la philosophie et le tombeau de Jean-Jacques Rousseau, sous l’ombre

⁴⁴⁶ Sulle modalità di ricezione di Rousseau e sulla *Nouvelle Héloïse* come modello culturale, cfr. R. Gruenter, *op. cit.* e M. Fontius, *op. cit.*

⁴⁴⁷ R. Darnton, *I lettori rispondono a Rousseau*, cit., pp. 311-313.

d'un chêne, au pied duquel il y aura une pierre médiocre. Que l'inscription soit simplement: Ci-git Adam Lux, un disciple de J.-J. Rousseau⁴⁴⁸.

Una simile testimonianza – in un simile conteso – ci pone così davanti a una palese evidenza: Jean-Jacques Rousseau venne assimilato da Adam Lux in tale misura da aver ispirato in lui una sorta di fantasmagorica e traslitterata visione del mondo, un registro comportamentale teso tra patetismo religioso ed eroismo repubblicano che lo avrebbe caratterizzato durante il corso della sua breve vita. Vedremo come. Quel che ci interessa in questo momento è capire in che modo, materialmente, Lux entrò in contatto con le opere di Rousseau. Il suo nome non appare infatti in nessuno dei registri, cataloghi o liste citate finora; influenzato sicuramente dall'ambiente che lo circondava da noi descritto, non è emerso alcun indizio tangibile che possa attribuire con certezza l'influsso di Rousseau su Lux⁴⁴⁹.

Eppure, una piccolissima citazione si rivela per noi essenziale, un minuscolo grimaldello che si fa viatico a un enorme spazio semantico e storiografico che giustifica e conferma quanto abbiamo scritto in queste pagine. Nel supplemento preliminare alla biografia del Dietler su Johann Heinrich Vogt citata a inizio capitolo, leggiamo con sorpresa che nell'elenco dei *Subskribenten* al suo circolo segreto appare il nome di Adam Lux⁴⁵⁰. Così come i più blasonati professori magontini dell'epoca, infatti, anche il Vogt teneva segretamente un circolo nel quale, in nome di uno spirito intellettuale democratico, vi si riuniva un gran numero di persone provenienti dalle più eterogenee fasce sociali. La descrizione, visto il suo inestimabile valore documentario, è opportuno citarla per esteso:

So bildete sich nach und nach eine Art Klub in dem Vogtischen Hause, wovon Vogt der Mittelpunkt war. Seine Mutter war freigebig, und Steifheit war unbekannt. Das Haus liegt zwischen den gangbarsten Plätzen der Stadt – am Speisemarkte, dem Domplatze und der Promenade –, dass beschäftigte und unbeschäftigte

⁴⁴⁸ A. Lux, *Discours prononcé à la barre de la Convention Nationale*. Il testo è riportato nell'originale francese dallo storico Louis Bamberger e, in traduzione tedesca, da Alfred Börckel. Cfr. L. Bamberger, *Adam Lux*, in «Revue moderne», Paris, Aux bureaux de la Revue Moderne, t. 39, 1866, pp. 117-118 e A. Börckel, *Adam Lux, ein Opfer der Schreckenszeit. Nach seinen Schriften und den Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., pp. 17-19. Per il manoscritto originale cfr. Archives Nationales, AN W 293 n° 213.

⁴⁴⁹ Nel breve saggio *Ein altes Ausleihbuch*, la studiosa Elisabeth Darapsky annota tuttavia la presenza del nome di Adam Lux all'interno del registro dei non resi della biblioteca universitaria (cfr. *Register über die ausgeliehene Bücher der kurfürstlichen Universitäts Bibliothek*, Hs III 59): «bei der Rückgabe der Bücher zog man einfach einen dicken Strich durch die ganze Reihe: durch Datum, Buchtitel und Name des Entleihers. Fehlte noch ein Band, wurde dies vermerkt und der Name des Betreffenden nicht ausgetragen. Die Reihe der „Sünder“, die die Bücher behielten, ist verhältnismäßig groß, und es sind recht bekannte Leute darunter. Ein paar Namen fallen besonders auf: von den Professoren Dorsch, Blaus, Schleenstein, Fibig, Eickemayer, ferner Anzmann, Spoor, Mathias Metternich; der Geistliche Rat Jung, ein Sekretär von Hauser, der kurfürstliche Bibliothekar Heinse, die Bibliothekare Forster und Günther, der Historiker Nikolaus Vogt mit drei Werken, Franz Joseph Bodmann, *Adam Lux*, der mit Forster nach Paris gegangen und dort umgekommen war», cfr. E. Darapsky, *op. cit.*, p. 49. Per un approfondimento sui prestiti bibliotecari nel XVIII secolo tedesco cfr. G. Jäger, J. Schönert, *op. cit.*

⁴⁵⁰ Cfr. W. Dietler, *op. cit.*, p. XVIII. Cfr. Appendice n. 8.

Menschen, Prozessionen, Begräbnisse und Feste beständig da zu sehen waren und aus allen Winkeln der Stadt die Leute zusammenströmten. An Beobachtungen und Stoff zur Unterhaltung in Scherz und Ernst konnts also nie fehlen, und an Menschen, welche die Gelegenheit benutzen, eben so wenig bei der Toleranz und Einrichtung, welche da herrschte. Denn die einzige Einrichtung und Vorschrift sein sollte. Jeder that, was er wollte, und jeder ward trefflich unterhalten, weil jeder frei war und keiner die andern zu unterhalten suchte. Jeder hatte offenen Zutritt, wenn er ehrlich war und sich vertragen konnte. Daher der Zusammenfluss der verschiedensten Menschen und die Einigkeit so vieler und entgegengesetzter. Nie waren vielleicht in einem so kleinen Raume mehrerlei Menschen freundschaftlich beisammen als in der Vogtischen Stube. Künstler, Gelehrte, Kaufleute, geistliche Räthe, Hofräthe, Protestanten, Mönche, Exjesuiten, Juden, Bauern, Holzhacker, Portschäfen-träger und Studenten wimmelten durcheinander, schwätzten und disputierten jeder auf seine Art, dumm und klug, wie sie konnten und mochten. [...] Jeder durfte hier seine Meinung frei sagen, und jeder redete, wie ihm der Schnabel gewachsen war⁴⁵¹.

Inoltre, continua il Dietler, l'atmosfera era permeata da un frizzante sentimento di entusiasmo filosofico e collettivo che si irradiava attorno ai busti di Voltaire e, *voilà*, di Rousseau e nelle letture delle più grandi opere letterarie e filosofiche del tempo:

Jeder sittliche, politische und religiöse Aberglaube ward da lächerlich gemacht, aber jeder tolerirt. Es traf sich mehrmalen, dass ein Mönch, ein Jud und ein Protestant miteinander spielten, oder auf der einen Seite ein Krippchen gebaut, auf der andern die Büsten Voltair's und Rousseaus aufgestellt wurden und auf der dritten ein Jude seinen Sabbat feierte. Nicht selten ward au [*sic!*] der einen Ecke des Tisches gespielt, auf dem andern Kaffee oder Wein getrunken, und auf der dritten geschrieben. Einer gähnte auf der Bank und die übrigen räsonnirten oder machten Spass. Der eine redete mit Enthusiasmus von Montesquieu und der andere von Eulenspiegel oder deklamierte den Doktor Faust und Hanswurt aus dem Püppenspiel. Spinoza's Werke und Martin von Kochem standen friedfertig nebeneinander, und die ärgsten Feinde konnten einander leiden, und mussten sich vertragen. Da ward musizirt und gemalt, über Philosophie, Religion und Politik disputirt, bis etwa die alte Köchinn auftrat und entschied, dass es gescheuter wäre, auf den abgesetzten Feiertag in'n heilig Mess zu gehen als die Zeit so zu verdisputiren. [...] In diesen so vermischten Zusammenkünften, wo jeder auf seine Art kam und gieng, auf seine Art sich unterhielt, sah, urtheilte und sprach, musste durch das mancherlei Zusammenstossen der Materien, Köpfe und Meinungen gewiss Gährung in manchem entstehen, in welchem sie sonst nie entstanden wäre. Und so wie der Ton des Ganzen aus dem Zusammenwirken aller Einzelnen entstand, so musste wohl auch jeder etwas von dem Ganzen annehmen. Und wirklich merkt mans fast an jedem, welcher Kunde der Vogtischen Stube war; so mächtig wirkten diese demokratischen Zusammenkünfte – die ächtesten, welche vielleicht je waren – auf alle⁴⁵².

La testimonianza oculare che ci fornisce il Dietler sembra così porci davanti a quel contesto ideale che il Lux espresse nel suo *Enthusiasmus* parlando della nascita del sentimento dell'*entusiasmo universale*, naturale commistione delle istanze ultra-democratiche dell'entusiasmo

⁴⁵¹ Ivi, pp. 15-16.

⁴⁵² Ivi, pp. 16-17.

rousseauiano e di quelle filosofico-liberali della cerchia diderotiana. Oltre a ciò, la preziosa sezione della biografia dedicata ai frammenti dei discorsi del Vogt ci rende partecipi della forza espressiva e oratoria che il professore dispensava durante le sue riunioni, un temperamento che, come da noi già evidenziato a inizio capitolo, aveva quella particolare capacità magnetica di indirizzare le menti degli auditori verso gli sterminati territori dell'ideale. Citiamo, giusto a titolo di esempio, due frammenti elogiativi del Rousseau che, crediamo, bastano a illustrare la potenza retorica del Vogt e i propositi universalistici, quasi messianici, che avanzava durante le sue riunioni:

Nun zum Schluss, Männer von Athen! Philosophen! Zeigt mir, Rousseau ausgenommen, einen Mann unter euch, der der positiven Religion so viel zugiebt, als der Theolog Danzer der Philosophie zugab. – Er reicht die ganze Friedenshand, und wo ist ein Philosoph, der – Nota Bene aufrichtig (das will gar viel sagen) – nur so von Jesus in einer ehrbaren oder gelehrten Gesellschaft spräche wie Rousseau? Danzer hat allemal für die Theologie und Theologen von den Philosophen ein grosses Gegenkompliment verdient. – Er soll's haben. – Aber wie soll's heissen? – Er sagt; man kann tugendhaft sein ohne Religion – welcher Satz würde eben so in der Philosophie lauten, und eben so wenigsten in etwas gegründet sein⁴⁵³?

Wie gross ist demnach die Pflicht derjenigen Menschen, die das ruhigste, angenehmste, aber anbei wichtigste Amt begleiten, für andere und anstatt anderer die Wahrheit zu denken! Dies ist der grosse Kontrakt, den alle Nationen mit ihren Gelehrten obgleich ohne Feierlichkeit aber eben desswegen auf die heigste Weise eingegangen, ohne welchem Kontrakt (wie Rousseau sagt) die Menschen, welche Schuhe machen und am Pfluge gehen und mit Brod und Wasser oder Bier und Tabackrauchen zufrieden sind, die grössten Narren gewesen wären, und ohne welchen Vertrag (wie er weiter sagt) man dem ganzen menschlichen Geschlechte einen Vormund hätte setzen müssen⁴⁵⁴.

Il carico idealistico di discorsi del genere è notevole, tanto da far supporre come potessero reagire gli astanti, con fremiti, voci concitate, grida di approvazione. Alla nostra sensibilità contemporanea tutto ciò potrebbe sembrare un'esagerazione, ma non lo è. Ritornando alle pagine del Darnton sulla ricezione della *Nouvelle Héloïse* nell'Europa del secondo Settecento, infatti, lo studioso mette bene in evidenza l'importanza che ebbero i testi e la lezione pedagogica impartita da Rousseau presso i lettori di quegli anni: l'adesione tra esperienza del vissuto e fantasia mitopoietica della lettura auspicata dal ginevrino si fece imperativo per un nuovo modo di concepire l'esperito. Dalle *Confessions* all'*Émile*, passando per l'opera romanzesca del Rousseau, Darnton illustra brillantemente un nuovo orizzonte ricettivo che sarà la colonna portante della gnoseologia luxiana:

⁴⁵³ Ivi, p. 89.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 137.

Così il grande nemico del “metodo” aveva in realtà un metodo suo, quello appreso dal padre: consisteva nel “digerire” i libri così a fondo da assimilarli nella vita. Ma Rousseau non si limitava a descrivere la lettura come lui stesso e i personaggi dei suoi libri la vivevano. Egli dirigeva la lettura dei suoi lettori. Mostrava loro come accostarsi ai suoi libri. Li guidava dentro i testi, li orientava con la sua retorica e assegnava loro un certo ruolo. Rousseau tentò persino di insegnare a leggere ai suoi lettori e, attraverso la lettura, cercò di toccarne la vita interiore. Questa strategia imponeva una rottura con la letteratura convenzionale. Invece di celarsi dietro la narrazione e di tirare i fili per manovrare i personaggi alla maniera di Voltaire, Rousseau gettava tutto se stesso nelle proprie pagine e si attendeva che il lettore facesse altrettanto. Egli trasformò il rapporto tra scrittore e lettore, tra lettore e testo. Se riusciamo a farci un’idea adeguata di questa trasformazione, dovremmo essere in grado di immaginare il lettore ideale che Rousseau aveva in mente e di confrontare poi questo ideale con un *individuo concreto*. [...] Il lettore sarebbe stato un giovane provinciale, un gentiluomo di campagna, una donna soffocata dalle sottili convenzioni della società, un artigiano escluso da ogni raffinatezza – non importava, purché lui o lei sapessero amare la virtù e capire il linguaggio del cuore⁴⁵⁵.

Un individuo concreto che, inevitabilmente, non possiamo che identificare proprio in Lux. E, in effetti, come abbiamo già avuto modo di scrivere, il futuro giacobino, dopo i suoi studi universitari, inseguì esattamente quell’ideale di solitudine familiare e intellettuale che tanto aveva sognato nel corso delle sue appassionate letture⁴⁵⁶:

Auch wenn Lux, nun schon aus familiären Gründen, die Verbindung mit den Dumonts in Mainz aufrechterhielt und sie mehrmals in der Woche besuchte, so fühlte er sich doch auf seiner Donnermühle zu Hause. Vielleicht spielten dabei Kindheitserinnerungen mit, doch entscheidend war, dass Lux in Kostheim Philosophie in Lebenspraxis umsetzen wollte. Rousseaus Kulturkritik gab dabei die Leitlinie vor, und dem Verkünder des *retour à la nature* hätte das einfache, auf die Erfüllung einiger weniger Bedürfnisse ausgerichtete, zugleich aber stets bewusste Leben des Adam Lux und seiner Familie sicher gefallen. Ironisch, aber doch zutreffend sprachen später Zeitgenossen vom *philosophischen Bauern* bei Kostheim. Und Lux selbst wollte hinter dem Pflug die Gedanken Rousseaus reflektiert haben⁴⁵⁷.

Se questi schemi interpretativi gli valsero sicuramente una soddisfacente tranquillità nella dimensione privata della sua tenuta di Kostheim, con la politicizzazione dell’ambiente magontino e l’apertura verso gli spazi pubblici del dibattito politico rivoluzionario l’idealismo rousseauiano che nutrì la giovane anima di Lux iniziò a porre dei problemi emblematici per i successivi sviluppi della sua vita. Le suggestioni suscitate dalla ricezione dei testi *philosophiques* si

⁴⁵⁵ R. Darnton, *I lettori rispondono a Rousseau*, cit., pp. 283-286. Il corsivo è nostro.

⁴⁵⁶ «Marchant derrière sa charrue [...] il se livrait à ses méditations favorites sur la destinée humaine. [...] Lux était un homme studieux, cultivant de préférence les anciens classiques et le Français modernes. En lisant les lettres [...] on se convaincra qu’en fait de philosophie il ne s’était approprié que le système de Rousseau, et qu’il avait saisi celui-ci principalement par son côté pathétique et sentimental», cfr. L. Bamberger, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁴⁵⁷ F. Dumont, *op. cit.*, p. 119.

sarebbero infatti presto rivelate in contrasto con la cruda realtà che, prima a Magonza in misura minore, poi a Parigi fino agli estremi, il nostro «pâle rêveur allemand et philosophe d'outre-Rhin⁴⁵⁸» avrebbe dovuto affrontare. È su questo tema, teso tra entusiasmo e disillusione, che correrà il filo del nostro discorso successivo. L'irruzione della realtà rivoluzionaria nella tranquilla vita degli abitanti di Magonza, vedremo infatti nei prossimi capitoli, scatenerà una serie di reazioni oscillanti tra quel fervido entusiasmo universale e politico descritto dal Lux, prima, e, in un secondo momento, un sentimento di reale disperazione di fronte alla dissoluzione delle credenze libresche che li avevano formati. Mai come in quel cruciale *tournant idéologique* del 1793 si risolverà la celebre disequazione individuata da Michel de Certeau tra *déclarations de l'idéologie* e la *formalité des pratiques*⁴⁵⁹, opposizione che, dimostreremo, si farà pilastro ontologico dell'età moderna.

⁴⁵⁸ L'espressione è utilizzata da Chéron de Villiers nella sua opera su Charlotte Corday. Cfr. C. de Villiers, *Marie-Anne-Charlotte de Corday d'Armont*, Paris, Amyot, 1865.

⁴⁵⁹ Cfr. M. de Certeau, *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Limières, XVII^e-XVIII^e*, in F. Malgeri (a cura di), *La Società religiosa nell'età moderna*, Napoli, Guida, 1973, pp. 447-509.

III

Jakobinerklub, entusiasmo politico: la rivoluzione magontina

Nel suo viaggio sulle linee di confine tra Impero tedesco e Francia, Johann Wolfgang Goethe ebbe più volte l'occasione di visitare Magonza, ospite del ministro prussiano il barone Heinrich Friedrich Karl von Stein. Gli intensi mesi di guerra osservati e vissuti in prima persona dall'autore del *Werther* tra le estati del 1792 e del 1793 vennero più tardi descritti e rielaborati in un'opera che rimane tutt'oggi un documento di grande valore, oltre che letterario, politico e comparatistico: la *Campagne in Frankreich*. Grazie a questo scritto autobiografico, sappiamo che la prima esperienza del Goethe nella città elettorale cominciò il 23 agosto 1792 e che essa si consumò all'insegna della diplomazia – fu mandato nei territori tedeschi occidentali in qualità di ambasciatore del ducato di Weimar – e, sopra ogni altra cosa, della mondanità. Nella nostra prospettiva culturale, le sue parole acquisiscono un significato di assoluta rilevanza in quanto, in alcuni passaggi dedicati a Magonza, l'autore traccia un originale quadro del contesto politico e intellettuale della città e di un'epoca, quella della prima guerra di coalizione, infuocata da sentimenti contrastanti e spesso esacerbatissimi. Dopo aver passato la prima serata in compagnia del barone von Stein e di «mehrere französische Frauenzimmer, die ich mit Aufmerksamkeit zu betrachten Ursache hatte» – nobildonne *émigrées* colte dall'autore in una condizione mista tra «Hoffnung, Sorgen und Beängstigung⁴⁶⁰» –, Goethe ebbe la possibilità di intrattenersi per due sere presso quegli intellettuali che, di lì a pochi mesi, avrebbero costituito, prima, l'intelligenza rivoluzionaria filo-francese dello stato magontino e poi, a partire dal marzo 1793, la classe politica della prima Repubblica democratica tedesca:

Sodann verbracht' ich mit Sömmerrings, Huber, Forsters und andern Freunden zwei muntere Abende; hier fühlt' ich mich schon wieder in vaterländischer Luft. Meist schon frühere Bekannte, Studiengenossen, in dem benachbarten Frankfurt wie zu Hause (Sömmerrings Gattin war eine Frankfurterin), sämtlich mit meiner

⁴⁶⁰ J.W. Goethe, *Campagne in Frankreich 1792*, in Id., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, Band 16, p. 387.

Mutter vertraut, ihre genialen Eigenheiten schätzend, manches ihrer glücklichen Worte wiederholend, meine große Ähnlichkeit mit ihr in heiterem Betragen und lebhaften Reden mehr als einmal betuernd, was gab es da nicht für Anlässe, Anklänge, in einem natürlichen, angeboren und angewöhnten Vertrauen! Die Freiheit eines wohlwollenden Scherzes auf dem Boden der Wissenschaft und Einsicht verlieh die heiterste Stimmung. *Von politischen Dingen war die Rede nicht*, man fühlte, daß man sich wechselseitig zu schonen habe: denn wenn sie republikanische Gesinnungen nicht ganz verleugneten, so eilte ich offenbar, mit einer Armee zu ziehen, die eben diesen Gesinnungen und ihrer Wirkung so ein entschiedenes Ende machen sollte⁴⁶¹.

Oltre a rendere evidente la differenza di credo politico tra la cerchia di Forster e Goethe, il cui compito in quel periodo, lo ricordiamo, era quello di fiancheggiare le truppe prussiane incaricate di soffocare proprio i sentimenti repubblicani di queste società 'illuminate' da lui visitate, le frasi qui citate sono indicatrici del fatto che a Magonza il gruppo dei sostenitori della Rivoluzione si riduceva perlopiù a un ristretto circolo di intellettuali, protestanti e, per giunta, stranieri, provenendo essi, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, prevalentemente da quelle zone più avanzate della Germania a maggioranza riformista:

Dans le cercle qui entoure Forster et Sömmering, sauf Blau, Dorsch et Nimis qui sont prêtres, sauf Fuchs et Mack, bourgeois de Mayence, tous les autres sont protestants: Huber, secrétaire de la légation de Saxe, Böhmer, directeur du gymnase de Worms, etc.⁴⁶².

Tale considerazione ci pone davanti a un problema di fondo che rimette in discussione l'effettivo portamento democratico e popolare che, di lì a poco, avrebbe caratterizzato il movimento rivoluzionario magontino – movimento che, vista la grande risonanza dell'esperienza della prima Repubblica su suolo tedesco e il suo programma di esportazione degli ideali antifeudali, sarebbe dovuto servire da modello per tutti quei gruppi sociali dell'Impero in cerca di un riscatto emancipatorio diretto discendente della grande Rivoluzione di Francia: lo scarto, evidente a Magonza, tra masse ed élite. Vedremo fra poco come questo divario avrebbe avuto non poche conseguenze nella formazione della coscienza politica tedesca, sia da un punto di vista strettamente sociale, sia per quanto riguarda vari fattori psichico-culturali che si sarebbero rivelati determinanti all'assetto intellettuale dell'area letteraria germanica. Contrariamente alla Francia, infatti, in cui il peso delle fasce popolari gravò in maniera decisiva sulle dinamiche radicalizzanti del regno, in Germania il popolo incolto e la borghesia ebbero una scarsissima influenza nelle dinamiche politiche di fine Settecento, un fatto che, sulla lunga distanza, suscitò una serie di complesse reazioni presso molti di quegli intellettuali e scrittori

⁴⁶¹ *Ibid.*, il corsivo è nostro.

⁴⁶² F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 552.

che, fino a quel momento, avevano realmente sperato in un rovesciamento della stasi feudale in senso democratico. Se è vero, come ha notato Walter Grab, uno dei più eminenti studiosi dell'argomento, che nella Germania di quegli anni sorsero circoli politici a tendenza, diremo, sanculotta – come dimostrano i casi di Altona e di Hamburg⁴⁶³ – bisogna considerare che questi rappresentarono più un'eccezione che la norma, visto che la maggioranza delle associazioni politiche tedesche entusiasmata dalle notizie provenienti dalla vicina Francia erano perlopiù di matrice intellettuale ed elitaria, ancora legate, loro malgrado, a una concezione politica e pedagogica di un illuminismo, come ha fatto notare Nicolao Merker, “dall'alto”⁴⁶⁴. Tuttavia, benché questo scambio culturale e politico rimase ridotto ai minimi termini durante l'intero arco temporale della Rivoluzione, sappiamo che la popolazione non rimase indifferente alle prospettive emancipatrici provenienti dall'oltre Reno, assumendo di volta in volta un atteggiamento oscillante tra passiva apatia ed un estremismo in netto contrasto rispetto al generale moderatismo che permeava il milieu intellettuale tedesco. Vedremo come.

In uno dei suoi numerosi interventi sull'argomento prediletto, la germanista Marita Gilli fa ricondurre la nascita del sentimento rivoluzionario in Germania a una data e a un evento precisi: il 1775, anno della dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America. È a partire da quella data, infatti, che, secondo la studiosa, si può iniziare a parlare di una concreta predisposizione ricettiva da parte degli intellettuali tedeschi nei confronti di parole-chiave come *liberté, égalité e fraternité* – concetti che, come abbiamo diffusamente dimostrato, circolavano in tutta Europa ben prima del 1789. Al di là della legittimità di una simile interpretazione storiografica, quel che è certo è che l'evento e la successiva propagazione di simili idee hanno marcato il passaggio ontologico da una tensione, diremo, sturmeriana a un portamento più pragmatico e riformista, più moderato nei mezzi, anche se simile nei fini. Grazie al bagaglio culturale francese acquisito nel corso degli ultimi decenni, infatti, una nuova tipologia di intelligenza cercò adesso di superare la condotta distruttiva e anti-sistemica dei movimenti letterari tedeschi della seconda metà del secolo per approdare a quell'idea, d'ispirazione francese,

⁴⁶³ Nei suoi studi, Walter Grab impone una diretta corrispondenza tra le tendenze sanculotte parigine e i membri del *Club jacobin des vrais républicains* d'Altona, sia da un punto di vista strettamente politico, sia da quello, più ampio, propagandistico e sociale: «leur activité consistait à afficher la nuit des pamphlets manuscrits anonymes sur certains bâtiments d'Altona. Ces pamphlets invitaient la population à renverser l'ordre existant et à lutter contre différentes anomalies économiques et sociales. Le contenu de ces pamphlets montre que leurs auteurs avaient été touchés par la diffusion d'écrits de vulgarisation philosophique et que leur conscience politique avait atteint un niveau appréciable», cfr. W. Grab, *Clubs démocrates en Allemagne du Nord, 1792-93*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 186, 1966, p. 532.

⁴⁶⁴ Cfr. N. Merker, *op. cit.*, p. 14.

di socievolezza e di riformismo che avrebbe acquisito tutta la sua importanza con il deflagrare della Rivoluzione dell'89 e con la formazione dei primi circoli di *Jakobiner*:

C'est ainsi, que, vers 1775, on peut parler en Allemagne d'un état d'esprit réceptif à une révolution. Les mots «liberté», «égalité» et «fraternité» circulent déjà. La lecture de Rousseau va leur donner un contenu. [...] Il suffira que les écrivains allemands éclairés se trouvent placés de façon concrète et non plus seulement théorique devant le phénomène révolutionnaire, pendant la République de Mayence de 92-93 pour que les Lumières allemandes, dans leur dernier stade, deviennent révolutionnaires⁴⁶⁵.

In questo senso, possiamo già apporre al nostro discorso una visione generale dell'ambiguo fenomeno del giacobinismo tedesco. Due, infatti, sono le caratteristiche che, a nostro avviso, lo contraddistinsero rispetto al modello francese suo contemporaneo: da una parte un intellettualismo la cui accezione "alta" lo avvicinava, simbolicamente, all'*enthousiasme philosophique* sorto dalla cerchia diderotiana e, politicamente, al partito più moderato della Convezione francese (i Girondini); dall'altra un anelito popolare diretto discendente della *Volksphilosophie* e dell'*enthousiasme de la collectivité* di matrice rousseauiana il cui afflato democratizzante sarebbe tuttavia svanito molto presto, spazzato dal vento della disillusione ideologica e, soprattutto, dall'incapacità di gestire istanze popolari sempre più esigenti e diversificate tra loro. L'impossibile commistione di questi due aspetti e la loro irriducibilità reciproca segnarono infatti un cortocircuito ideologico tra volontà e contingenza che fece sì che il gruppo dei *Jakobiner* durasse solamente qualche mese. Probabilmente, come già hanno fatto notare alcuni studiosi, la mancanza di un brillante leader unificatore che mitigasse e allo stesso tempo riunisse attorno a sé sentimenti popolari che, da soli, erano destinati a dissolversi in se stessi, impedì al gruppo di affermarsi con persistenza nella cornice politica europea. Se, infatti, il caso della Montagna di Robespierre rappresentò il coronamento di una politica di stretta collaborazione tra potere centrale e i gruppi popolari autonomi che stavano a capo delle diverse municipalità parigine, l'incapacità dei giacobini tedeschi di ascoltare e di parlare alle masse attraverso convincenti programmi sociali fu dovuta principalmente alla mancanza di un leader che potesse rispondere alle esigenze delle diverse parti in gioco⁴⁶⁶. Oltre a questo dato di fatto "gerarchico", è comunque non meno fondamentale mettere in evidenza che le condizioni necessarie a questo stretto dialogo erano già in partenza poste in una posizione di svantaggio a causa di ineluttabili difficoltà materiali e storiche che, in Germania, non potevano essere

⁴⁶⁵ M. Gilli, *L'Allemagne et la Révolution française*, in Id. (a cura di), *L'Europe et la Révolution française*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 14-15.

⁴⁶⁶ «Par manque d'un dirigeant capable, le mouvement était condamné à l'échec. Une telle personnalité aurait dû sortir des rangs de la bourgeoisie cultivée», cfr. W. Grab, *Clubs démocrates en Allemagne du Nord, 1792-93*, cit., p. 542.

scavalcate: la frammentazione geografica e politica dell'Impero e la conseguente mancanza di una forte identità di classe "nazionale". Scrive Merker:

La borghesia tedesca come tale non aveva affatto sentimenti rivoluzionari e, forse, nemmeno esisteva ancora come classe. Si trovava in bilico: non più ceto medioevale e anzi desiderosa di scuotersene di dosso i residui, non ancora classe in senso moderno, dagli interessi ampi, nazionali. In riferimento alla Germania dell'epoca, noterà Marx, «non si può parlare né di ceti né di classi, ma tutt'al più di ceti passati e di classi non nate». Il terreno era, sotto ogni riguardo, troppo fragile per sostenere l'edificio. Avevano creduto di poter gettare un ponte fra gli ideali di un umanesimo razionale da un lato, e dall'altro la realizzazione pragmatica di essi a scadenza prevedibilmente breve, se non immediata. [...] Prima ancora di essere imputabile a difetti del progetto, la causa del crollo era dovuta alla natura del terreno, all'arretratezza economico-sociale e al frazionamento territoriale del paese che non reggevano il peso della gettata⁴⁶⁷.

Tale aporia strutturale portò così al manifestarsi di due correnti parallele rivoluzionarie che, se sul piano generale promuovevano gli stessi fini, sul piano materiale adottarono mezzi incompatibili alla loro realizzazione: gli intellettuali filo-francesi da una parte, e, dall'altra, i movimenti popolari delle campagne e, in certa misura, delle città. Come abbiamo accennato poco fa, infatti, in concomitanza con questo spirito riformatore-intellettuale, un altro fenomeno iniziava a diffondersi nei territori dell'Impero: lo scoppio di rivolte contadine e piccolo-borghesi che, nonostante il loro carattere perlopiù sparuto ed episodico, si facevano sintomo di un'atmosfera generale di dissenso verso forme di potere considerate ora vetuste ed inappropriate a soddisfare richieste di miglioramento via via sempre più pressanti⁴⁶⁸. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare mettendo in relazione tali eventi con quelli francesi, in Germania non si può certo parlare di un centro di gravità di queste sommosse, vale a dire di un punto d'irradiazione specifico di questo sentimento sovversivo e anti-feudale come poteva essere, appunto, Parigi; proprio per la peculiare parcellizzazione dell'Impero, infatti, ogni rivolta scoppiò a causa di motivazioni differenti l'una dall'altra anche se, precisa la Gilli, le dinamiche di fondo sarebbero state tutte da ricondurre a degli aspetti comuni che, abbiamo visto, riflettevano il grave stato di arretratezza sociale e politica in cui versavano i territori tedeschi dell'epoca. È facile intuire, dunque, in cosa consistesse lo iato tra le istanze degli intellettuali tedeschi pro-rivoluzionari e quelle delle fasce inferiori della gerarchia sociale. Benché entrambi i gruppi accolsero con favore l'entrata dei francesi nei territori occidentali dell'Impero, queste ultime agivano spinte soprattutto da un sentimento più utilitaristico che, riprendendo le

⁴⁶⁷ N. Merker, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴⁶⁸ Per uno sguardo più approfondito e generale sull'argomento delle rivolte popolari nella Germania di fine Settecento, cfr. H. Reinalter, *Handbuch zur Geschichte der demokratischen Bewegungen in Zentraleuropa. Von der Spätaufklärung bis zur Revolution 1848/49*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2012.

parole del giacobino Lux, “universale”, premurose cioè di rivendicare i riscoperti diritti (prevalentemente di natura economica) e di emanciparsi da certe politiche che ancora vigevano nella maggior parte degli stati. In altre parole, al loro stadio germinale questi movimenti popolari erano mossi da un fervore più materiale che idealistico, tanto che la Rivoluzione e la guerra erano per loro da considerarsi come semplici pretesti, come occasioni buone a soddisfare bisogni legittimi che poco avevano di “alto” e di idealistico:

Étudiés séparément, ces troubles ne représentaient pas un grand danger; mais, pris dans leur totalité et en liaison avec la Révolution française, ils prennent un poids important. Ainsi, non seulement les paysans et les bourgeois de l'Allemagne [...] n'ont pas soutenu la guerre contre la France, mais ils l'ont même entravée, directement par le sabotage des armes et indirectement par la résistance au recrutement⁴⁶⁹.

Tali eventi registrano così una presa di coscienza popolare che, nei decenni successivi, avrebbe alimentato quel sentimento nazionalistico tanto in contrasto con il cosmopolitismo propugnato dagli *Aufklärer* settecenteschi. È un argomento, questo, che non ci pertiene, ma che è un ulteriore indice dell'idiosincrasia di fondo che intercorreva tra le élite filosofiche tedesche e le masse popolari.

Sin dall'inizio della Rivoluzione, l'intelligenza tedesca si trovò così a fronteggiare due problemi complementari tra loro: il tentativo di coinvolgere le classi contadine e borghesi nelle dinamiche riformatrici attraverso la messa in atto di un ampio programma di iniziative sociali e pedagogiche atte ad indirizzarle verso una coscienza individuale più socializzata ma non per questo meno garantista e privata, e lo sforzo di far aderire la loro concezione propriamente filosofico-intellettualistica della politica con la prassi della contingenza economica. Si trattava insomma di realizzare l'utopia rousseauiana della *volonté générale* attraverso un meccanismo democratico rappresentativo liberale *non* diretto – come invece la fase avanzata della politica montagnarda cercò di concretizzare per mezzo di espedienti governativi quali i rappresentanti del popolo e la *Commune*. Ed è proprio su questi punti appena presentati che, ha fatto notare lo storico Jean Delinière, la comunanza tra *Jakobiner* e i girondini parigini si fa più evidente rispetto a quella, supposta per ragioni principalmente nominali, con i *Jacobins* radicali di Danton e Robespierre⁴⁷⁰. È un punto importante che ci consente di tracciare sin da subito una netta linea di demarcazione tra giacobini tedeschi e giacobini francesi:

⁴⁶⁹ M. Gilli, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 16.

⁴⁷⁰ Nonostante la denominazione di Giacobini si potrebbe estendere temporalmente dal 1789 (anno della fondazione della *Société des Amis de la Constitution*, i cui membri venivano chiamati dai loro detrattori Giacobini a causa del luogo in cui avvenivano le riunioni del club, il convento di St. Jacques) al 1794 (anno della chiusura del club), nel parlare di Giacobini, *Jacobins*, abbiamo deciso di riferirci perlopiù al partito radicale della Montagna

Combien de similitudes ne retrouve-t-on pas entre la conception de la société des girondins et celle des *Aufklärer*! Une société, un Etat dont on repousse le champ d'action le plus loin possible et qui est entièrement au service de l'individu, le rôle central et capital de l'instruction et de l'éducation qui formeront les citoyens éclairés, donc vertueux de demain, le respect sacro-saint de la propriété et la liberté économique. Ce sont les mêmes écoles de pensée, la même conception optimiste de l'homme chez qui savoir et morale progresseront de pair, le même élitisme aussi⁴⁷¹.

Affinché si possa arrivare a parlare in maniera definitiva di una simile impostazione presso gli intellettuali tedeschi rivoluzionari, è però fondamentale registrare un passaggio semantico da individuare nell'evoluzione della loro concezione politica, un passaggio avvenuto progressivamente, senza grandi rotture, ma che, proprio per questo, è indice dell'altissimo grado di permeabilità transculturale a cui questi *milieux* erano esposti. Se, infatti, nei primi anni della Rivoluzione (gli anni della Costituente) la propensione della maggior parte intellettuali tedeschi fu quella di adottare un tipo di monarchia costituzionale e rappresentativa da applicare alla Germania, a partire dall'estate del 1792 – momento in cui il partito girondino inizia a preparare il terreno per la fondazione della prima Repubblica francese – si assiste a una radicalizzazione del dibattito: gli illuministi tedeschi iniziano in quell'anno ad assumere una postura incentrata sul modello democratico della futura Convenzione repubblicano-girondina e su un suffragio più ampio in termini di classe. Jörg Schweigard fa luce sulla questione con le seguenti parole:

Es gab zwar kein einheitliches Programm, dennoch ähnelten sich die Zielsetzungen der deutschen Jakobiner. Statt der absolutistischen Staatsform sollte in Deutschland ein parlamentarischer Rechts- und Verfassungsstaat entstehen. Dabei zog man auch eine gewaltsame Beseitigung der alten Verhältnisse in Betracht. Politisch zielten die Jakobiner darauf ab, die soziale Lage der unteren Volksschichten zu verbessern. Bis zu einem gewissen Grad sollten auch auf Basis naturrechtlicher Positionen unter Berufung auf die Menschenrechte die Schranken zwischen Armen und Reichen beseitigt werden. Schließlich waren alle bürgerlichen Gleichheits- und Freiheitsforderungen nur durchsetzbar, wenn auch die Rechte für das Volk erreicht würden. Hierdurch unterschieden sie sich von liberalen Aufklärern, die früh der sich radikalierenden Französischen Revolution den Rücken kehrten. Anders als bei den Jakobinern waren deren Reformen nicht volksaufklärerisch, sondern zielten eher auf eine Konstitutionalisierung der absoluten Monarchie ab statt auf einen tiefgreifenden politischen Wandel und eine Demokratisierung der Gesellschaft⁴⁷².

guidato da Robespierre, gruppo in aperta opposizione a quello dei Girondini, partito di cui molti membri, si sa, provenivano sì dal Club giacobino di Parigi, ma che ben presto vi si distaccarono a causa della condotta sempre più violenta che caratterizzò i robespierristi a partire dall'estate del 1792.

⁴⁷¹ J. Delinière, *Lumières Allemandes et Girondisme*, in J. Mondot, A. Ruiz, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁷² J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 110.

Secondo quanto lo Schweigard e alcuni studiosi hanno teorizzato⁴⁷³, in effetti, è opportuno individuare due distinti momenti dell'illuminismo politico tedesco. Sempre rimanendo nell'ambito della comparazione tra i modelli francesi e quelli tedeschi, potremmo dire che la prima fase, quella che vorremmo chiamare “degli *Aufklärer*”, rimane saldamente legata alla tradizione riformista del Montesquieu soprattutto se consideriamo tre aspetti: 1) il rifiuto dell'anticlericalismo di stampo volterriano, 2) il rispetto per il sovrano quale unica e sola figura garante della stabilità statale, 3) un'elitaria presa di distanza dal popolo incolto. Lo stretto rapporto di questi intellettuali con le alte cariche governative e la nobiltà rende chiara la loro predilezione nei confronti di una riforma costituzionale da applicare ai regni tedeschi da concepirsi sul modello di quella francese del 3 settembre del 1791 (una Costituzione che, lo ricordiamo, nel contesto elettorale del regno imponeva una netta distinzione di reddito tra cittadini attivi e passivi). Il modello che si impone presso di loro è, insomma, quello della monarchia costituzionale di stampo inglese e di un programma pedagogico di *Bildung* che vedeva nell'educazione (e nel controllo burocratico) del popolo il massimo obiettivo:

Ces intellectuels bourgeois, qui forment les bataillons de l'*Aufklärung*., se sentent même beaucoup plus proches des principes allemands éclairés que d'une populace urbaine ou rurale illettré qui vit encore dans l'obscurantisme. [...] On veut avant tout un Etat légal (*Gesetzstaat*) où personne, pas même le souverain, ne pourra s'exclure de la loi commune. [...] Cet Etat légal garantira la propriété individuelle et assurera à chacun l'exercice des libertés indispensables: liberté de pensée, d'opinion, d'écrire et de publier, liberté d'entreprise. Il accordera l'égalité de tous devant la loi et donnera à chacun la possibilité d'être promu selon ses mérites, sans considération de sa naissance. Cela dit, l'existence de la noblesse n'est pas mise en cause⁴⁷⁴.

Nella tripartizione operata nel 1951 dallo storico austriaco Fritz Valjavec e poi ripresa negli anni da Walter Grab e da Marita Gilli, il gruppo degli *Aufklärer* (che Grab-Gilli chiamano *liberali*⁴⁷⁵) è

⁴⁷³ Per una rassegna di alcuni degli scritti dei più importanti rivoluzionari tedeschi che, nella loro disposizione diacronica, mettono in luce questa evoluzione, cfr. C. Träger, F. Schaefer (a cura di), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Frankfurt a.M., Röderberg, 1979; J. Lefebvre, *op. cit.*; F. Eberle, T. Stammen (a cura di), *Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren*, Stuttgart, Reclam, 1989; U. Ott (a cura di), “O Freyheit! Silberton dem Obre...”. *Französische Revolution und deutsche Literatur 1789-1799*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989. Sull'inquadramento storico delle diverse correnti progressiste tedesche di fine Settecento, cfr. K. Julku, *Die revolutionäre Bewegung im Rheinland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1965; M. Gilli, *Pensée et pratique révolutionnaires. À la fin du XVIIIe siècle en Allemagne*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1983; J. Voss (a cura di), *Deutschland und die französische Revolution*, München, Artemis, 1983; H. Berding, E. François, H.-P. Ullmann (a cura di), *La Révolution, la France et l'Allemagne. Deux modèles opposés de changement social?*, Paris, Éditions de la maison de sciences de l'homme, 1989; H. Reinalter, *op. cit.*; A. Kuhn, J. Schweigard, *Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2005; J. Schweigard, *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung. Die katholischen Universitäten in Mainz, Heidelberg und Würzburg im Zeitalter der Französischen Revolution (1789-1792/93 – 1803)*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2007.

⁴⁷⁴ J. Delinière, *op. cit.*, pp. 95-96.

⁴⁷⁵ Cfr. W. Grab (a cura di), *Deutsche revolutionäre Demokraten*, Stuttgart, Metzler, 6 voll., 1971-1972. Scrive Gilli: «des libéraux représentent la bourgeoisie qui commence à avoir une conscience politique. Par liberté, ils entendent liberté

così situato in una posizione intermedia rispetto ai più radicali *Jakobiner* e a conservatori come Rehberg, Friedrich von Gentz e il già citato Brandes⁴⁷⁶:

Entre les deux, il y a la grande masse des autres *Aufklärer*, ceux qui avaient voulu voir le triomphe de la philosophie du siècle dans les débuts de la Révolution et qui ont été de plus en plus choqués par la réalité révolutionnaire, ceux qui ont reculé d'horreur à la nouvelle des massacres de la journée du 10 août et de septembre 1792, à plus forte raison, en apprenant le procès et l'exécution de Louis XVI. On retrouve parmi eux les noms de Wieland, de Schiller, de Herder, de Klopstock, mais on pourrait en citer des dizaines d'autres, tant le 21 janvier 1793 marque la grande rupture de ces *Aufklärer* monarchistes et légalistes avec la Révolution française⁴⁷⁷.

Ci sembra inoltre un paragone lecito quello proposto dal Delinière quando, parlando delle affinità tra il primo gruppo bordolese dei futuri Girondini francesi e questa prima ondata di rivoluzionari tedeschi, mette a confronto i contesti intellettuali delle *Lesegesellschaften* tedesche e la *Société du Musée* di Bordeaux, un'associazione intellettuale antiaccademica che, fondata nel 1783, aveva come preciso scopo quello di combattere la tradizione a favore della letteratura più d'avanguardia. Se la filiazione tra i due gruppi si esplicita prima di tutto nella loro comune estrazione borghese-provinciale (si ricorderà, infatti, che il gruppo girondino della Legislativa proveniva dal dipartimento francese della Gironda, la cui capitale era Bordeaux), le basi ideologiche e politiche dei rispettivi gruppi li avvicinano in maniera ancora più significativa:

Comme les *Aufklärer*, les membres du Musée de Bordeaux ont le sentiment d'être l'élite pensante de la société et, s'ils se retrouvent volontiers avec des négociants cultivés et des nobles libéraux, ils ont tout à fait conscience du fossé qui les sépare de la masse analphabète qui grouille dans cette ville portuaire et du peuple des campagnes des alentours. S'ils sont des défenseurs de la justice et, en particulier, opposés à tout privilège, ils n'en sont pas moins des gardiens de la propriété et des partisans de l'ordre. A la veille de la Révolution, ils sont beaucoup plus réformateurs qu'autre chose et ils n'ont aucune envie de mettre en mouvement la populace des faubourgs qui n'a que trop tendance à s'agiter depuis le début du

économique et liberté de la propriété. La propriété bourgeoise est considérée comme un droit naturel sacré. La liberté est pour eux individuelle et non corporative; le mérite doit compter. Depuis le début des années 80, ils sont à l'offensive contre l'absolutisme. Mais ils sont prêts à des compromis avec la monarchie et pensent que les prince feront des réformes», cfr. M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 255-256, gennaio/marzo et aprile/giugno, Paris, Armand Colin, 1984, p. 9.

⁴⁷⁶ Cfr. F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770–1815*, München, Oldenbourg, 1951.

⁴⁷⁷ J. Delinière, *op. cit.*, p. 108. Marita Gilli opera un'ulteriore distinzione interna a questo gruppo: il classicismo di Weimar: «ils ont orienté la pensée allemande vers un idéal d'humanité qu'ils voulaient totalement apolitique. Les intellectuels allemands du 18^e siècle étaient pourtant presque unanimes à condamner un régime politique estimé arbitraire et tyrannique et une société jugée corrompue. La Révolution française est d'abord saluée comme le début d'une ère nouvelle; puis, le blâme succède à la joie. On estime qu'en Allemagne, les conditions ne sont pas aussi déplorables qu'en France et on préfère chercher un remède ailleurs, souhaitant d'abord éduquer le peuple avant de lui accorder la liberté. La plupart de ces libéraux idéalistes conçoivent la liberté comme un concept métaphysique et ont reculé devant l'octroi matériel de la liberté à tous, craignant l'anarchie, les excès du peuple», cfr. M. Gilli, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 31.

siècle. De même, il ne serait venu à l'idée d'aucun d'entre eux de vouloir renverser la monarchie, même si tous sont convaincus qu'il est grand temps de limiter les pouvoirs de celle-ci⁴⁷⁸.

Tale paragone – di estremo interesse in un'ottica politica transculturale –, oltre a ratificare la preminenza della componente intellettuale e colta nei primi governi progressisti sorti in Europa nella seconda metà del Settecento, sottolinea lo spirito essenzialmente anti-popolare dei due gruppi, una condotta che provocherà, da una parte e dall'altra, non pochi problemi nei successivi sviluppi storici. Come ha fatto notare Roger Chartier nella sua opera sulle origini culturali della Rivoluzione francese, infatti, con il passare degli anni fino al culminare della rivoluzione repubblicana del settembre 1792, il problema della rappresentanza popolare divenne via via sempre più cruciale nel dibattito politico francese ed europeo:

C'est ce processus d'exclusion qui donne toute son importance aux débats noués autour du concept de représentation au cours du XVIII^e siècle. Éliminé de la sphère publique politique par son infirmité «littéraire», le peuple doit pourtant y être présent en quelque manière, «représenté» par ceux qui ont vocation à être ses tuteurs ou les porteurs de la parole qu'il ne peut lui-même énoncer. Et ce d'autant que tous les discours politiques qui fondent la sphère du pouvoir public développent, chacun à sa manière, une théorie de la représentation⁴⁷⁹.

Se in Francia il Girondinismo si evolse interiorizzando queste problematiche politiche attraverso un proprio programma politico di democrazia rappresentativa, in Germania, al contrario, questa evoluzione non ebbe luogo, o meglio, il gruppo degli *Aufklärer* si ritirò dalla scena scioccato dagli sviluppi radicali dell'estate 1792 (la presa comunarda delle Tuileries), passando il testimone alle voci più progressiste e rivoluzionarie che stavano da tempo fermentando nel sottosuolo parastatale e parauniversitario tedesco: i *Jakobiner*. L'incapacità degli *Aufklärer* di immaginare una forza rappresentativa estranea alla sfera realista e monarchica fu un'ulteriore causa della loro presa di distanza dagli sviluppi repubblicani della Rivoluzione:

La grande majorité des *Aufklärer* se prononce pour des réformes progressives par les voies légales en accord avec les autorités constituées. Et c'est là [...] que ces intellectuels allemands se séparent de leurs homologues des bords de la Garonne. [...] Même les discussions de l'Assemblée constituante ne leur inspirent plus le même respect qu'au début. Ils avaient attendu une réunion de sages élaborant dans le calme et la sérénité, loin de la foule, une constitution inspirée des seuls principes de la raison. Ils découvrent maintenant une réunion d'élus de toutes tendances où s'affrontent des intérêts, où les passions l'emportent parfois sur la raison⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ J. Delinière, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷⁹ R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., p. 40.

⁴⁸⁰ J. Delinière, *op. cit.*, pp. 102-103.

Altro fatto concomitante che contribuì alla dipartita dei moderati tedeschi dalle scene politiche fu il crescente sentimento repubblicano che si stava diffondendo in tutta la Germania. Sappiamo infatti che solo a partire dalla fallita fuga di Varennes da parte di Luigi XVI avvenuta il 20 giugno 1791, si iniziò a formare in Francia un reale e programmatico spirito repubblicano: la fondazione del periodico «Le Républicain» da parte di Condorcet, Sieyès e Thomas Paine contribuì a propagare queste idee verso zone limitrofe del regno come Strasburgo, città che, non a caso, grazie a figure come Eulogius Schneider (monaco cacciato da Bonn in quanto in aperta opposizione alla corte curiale e principesca) e Christoph Friedrich Cotta (fratello del celebre editore Johann e futuro protagonista della Repubblica di Magonza), divenne a tutti gli effetti il ponte ideologico tra la Francia rivoluzionaria e la Germania feudale: l'«Argos» di Schneider e lo «Straßburgisches politisches Journal» di Cotta, in particolare, rappresentarono i due organi di diffusione più importanti che permisero il rafforzarsi di idee radicali presso questi intellettuali tedeschi⁴⁸¹.

È chiaro, dunque, che lo scarto tra la considerazione del popolo estremamente elitaria degli *Aufklärer* e quella democratica dei *Jakobiner-Spättaufklärer* si sarebbe così risolto nella volontà di quest'ultimi di dare al popolo la possibilità di esprimere la propria posizione attraverso un processo elettorale di suffragio universale, conferendo ad esso una dignità, diremo, storica. Perché, se è vero che «l'intellectuel est [...] une personne qui, affectée à des activités théoriques habituellement séparées de l'action politique, décide néanmoins de s'engager dans cette dernière⁴⁸²», il passo successivo che gli uomini di lettere dovevano compiere era adesso il

⁴⁸¹ Si ricorderà che Strasburgo fu la città francese in cui si verificarono i maggiori contatti tra giacobini francesi e tedeschi. Soprattutto nei primi due anni dalla sua fondazione, avvenuta nel 1790, la *Société des Amis de la Constitution* ha accolto numerosi intellettuali tedeschi desiderosi di osservare sul campo i progressi della politica rivoluzionaria. «Parmi les plus connus on compte le juriste et publiciste berlinois Carl Clauer, Friedrich Cotta, et Anton Dorsch, théologien et philosophe de Mayence, le professeur Euloge Schneider ainsi que le médecin Georg Wedekind de Mayence. Le nombre total des immigrés allemands dépassa largement la centaine», cfr. D. Schönplflug, *Unité politique et diversité culturelle. Le Club des Jacobins à Strasbourg et la montée des ressentiments culturels 1790-1794*, in D. Schönplflug, J. Voss (a cura di), *Révolutionnaires et Émigrés. Transfer und Migration zwischen Frankreich und Deutschland 1789-1806*, Stuttgart, Thorbecke, 2002, p. 79. Per un accurato studio sullo Schneider, cfr. W. Grab, *Eulogius Schneider - ein Weltbürger zwischen Mönchszeile und Guillotine*, in Id., *Ein Volk muss seine Freiheit selbst erobern - Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Frankfurt a.M., Büchergilde Gutenberg, 1984 e la biografia C. Betzinger, *Vie et mort d'Euloge Schneider, ci-devant franciscain. Des lumières à la Terreur 1756-1794*, Strasbourg, Nuee Bleue-Du Quotidien, 1997. Per quanto riguarda i fratelli Cotta, cfr. M. Neugebauer-Wolk, *Revolution und Constitution: Die Brüder Cotta*, Berlin, Colloquium, 1989.

⁴⁸² A. Baillot, A. Yuva, *op. cit.*, p. 12. Sul ruolo dell'intellettuale in Germania esistono numerosi studi. Oltre al volume curato da Anne Baillot e Aysel Yuva, ci limitiamo a segnalare i contributi da noi consultati: E. Pelzer, *Die Wiederkehr des girondistischen Helden. Deutsche Intellektuelle als kulturelle Mittler zwischen Deutschland und Frankreich während der Französischen Revolution*, Bonn, Bouvier, 1998; A. Baillot, C. Coulombeau (a cura di), *Die Formen der Philosophie in Deutschland und Frankreich/Les formes de la philosophie en Allemagne et en France (1750-1830)*, Hanovre-Laatzten, Wehrhahn, 2007; L. Schorn-Schütte (a cura di), *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2010.

consolidamento di una linea politica popolare di cui, fino a quel momento, forse solo il luteranesimo ne era riuscito a gettare le basi. Scrive Marita Gilli:

La pensée démocrate [...] est issue de celle de Rousseau. Elle est fondée sur une croyance optimiste dans le perfectionnement de l'homme et dans le progrès grâce au changement des structures sociales. Pour les démocrates, les droits de l'homme lui viennent de la nature et sont indépendants de ses possessions. Ils pensent que la propriété ne doit pas donner de privilèges politiques, mais ils ne touchent pas encore au droit de propriété. Ils pensent qu'on ne peut parvenir à un ordre nouveau qu'en éliminant violemment l'ancien ordre social; ils ne croient pas en la bonté du prince et préfèrent se tourner vers les couches les plus défavorisées. Ils pensent que la liberté de l'esprit ne pourra s'obtenir qu'après la liberté politique. La différence essentielle entre ces deux courants de pensée est celle qui sépare les réformistes des révolutionnaires⁴⁸³.

Lo studio della rivoluzione di Magonza e del *Jakobinerklub* locale ci permetterà ora di verificare tutti gli argomenti che abbiamo finora toccato e di capire fino a che punto è legittimo parlare di un movimento giacobino tedesco se confrontato con quello, sicuramente più radicale, francese. È comunque necessario rimarcare sin da subito che, nonostante queste differenze, il contesto politico magontino tra gli anni 1792 e il 1794 è stato l'unico autenticamente rivoluzionario, sia per una questione di contingenza geografico-storica – l'Elettorato fu il solo territorio tedesco ad essere conquistato dall'esercito rivoluzionario francese – sia per il vasto retroterra transculturale che abbiamo messo in evidenza:

Il est bien évident que c'est à Mayence que l'activité révolutionnaire a été le plus intense puisque c'est la seule région où une véritable république a été instaurée. Dès l'arrivée de Custine à Mayence, un club a été fondé et on a vu avec quelle rapidité des penseurs éclairés comme Forster, Hofmann, Wedekind ou Cotta sont devenus, à la faveur des événements historiques de véritables révolutionnaires. Alors qu'ailleurs, les gens éclairés attendaient que le régime tombe de lui-même et ne se posaient pas le problème de l'engagement politique pratique, ici les penseurs ont été confrontés avec la révolution sur le sol allemand⁴⁸⁴.

È una questione che avremo occasione di indagare meglio nella prossima parte, quando discuteremo dell'esperienza di Lux a Parigi. Per adesso, volgiamo la nostra attenzione alla sua esperienza all'interno della rivoluzione magontina e al modo in cui le sue convinzioni "rousseauiane" si sarebbero intrecciate alle trame politiche del periodo.

Il 21 ottobre 1792, un mese dopo la gloriosa vittoria di Valmy, le truppe rivoluzionarie francesi, capitanate dal generale Custine, entrarono a Magonza. Ora, come molti storici hanno sottolineato, il fatto più sorprendente – e significativo – di questa campagna fu la totale

⁴⁸³ M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, cit., pp. 9-10.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 18.

mancanza di resistenza all'invasione sia da parte dei cittadini, sia da parte dei governi locali⁴⁸⁵. È un dato importante che merita di essere contestualizzato poiché, contrariamente a quanto si possa pensare, «ce manque de résistance ne signifie pas que les Mayençais sont acquis à la Révolution et on ne rencontre pas dans la ville le même enthousiasme que chez les paysans du Palatinat. [...] Ce qui les caractérise le plus, quand on lit les témoignages de l'époque, c'est l'indifférence et l'apathie⁴⁸⁶». Per capire le ragioni profonde dello stato catatonico dei cittadini magontini se confrontato con il generale entusiasmo espresso dal contado del regno, dunque, bisogna risalire a un generale clima politico e sociale che, nei mesi precedenti la conquista, stava mutando i rapporti tradizionali tra sovrano, popolazione e la società colta magontina.

Così come nel resto della Germania, anche nella Renania le notizie della Rivoluzione francese giunsero attraverso quei classici canali di diffusione come riviste e giornali che avevano permesso negli anni precedenti, abbiamo visto nello scorso capitolo, la diffusione della filosofia illuministica nella regione. Grazie alle autorevoli fonti che ci sono pervenute⁴⁸⁷, sappiamo inoltre che l'accoglienza di simili notizie fu favorevole anche nel contesto cortigiano del regno⁴⁸⁸. Anche questa volta, tuttavia, l'apertura dell'Erthal alla idee rivoluzionarie si rivelò un'arma a doppio taglio poiché, se presso gli ambienti governativi queste vennero accolte come una sorta di giustificativo per il sovrano a scostarsi ulteriormente dalla centralità imperiale, nelle campagne, soprattutto a causa dall'abolizione dei diritti e dei privilegi feudali avvenuta il 4 agosto, iniziarono ad organizzarsi movimenti contadini che sfociarono in rivolte che destarono non poche preoccupazione presso i sovrani. L'impulso di queste proteste nasceva evidentemente dalla

⁴⁸⁵ «La marche de cette armée à travers le Palatinat s'effectue sans difficultés: les armées de l'Empire se replient, les populations sont indifférentes à la défense d'une patrie qui ne représente rien pour elles. Souvent même, les habitants prennent des contacts avec l'ennemi, s'arment pour combattre aux côtés des Français. Même avant l'arrivée des troupes, dans certaines régions les paysans se partagent la propriété féodale et quand le Duc de Palatinat-Deux-Ponts envoie des troupes contre eux, elles sont reçues à coup de fourche. Le 30 septembre 1792 Custine entre à Spire et trouve une population en liesse. Des arbres de la liberté sont plantés spontanément. [...] Mayence s'est pratiquement livrée: le Prince-électeur abandonne sa ville quelques jours avant l'arrivée de Custine, évacuant les objets précieux et entraînant de nombreux nobles et ecclésiastiques. A la demande de Custine, le gouverneur rend la ville et il n'y a pas de combats», cfr. Id., *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 20.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ Cfr. J. Hansen, *op. cit.* La monumentale opera dell'Hansen raccoglie un'ingente quantità di documenti originali d'epoca che, nell'insieme, permettono di delineare un quadro piuttosto preciso della società renana nell'ultimi decenni del XVIII secolo: atti amministrativi, articoli dei più famosi giornali, statuti di associazioni, liste di appartenenza, decreti della polizia etc. La maggior parte degli autori che abbiamo citato fino ad ora si è servita di questa raccolta durante i loro studi sulla Rivoluzione in Renania.

⁴⁸⁸ Come scrive il Dreyfus nel suo studio sulla città di Magonza, fu soprattutto la «Mainzer Zeitung» a fare da ponte tra la Francia e la regione del Reno: nei numerosi numeri pubblicati tra il 1789 e il 1791, infatti, si vedono celebrati gli eventi francesi con ampio consenso, tanto che, già nel numero del 17 agosto dell'89, il giornale cominciò a pubblicare una libera traduzione della prima *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, redatta da Mounier il 28 luglio precedente. Persino il consigliere più fidato dell'Erthal, Johann von Müller espresse la propria approvazione nei confronti della presa della Bastiglia del 14 luglio, citando l'evento come «den schönsten Tag seit dem Untergang der römischen Weltherrschaft», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 383.

pressante richiesta di risolvere le iniquità sociali che fino al 1789 avevano gravato sulle generali condizioni di vita dei più poveri. La congiuntura renana, infatti, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni 80, si fece critica e il commercio regionale non beneficiava più di quello slancio imprenditoriale che lo aveva caratterizzato nei decenni precedenti. In uno dei molti studi sulla campagna militare in Renania, Walter Grab descrive alla perfezione lo stato in cui versava l'economia regionale a ridosso dello scoppio della Rivoluzione:

Die wichtigsten Erzeugnisse des Landes waren Getreide und Wein. In den Städten lag die Warenherstellung beim privilegierten Zunft Handwerk, das an der traditionellen, kirchlich geprägten Lebensweise festhielt. Industrielle, mit maschinellen Produktionsmethoden arbeitende Unternehmungen waren nur in ersten Ansätzen vorhanden. Das rheinische Handelsbürgertum, das im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit auf der Höhe der Kultur gestanden und bedeutende geistige Leistungen vollbracht hatte, war infolge des Fehlens größerer Wirtschaftsräume und des Bestehens zahlloser Zollschranken auf Krämer-niveau hinabgesunken. Es gab sich mit kleinlichen Zunftstreitigkeiten und religiösem Gezänk ab und stellte keine politischen Führungsansprüche. Die Bauern und Pächter mußten überall Feudalabgaben und Zehnten entrichten, waren als Hörige ihrer kirchlichen und adeligen Herrschaften zu Dienstleistungen verpflichtet, an die Scholle gebunden und in ihrer Freizügigkeit stark eingeschränkt. Da die Volkserziehung fast allerorten in den Händen der geistlichen Orden lag, war der Bildungsstand der Massen im allgemeinen niedrig⁴⁸⁹.

Soprattutto alle frontiere occidentali del regno, assistiamo così al sorgere di piccole manifestazioni locali filo-rivoluzionarie che inquietarono non poco la popolazione borghese e artigiana delle principali città renane. Se fino a qualche anno prima, infatti, questi gruppi mercantili e artigiani si sentivano protetti dalle secolari prerogative corporative, la decisione dell'Erthal di abolirle per stare in linea coi tempi suscitò diverse reazioni avverse e gli attacchi alle politiche illuministiche si moltiplicarono. Il lento avanzamento di certe idee ancor più radicali – soprattutto riguardo la proprietà e lo scambio delle merci – iniziò a sconvolgere un ordine che, sebbene precario, era stato fino a quel momento accettato da tutti.

Uno degli avvenimenti più celebri in questo senso fu il cosiddetto *Knotenaufstand*, una rivolta piccolo-borghese contro gli studenti dell'università verificatasi a Magonza tra l'agosto e i primi giorni di settembre del 1790⁴⁹⁰. Come si legge dai molti documenti e resoconti raccolti da Hansen e Schweigard, pare che alcuni degli insorti indossassero coccarde e tricolori, simboli

⁴⁸⁹ W. Grab, *Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland 1792-1799*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1971, p. 14.

⁴⁹⁰ Molti storici si sono occupati di questa importante rivolta cittadina. Rimandiamo a loro per una dettagliata descrizione della vicenda. Cfr. T.C.W. Blanning, *op. cit.*, pp. 255-260; F. Dumont, *Mainz und die Französische Revolution*, in J. Voss, *op. cit.*, pp. 132-148; A. Kuhn, J. Schweigard, *op. cit.*, pp. 84-86; J. Schweigard, *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung an der Universität Mainz 1782-1792*, München, GRIN, 2007, pp. 75-80; C. Lübcke, *Kurmainzer Militär und Landsturm im 1. und 2. Koalitionskrieg*, Paderborn, RWM-Bureau, 2016. Per i documenti di prima mano riguardanti la rivolta, cfr. J. Hansen, *op. cit.*, pp. 671-678.

autonomistici della vicina Rivoluzione francese. Lungi dal volere invocare qualsiasi tipo di posizione politica ed idealistica, l'espedito venne adottato al solo fine di spaventare il principe elettore e convincerlo a restaurare il sistema corporativo feudale che il regime cattolico-illuministico aveva soppresso qualche tempo prima. Scrive Schweigard:

Trotz dieser äußeren Radikalisierung beabsichtigten sie keine Revolution, sondern verfolgten vielmehr – wenn auch mit revolutionärer Symbolik – ein restauratives Ziel: die Wiedereinführung alter Zunftrechte. Die Handwerker wussten genau, mit welchen äußerlichen Merkmalen der Französischen Revolution sie die Obrigkeit in Schrecken versetzen konnten⁴⁹¹.

L'astuto doppiogiochismo degli insorti non deve però fuorviare: la motivazione economica fu, infatti, la sola e unica forza propulsiva della loro rivolta contro gli studenti. Identificando gli universitari come i sostenitori di una radicalizzazione considerata pericolosa alla salvaguardia dell'ordine costituito, gli artigiani cercarono di spaventare il governo locale attraverso il dispiegamento della loro stessa iconografia rivoluzionaria affinché l'Erthal, intimorito com'era anch'egli dai vicini echi francesi radicali, agisse con severe punizioni. Si trattò, insomma, di una protesta conservatrice, ma portata avanti con i nuovi strumenti dell'insurrezione antifeudale. La decisione *super partes* del principe di punire entrambe le fazioni, come vedremo fra poco, ebbe importanti conseguenze da un generale punto di vista psico-sociale.

Nell'immediato, il *Knotenaufstand* non ebbe un considerevole peso politico. Eppure, la rivolta rimane, nella storia magontina, un evento spartiacque per molteplici motivi: come ebbe a scrivere lo studente Johannes Weitzel nel suo *Stammbuch*, essa fu, seppur nella sua apparente irrilevanza, «den Zeichen der Zeit», un segno dei tempi. Prima di tutto, essa ci mostra i pessimi rapporti che in quegli anni intercorrevano tra intellettuali (in questo caso gli studenti) e la piccola e media borghesia locale. Seconda di poi, come ebbe a scrivere Forster parlando della condotta provocatoria dei cosiddetti *Privilegierte*⁴⁹² – «müßig und unaufmerksam, und folglich aufrührerisch und ungezogen»⁴⁹³ – fu il sintomo evidente di una generale atmosfera di decadenza morale e pedagogica riconducibile, continua l'autore, all'impoverimento della proposta didattica dei corsi dovuto al crescente controllo censorio del governo e al conseguente allontanamento degli studenti meno abbienti verso circoli clandestini d'avanguardia filo-rivoluzionari e a tendenza rousseauiana: «ein anderer, kleiner Teil hingegen hielt nichts von den studentischen

⁴⁹¹ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 184.

⁴⁹² I *Privilegierte* erano quegli studenti provenienti dalla nobiltà o dalle fasce più alte della borghesia mercantile. Per uno sguardo d'insieme di questo gruppo di studenti, cfr. il capitolo relativo in A. Kuhn, J. Schweigard, *op. cit.*, pp. 82-85.

⁴⁹³ Georg Forster a Johann Reinhold Forster, Magonza, 18 settembre 1790, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1790-1791*, a cura di B. Leuschner e S. Scheibe, Berlin, Akademie-Verlag, 1980, p. 189.

Privilegien, war ganz von revolutionärem Geist erfüllt und diskutiert erregt die Neuigkeiten, welche Reisende und Zeitungen von den französischen Revolutionsschauplätzen berichteten⁴⁹⁴». Insomma, la sostanziale indifferenza dei borghesi nei confronti dell'idealismo politico e riformista di cui il gruppo dei *Jakobiner* del 1792-93 tentò di farsi portavoce trova le sue radici in questi scontri di strada.

Un altro elemento che emerge dal *Knotenaufstand* e che è stato poco messo in risalto dalla critica finora citata, si ricollega all'uso della simbologia rivoluzionaria da parte degli artigiani insorti. Come abbiamo detto poco fa, infatti, la flebile spinta rivoluzionaria che iniziava a provenire dalla Francia nel 1790 veniva unicamente sfruttata per soddisfare richieste legate ad antichi privilegi:

Die Aufstände waren zwar im Zeitpunkt des Ausbrechens sowie in ihrem Verlauf deutlich von Frankreich beeinflusst, hatten aber meist eine ganz andere Zielrichtung. Die Unruhen [...] hatten lokale und vorrevolutionäre Ursachen. Allein der Aufstand im Fürstbistum Speyer ging an die Substanz des Ancien Régime und richtete sich gegen den autokratisch regierenden Landesherrn selbst. Das war die Ausnahme, denn die anderen Erhebungen hatten trotz der Übernahme revolutionärer Aktionsformen und Symbole eindeutig eine altständische Tendenz; allerdings waren sie auch Ausdruck der seit Sommer 1789 sprunghaft gestiegenen Bereitschaft vieler Untertanen zu eigenmächtigem und gewaltsamen Handeln⁴⁹⁵.

Nella nostra prospettiva critica, il cortocircuito simbolico a cui assistiamo non può essere ignorato. Esso è infatti indice di una particolare postura politica che Adam Lux denuncerà qualche mese dopo nei suoi pamphlets polemici parigini, nel suo veemente attacco alla demagogia maratiana che, sotto le mentite spoglie di un populismo unificatore e ugualitario, nascondeva per molti delle motivazioni dispotiche, illiberali e intimamente elitarie. Ce ne occuperemo nella prossima parte della discussione. Per ora ci basta a mettere in evidenza il fatto di come, già nelle prime fasi della Rivoluzione, la simbologia politica venisse sfruttata e svuotata di tutto il suo nobile significato originario per meri fini personali ed economici.

L'ultimo elemento, decisivo, che scaturì dal *Knotenaufstand*, fu il venire meno della fiducia che la borghesia, fino a quel momento, aveva posto nell'assolutismo illuminato dell'Erthal. Il rifiuto del principe elettore di punire la trasgressione degli studenti, infatti, generò un'atmosfera di generale dissenso nei suoi confronti, sentimento rafforzato ancora di più da un editto promulgato dal governo centrale qualche giorno dopo la rivolta che prevedeva la persecuzione

⁴⁹⁴ Ivi, p. 190.

⁴⁹⁵ F. Dumont, *Mainz und die Französische Revolution*, cit., p. 133.

di «alle Redereien, Gespräche gegen Religion, Sitte, Staat und landesherrliche Verordnungen⁴⁹⁶». La legge – che, di fatto, inaspriva e allargava su tutta la scala sociale il divieto del 12 novembre 1789 che metteva al bando i circoli segreti di professori e studenti (come quello del Vogt)⁴⁹⁷ – sancì la definitiva presa di posizione dell'arcivescovo di fronte alla propaganda francese che si stava insinuando sempre più nei territori del regno. Adesso, questo ritorno a un regime repressivo pre-illuministico andò a interessare anche le flebili pretese di miglioramento delle classi meno agiate.

Se, come è immaginabile, la sfiducia nei confronti dell'Erthal da parte degli intellettuali è da individuare in questa regressione culturale – confermata anche dall'allontanamento dall'università di certi professori o ecclesiastici scomodi⁴⁹⁸ – da parte della borghesia, dicevamo, sarebbe da ricondurre all'indifferenza oramai esplicita del principe nei confronti degli interessi economici dei privati. Se i principi, infatti, stavano ritornando su delle posizioni conservatrici e dannose all'economia cittadina, era dovuto al solo fatto che si erano imposti come preciso scopo quello di correre al riparo dalle spinte rivoluzionarie provenienti dalla vicina Francia. A partire dalla prima radicalizzazione della Rivoluzione, Magonza diventò, insomma, la roccaforte europea della Controrivoluzione. Anche la stampa magontina che negli anni 80 aveva accolto e propagato le flebili idee riformiste della *Aufklärung* cattolica si stava indirizzando verso una strenua difesa dell'assolutismo, scagliando feroci strali contro i giacobini della nuova Assemblea legislativa francese, «fanatiques qui portent maintenant un bonnet rouge sur la tête et un ruban rouge au bras avec cette inscription: vivre libre ou mourir⁴⁹⁹». Inoltre, proprio per questi motivi, l'Erthal avviò una politica di accoglienza degli *émigrés* francesi che, oltre a suscitare, come abbiamo detto, le ire dell'Assemblea francese, scatenò l'indignazione della popolazione

⁴⁹⁶ Ordinanza riportata dal «Mainzer Intelligenzblatt» dell'11 settembre 1790.

⁴⁹⁷ L'Erthal si esprime con i seguenti toni: «seit kurzer Zeit durch verschiedene Gelegenheiten an mehreren dieser Candidaten ein unanständiges schwärmerisch-ruhestörendes Betragen». Citazione riportata in J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 190.

⁴⁹⁸ «Peu à peu, les excès de la Révolution en matière religieuse et à l'égard du monarque furent tels qu'un grand nombre de ses partisans révisèrent leur point de vue. Ces partisans, il est vrai, c'étaient essentiellement les membres de la *Lesegesellschaft*, les Illuminés, quelques professeurs de l'Université. A la fin de 1790, certains d'entre eux avaient été invités à quitter la ville, tel Dorsch, de même qu'à Bonn Euloge Schneider fut exilé. Les universitaires, remarque très justement M. Droz, furent alors désappointés, se considèrent "comme personnellement offensés" et devinrent moins enclins à respecter leur contrat de fidélité avec leur souverain», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 551.

⁴⁹⁹ Citazione della «Mainzer Zeitung» del 28 marzo 1792 riportata dal Dreyfus in Ivi, p. 548. Continua il Dreyfus: «des journaux les plus influents et les plus indépendants, le *Politische Journal* de Hambourg et en Rhénanie, à Neuwied, les *Politische Gespräche der Toten* seront très critique à l'égard de la pensée révolutionnaire. Très caractéristique est la publication par le *Politische Journal* de Hambourg en juillet 1792 d'un pamphlet qui lui aurait été envoyé de Cologne, *Menschenrechte diesseits und jenseits des Rheins, ein Wort zur Beberzigung an deutsche Untertanen*. On retrouve dans ce pamphlet des passages de ce genre: "Admirez, voilà la Constitution des Constitution! qui ferme les oreilles devant notre propagande est un esclave, un mendiant, un imbécile. Seuls nous sommes libres, courageux! Ça ira, ça ira!"», cfr. Ivi, p. 551.

magontina che si vide il prezzo della vita materiale letteralmente raddoppiato, un fatto che venne interpretato (a ragione) come una misura economica atta al sostentamento degli aristocratici stranieri appena giunti in città. Erthal commise un altro grave errore; al di fuori della sua ristretta corte e degli aristocratici francesi raggruppati intorno al principe Condé, l'arcivescovo era adesso isolato.

La reazione (e la paura) dell'Erthal davanti agli eventi dei primi anni 90, fotografa alla perfezione quel cambio di rotta degli *Aufklärer* – fino a quel momento filo-monarchici e costituzionalisti – di cui abbiamo parlato a inizio capitolo. Il suo sostegno al programma imperiale di ristabilire la sovranità dell'assolutismo francese in Europa (il primo atto di guerra fu il suo sostegno alle forze controrivoluzionarie a Liegi), infatti, corrispondeva alla diffusa ritrosia di molti sovrani e intellettuali tedeschi di fronte alle prime radicalizzazioni in senso repubblicano e democratico della Rivoluzione francese:

Cette affaire de Liège, dans laquelle les Mayençais intervinrent directement, est en définitive très significative. Durant l'année 1790, l'Electeur change définitivement de point de vue et brûle ce qu'il avait jusqu'alors adoré, les idées éclairées. Nous savons qu'il se sépara de Dorsch, sous la pression du «Religionsjournal», que Forster passe dans l'opposition et que Jean de Muller prend ses distances et essaie d'entrer au service de la Prusse. [...] Ainsi, c'est vraiment à cette époque qu'éclate le conflit entre catholique et libéraux, et l'on doit bien avouer que le départ d'un kantien aussi convaincu que Dorsch, titulaire de la chaire de philosophie, n'a rien pour étonner⁵⁰⁰.

La presa di posizione dell'Erthal a favore della Controrivoluzione definì così un passaggio intellettuale e, soprattutto, politico fondamentale per la nuova fase del pensiero tedesco, quella dei *Jakobiner*. Furono i radicali tedeschi filo-francesi che, a partire dalla dichiarazione di guerra della Francia all'Austria avvenuta il 20 aprile 1792, dovettero infatti farsi carico di ristabilire un nuovo ordine all'interno dei territori di confine tedeschi, scossi com'erano (nel bene e nel male) dall'imminente minaccia francese e dalla paradossale noncuranza dei principi locali. La fuga dalla regione dell'Erthal e di molti nobili e alto-borghesi a lui affiliati rappresentò l'ultimo atto di apostasia politica e di negligenza verso i sudditi i quali, salvo qualche eccezione, non ritennero necessario difendere la propria città con inutili spargimenti di sangue. Non possiamo non citare le preoccupazioni a riguardo che già qualche mese prima il sovrintendente Stein esprimeva nel dire che «on ne peut guère être sûr des bourgeois de cette ville ni du bas clergé, qui pourraient fort bien ouvrir eux-mêmes les portes si un corps ennemi se présentait devant la place⁵⁰¹».

⁵⁰⁰ Ivi, p. 529.

⁵⁰¹ Lettera dello Stein del 30 aprile 1792 riportata in J. Hansen, *op. cit.*, t. II, p. 161.

Se quindi, da un lato, l'arrivo dei francesi a Magonza venne accolto con passiva indifferenza da parte dei cittadini – «nur muß man von den Deutschen keinen Enthusiasmus erwarten, alles geht so seinen ruhigen Gang⁵⁰²» – dall'altro, rappresentò per gli intellettuali un'occasione irripetibile per instaurare nel regno un governo che avrebbe finalmente risposto a quegli ideali di uguaglianza sociale che, per tanti anni, avevano potuto coltivare solamente in segreto, nelle accorate letture dei circoli studenteschi o tra le pagine dei libri durante le letture private. Non è irrilevante segnalare che fu proprio Georg Forster, futuro membro del governo cittadino, ad aver sedotto il pubblico più colto della città con i resoconti del suo viaggio a Parigi del 1790 e, soprattutto, con la traduzione del *Rights of Man* di Thomas Paine. Dopo aver assistito alla Festa della Federazione del 14 luglio 1790, infatti, Forster, entusiasmato da un evento che più tardi sarebbe stato descritto da Madame de Staël come «le dernier moment d'un enthousiasme vraiment national⁵⁰³», si sarebbe avventurato nella traduzione di un'opera che, abbiamo accennato, rappresentò la guida intellettuale dei nuovi repubblicani:

On peut dire que, dans l'ensemble, le programme de ces révolutionnaires est contenu dans *Les droits de l'homme* de Thomas Paine. Paine défend les deux Révolutions, américaine et française. Pour lui, les droits de l'homme sont la liberté, l'égalité, la propriété. Ces idées se répandent grâce à la traduction de l'œuvre de Paine que Forster fait faire à Madame Forkel et qui a un succès considérable. Ainsi se développent les notions de droit naturel, de contrat social, de souveraineté populaire, de droit de résistance contre l'injustice, de liberté de pensée et de religion, de bonheur personnel. Beaucoup d'efforts sont faits pour préciser les notions de liberté et d'égalité. Les révolutionnaires commencent à donner un sens politique au concept de liberté qui s'oppose au fameux concept de la liberté intérieure forgé par les classiques. Mais, comme les libéraux, ils achoppent au problème de la propriété et leur conception de la liberté reste liée comme en France à la propriété bourgeoise. Il en est de même du concept d'égalité. Seuls quelques-uns parlent de communauté de la propriété⁵⁰⁴.

Come si intuisce dall'ingente mole di bibliografia che abbiamo citato nel decorso critico-storico della nostra discussione, le informazioni che ci sono pervenute riguardo i dieci mesi della prima esperienza francese in Renania sono, ovviamente, moltissime. Per questo motivo, ci sembra inutile ricostruire il contesto nel dettaglio, procedendo cioè con una futile quanto pedante giustapposizione di dati storici che, da soli, si svuoterebbero della prospettiva culturale che da essi vorremmo dedurre. Ci serviremo, dunque, oltre che degli stralci biografici che ci

⁵⁰² Georg Forster a Therese Forster, Magonza, 8 dicembre 1792, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, a cura di K.-G. Popp, Berlin, Akademie-Verlag, 1989, p. 265.

⁵⁰³ Cfr. G. de Staël, *Considérations sur la Révolution en France*, Paris, Delaunay, t. 1, 1818, p. 378. Per il dettagliato resoconto del Forster, cfr. J. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 33-38. Sulla portata simbolica e politica di tale avvenimento, cfr. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976 e il capitolo dedicato in B. Baczkó, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 250-260.

⁵⁰⁴ M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, cit., p. 12.

sono pervenuti, soprattutto di alcune lettere (d'archivio e perlopiù inedite) di Adam Lux e dei suoi conoscenti più intimi al fine di comprendere come e fino a che punto gli eventi francesi abbiano agito sulla mentalità di questi “comuni” sostenitori della Rivoluzione repubblicana che stava stravolgendo le basi sociali della Francia degli anni 90.

In una lettera spedita a Johann Dumont dalla sua tenuta agricola di Kostheim il 22 settembre 1792, Adam Lux espresse con parole concitate un desiderio che, se messo a confronto con le molte testimonianze dirette dell'epoca⁵⁰⁵, era evidentemente condiviso dai futuri protagonisti di quella che sarebbe stata la prima esperienza repubblicana tedesca. In essa possiamo leggere in che modo era visto l'imminente arrivo delle truppe del generale Custine nella città: non come una semplice strategia militare atta a rovesciare il trono imperiale e a soggiogare i sudditi, bensì come un potenziale strumento di emancipazione universale. La prospettiva di liberare le popolazioni dalle strangolanti catene del feudalesimo, infatti, corrispondeva per loro al raggiungimento degli ideali democratici assimilati dalle letture delle filosofie inglesi e francesi più liberali degli ultimi due secoli.

Ich meines Theils glaube, daß die Fortsetzung des Krieges eher der franz. democratie, als den Thronen Europas nützlich sein werde; und man wird doch nicht so unbesonnen ehrgeitzig sein wollen, daß man de quite à double spielen will, wo man wenig oder nichts zu gewinnen, und so viel zu verlieren hat. Nicht als wenn ich glaubte, daß die Gallier durch ihre Masse die Thronen im östlichen und südlichen Deutschland erschüttern könnten, sondern die erschöpften Finanzen, die vermehrten Auflagen, *der Widerspruch der Aufklärung* und der jetzigen Unterdrückung, die Rekrutenerhebungen, das Blut die beständigen Mühe die man sich gibt, das Volk zu täuschen, die ungeschickten und zwecklosen Mittel die man hiezu anwendet, und dergleichen mehr würden nun selbst die Übel herbei zu führen im Stande sein, welche man jetzt auf eine dumme Art in ihrer Quelle unterdrücken zu können glaubt. Man ist blind aus Leidenschaften, und weis nicht, was ein in Gährung gebrachtes großes Volk ist, und das in der ganzen Weltgeschichte die Völker eben dann am allerstärksten waren, wenn sie so eben ihre Ketten gebrochen hatten. Voilà mes amis, ma confession, ma crainte et mes espérances toutes à la fois, et pour et pour toujours. La Fayette hat wirklich gesetzwidrig und in jenen Umstände äußerst gefährlich für sein Vaterland gehandelt; allein ich hatte sein Herz für unschuldig, und verführt. Wenn einst die Crisis der Catastrophe es einigermaßen entschuldigen kann, so würde ich seine Gegner den undankbaren Eifersucht gegen ihn beschuldigen⁵⁰⁶.

Il riferimento a Lafayette che chiude la lettera non è casuale. Il giudizio poco lusinghiero (anche se ambiguo) che Lux esprime riguardo il generale francese risponderrebbe infatti alla posizione

⁵⁰⁵ Cfr. J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., pp. 232-238.

⁵⁰⁶ Adam Lux a Johann Dumont, 22 settembre 1792, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/388. La lettera, traslitterata in tedesco corrente e il cui destinatario è erroneamente individuato nella cognata di Lux, è presente anche in C. Träger (a cura di), *Mainz zwischen Rot und Schwarz. Die Mainzer Revolution 1792-1793 in Schriften, Reden und Briefen*, Berlin, Rütten & Loening, 1963, p. 133. Il corsivo è nostro.

comune assunta dai giacobini francesi nei suoi confronti dopo i fatti del 17 luglio 1791 avvenuti al *Champ de Mars* di Parigi. Si ricorderà infatti che, in quell'occasione, il generale La Fayette, allora comandante della guardia nazionale, tentò di ristabilire con la forza l'ordine realista che, a seguito della fallita fuga di Varennes di giugno, era entrato in un profondo stato di crisi sotto le pressanti pretese repubblicane dell'ala più radicale dell'Assemblea. L'esecuzione di decine di cittadini accorsi sul luogo per firmare a favore della caduta della monarchia segnò un deciso dietrofront politico di La Fayette che, sino a quel momento, era stato uno dei più strenui riformatori del regno. La decisione di soffocare uno dei primi, veri tentativi di coinvolgimento popolare negli affari statali in Francia venne accolta dai rivoluzionari come un tradimento a tutti gli effetti e, allo stesso tempo, come l'occasione di stabilire in via definitiva la linea politica democratica e filo-repubblicana della fazione giacobina – non ancora estenuata dalle divisioni che si sarebbero verificate solo qualche mese dopo.

La considerazione di Lux si immette così in piena regola nei binari politici della *Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit*, la società giacobina fondata da Georg Böhmer a Magonza il giorno seguente la conquista francese, il 22 ottobre 1792, e di cui entrò a far parte nei primi giorni di novembre. Sin dalle prime sedute, la società, istituita da Custine con l'intenzione di fornire un governo provvisorio alla città fino alle successive elezioni democratiche, si prefissò come scopo preliminare quello di ricucire i rapporti con la popolazione cittadina e delle campagne, di instaurare insomma quel legame diretto tra politica e dimensione privata che i movimenti democratici francesi avevano saputo ristabilire con la fondazione della Repubblica e le successive elezioni parlamentari. Riprendendo le parole dell'epistola del Lux, si trattava di risolvere il *Widerspruch der Aufklärung*, quella contraddizione dell'Illuminismo da individuare nelle direttive “dall'alto” e filo-monarchiche dell'assolutismo illuminato che, secondo i radicali tedeschi, avevano presto dimostrato i propri limiti strutturali e ingannato i popoli con vuote retoriche di emancipazione. Nei suoi scritti, Schweigard fa risalire, con consueta perizia storica e filologica, questo tentativo di *Revolutionierung*⁵⁰⁷ a quella corrente di *Volkphilosophie* che, come abbiamo più volte sottolineato, costituì per l'orizzonte culturale tedesco un importante salto concettuale:

Mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln versuchten die Jakobiner, über die Ziele der Revolution aufzuklären und die mentale Voraussetzung für einen demokratischen Wandel zu schaffen. Hierfür zogen sie auch aufs Land, um die Bevölkerung vor Ort zu erreichen. Dass sie mit ihren Bestrebungen ganz auf Einsicht und Vernunft setzten, ist für den aufgeklärten Stil der Mainzer

⁵⁰⁷ L'espressione è mutuata da Franz Dumont. Cfr. F. Dumont, *Mayence. Das französische Mainz (1792/98 – 1814)*, in F. Dumont, F. Scherf, F. Schütz, *op. cit.*, p. 325.

Jakobinerklub beziehend. Sie agierten demnach nicht als Vertreter einer Partei, sondern als “Volksaufklärer”⁵⁰⁸.

Questa volontà, diremo riprendendo la definizione filo-rousseauiana di entusiasmo di Lux, “universale” fu condivisa sin da subito da tutti gli intellettuali che, in numero sempre maggiore, presero parte alla nuova società giacobina della città. Poiché, anche quando parliamo di Rivoluzione di Magonza, di *Jakobiner*, di *Volksphilosophie*, è necessario tener sempre presente l'estrazione culturale dei protagonisti di questi eventi. Infatti, sebbene Marita Gilli, grazie alle sue approfondite ricerche, abbia corretto con nuovi dati la tesi espressa dal Dreyfus secondo la quale i partecipanti alla società giacobina di Magonza furono perlopiù universitari e non cittadini appartenenti alle classi produttive⁵⁰⁹, la netta maggioranza di uomini di cultura tra le fila del club è tanto evidente quanto significativa. È in questo senso “alto” che bisognerà così interpretare l'attività del club dei *Jakobiner*, vale a dire come un'associazione di intellettuali che, sulla base delle commistioni transculturali di modelli provenienti dalla *sociabilité* dei *philosophes* francesi da un lato e dalla vocazione pragmatica dello *Sturm und Drang* dall'altro, cercò di piegare l'espressione artistica a delle finalità puramente politiche e democratizzanti volte, appunto, al coinvolgimento dell'opinione pubblica delle masse sulle grandi tematiche rivoluzionarie – sebbene termini come “massa” e “opinione pubblica”, come dimostrano numerosi studi, abbiano acquisito una più precisa connotazione solamente nel secolo successivo. Da un punto di vista strettamente tedesco, la generazione dei *Jakobiner* rappresentò così l'esito e allo stesso tempo il superamento della corrente sturmeriana dei due decenni precedenti la cui «attenzione [...] alla prassi umana trasformatrice, talora perfino affidata al concetto di «popolo» e «nazione» che gli esponenti di quel movimento scoprirono almeno come rappresentazione letteraria, costituì indubbiamente un'iniezione di suggestioni rivoluzionarie per parecchi illuministi», ma le

⁵⁰⁸ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 240.

⁵⁰⁹ «Tout ceci se retrouve parmi les 454 membre du club. Il y a d'abord un grand nombre de professeurs de l'université; tout le personnel de la bibliothèque [...]; quelques hommes de loi; des fonctionnaires; quelques prêtres et quelques étudiants. Les commerçants, artisans et compagnons sont peu nombreux, en tout 145, soit 32 % du club, mais environ 2 à 3 % des commerçants et artisans de Mayence. [...] Bien sûr, il ne s'agit pas du prolétariat mayençais, mais le club se limite à un comité d'intellectuels, professeurs d'université et leurs étudiants [...] Il faut enfin souligner que le tiers environ des clubistes n'est pas originaire de Mayence. [...] Le club, ce sont des étrangers, des professeurs, des hommes des professions libérales. Ce n'est pas la population mayençaise», cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 558-559. Le liste a cui fa riferimento Dreyfus sono la da noi già citata *Getreues Namensverzeichnis der in Mainz sich befindenden 454 Klubbisten mit Bemerkung derselben Charakter* e *Das Mainzer rote Buch oder Verzeichnis aller Mitglieder des Jakobiner-Klubs in Mainz 1793*. Le nuove liste a cui si riferisce la Gilli sono quelle scoperte da Heinrich Scheel all'archivio di Stato di Vienna e presenti in H. Scheel, *Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie-Verlag, 1980.

cui «conseguenze politiche pratiche, ovvero operative, non seppero tirarne né Herder, né gli *Stürmer*, né [...] gli *Aufklärer* in generale⁵¹⁰». Precisa Franz Dumont:

Im Gegesatz zu Freimaurern und Illuminaten verstand sich der Klub als öffentliches Organ und wollte gezielt die sich bildende öffentliche Meinung beeinflussen. Er hatte nicht bloß gesellige oder kulturelle Ziele, sondern politische; es ging ihm um die Gestaltung von Staat und Gesellschaft⁵¹¹.

In questo senso Caroline Böhmer (futura compagna di A.W. Schlegel e di Schelling), giunta a Magonza qualche mese prima della conquista francese, in una lettera indirizzata il 17 dicembre 1792 a Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, parlerà di un vero e proprio cambio di prospettiva:

Allein können im Ernst darüber lachen, wenn der arme Bauer, der drey Tage von vieren für seine Herrschaften den Schweiß seines Angesichts vergießt, und es am Abend mit Unwillen trocknet, fühlt, ihm könnte, ihm sollte beßer seyn? Von diesem einfachen Gesichtspunkt gehen wir aus⁵¹².

Per i *Mainzer Jakobiner* la Rivoluzione aveva come unico compito quello di pervenire a un collettivo perfezionamento morale del popolo attraverso le idee fondanti dell'Illuminismo. Concretamente, si tentò di mettere in atto un'ingente campagna di propaganda nella città e nelle campagne per mezzo di un massiccio ricorso a discorsi, giornali, volantini e poesie che, nella loro idea, avrebbero scosso e risvegliato una popolazione ancora arretrata e passiva:

Die Mainzer Jakobiner verbreiteten eine physiokratische Weltanschauung, in der die menschlichen Fähigkeiten und Talente eine wesentliche Funktion hatten. Jegliche Privilegien wie das Zunftsystem und die Zollschränken sollten abgeschafft und dafür die freiheitliche Entfaltung der menschlichen Talente befördert, Fortschritt und Wohlstand der Gesellschaft erreicht werden. [...] Die Tatsache, dass viele der Mainzer Jakobiner sich bereits in früheren Sozietäten wie den Lesegesellschaften, den Illuminaten oder Freimauern, Studentenverbindungen und anderer Zusammenschlüssen politisiert und organisiert hatten, erklärt den raschen Beginn politischer und propagandistischer Aktivitäten. [...] Die Jakobiner erläuterten dem Bürger didaktisch geschickt politische Grundsatzfragen und ziegte ihm dadurch die politischen Möglichkeiten auf⁵¹³.

Il contributo di Adam Lux all'attività "rivoluzionante" nelle campagne promossa dai *Jakobiner* e da Custine fu consistente. Grazie all'invasione francese, il suo desiderio di prendere parte in maniera attiva a un evento considerato dai molti una svolta storica poté finalmente

⁵¹⁰ N. Merker, *op. cit.*, p. 12.

⁵¹¹ F. Dumont, *Mainz und die Französische Revolution*, cit., p. 145.

⁵¹² Caroline Schlegel-Schelling a Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, Magonza, 17 dicembre 1792, in C. Schlegel-Schelling, *Die Kunst zu leben*, a cura di S. Damm, Frankfurt a.M.-Leipzig, Insel, 1997, p. 192. La raccolta, oltre a un interessante apparato biografico, mette a disposizione una serie di lettere di assoluto valore testimoniale riguardo il periodo francese di Magonza.

⁵¹³ J. Schweigard, *Die Liebe an Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 241.

realizzarsi⁵¹⁴. Quando l'amministrazione generale provvisoria nominata a novembre dal generale francese decise di unire Magonza alla Repubblica francese e di creare così il dipartimento delle *Bouches-du-Mein*, egli venne incaricato, insieme al cappellano Arensberger e allo studente Schmitt, di raccogliere i voti favorevoli degli abitanti del piccolo borgo contadino di Kostheim dove abitava da qualche anno. Fu un successo straordinario: la quasi totalità della cittadinanza votò a favore della mozione:

Ils sont deux cent vingt-trois, deux cent treize ont signé; huit étaient absents pour affaires; deux ont refusé leur signature. [...] Notre pasteur a laissé son troupeau sans secours, l'Empire allemand n'a ni force ni puissance; l'Empereur ne peut même défendre ses Pays-Bas; nous acceptons la fraternité que nous offrent les Français victorieux, puisqu'ils se montrent de vrais amis et qu'il veulent donner aux peuples une meilleure Constitution⁵¹⁵.

Grazie alla corrispondenza dei fratelli Dumont con due borghesi appartenenti al club e molto legati alla famiglia in cui Lux prestò servizio per tanti anni – Franz Falciola e Johann Aloys Becker⁵¹⁶ – sappiamo che questo successo fu dovuto alla sua spiccata predisposizione retorica ed entusiasmante:

Sehr viele Dörfer um Mainz haben bereits den Baum der Freiheit aufgepflanzt. [...] Zu Kostheim ist die Geschichte folgende: Unser Freund Lux versammelte 3 Tage hintereinander die Gemeinde aufm Rathaus, den ersten Tag zeigte er ihnen die Vortrefflichkeit der fränkischen Konstitution und lud sie ein, den andern Tag ihre Zweifel vorzubringen; als er nun diese denen, die sich belehren ließen, aufgelöst, und jene, die starrköpfig auf ihrer Meinung verblieben, weggejagt hatte, sagte er den dritten Tag zur versammelten Gemeinde: also wollen wir nun morgen auch *den Baum der Freiheit* pflanzen, welches sie alle einstimmig annahmen. Den folgenden Tag mittags holt nun eine Deputation der Gemeinde mit der Kostheimer Musik begleitet in Lux seinem Hof [der Donnersmühle] eine Welle [junge Pappel], die sie unter beständigem *Ça ira* und Rufen: «Es lebe das National» mit der Wurzel ausgruben, und selben auf ihrem öffentlichen Platze zwischen die Bäume eingruben, wo er dann zur Freunde der Jugend jährlich größer werden wird. Den folgenden Tag, nämlich vorigen Sonntag, bekam nun jeder Bürger aus der Gemeindegasse 1 Bouteille Wein und 14 Kreuzer mit einem Zettel: dies Geschenk

⁵¹⁴ In una lettera del maggio 1792, Lux esprimeva a Wedekind la sua volontà di trasferirsi a Magonza e di abbandonare le sue attività contadine in favore dell'*engagement* politico, poiché l'attività dei campi «sert excellement à former un homme, mais n'offre pas assez de matière pour une activité de toute la vie». Lettera citata da Chuquet, in A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., p. 9.

⁵¹⁵ Lettera in francese di Adam Lux indirizzata al generale Custine citata in Ivi, p. 11.

⁵¹⁶ In un suo interessante saggio, Franz Dumont riporta due lettere di questi personaggi che dimostrano come l'entusiasmo per la Rivoluzione francese non avesse attecchito solo nei *milieux* intellettuali della città, ma anche presso alcune famiglie borghesi particolarmente "ricettive" (d'altra parte siamo già a conoscenza dell'importante influsso di Lux sulla formazione dei fratelli Dumont). «Für sie war die Verwicklung ihrer aufklärerischen Ideale nun greifbar nahe gerückt. [...] Die beiden Briefe belegen zugleich, dass in Mainz von 1792/93 die Parteinahme für die Revolution keineswegs – wie oft behauptet wird [cfr. Dreyfus] – auf einen relativ engen Kreis meist auswärtiger Intellektueller beschränkt war: Die Verfasser entstammten nämlich beide dem bürgerlichen Mittelstand», cfr. F. Dumont, *Briefe aus der Mainzer Republik*, in H.W. Hermann, F.J. Heyen, H. Mathy, F.L. Wagner (a cura di), *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, Koblenz, Selbstverlag der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz, 1977, pp. 308-309.

macht dir das Vaterland als ein Andenken der Tags der Freiheit. Als der Baum eingepflanzt wurde, hielt Lux *eine zweckmäßige Rede*, legte dann auch ein rotes und schwarzes Buch aufm Rathaus, wo sich dann die ganze Gemeinde beinah im roten Buch unterschrieb; dieses Buch wird, da sich die meisten unterschrieben haben, von Lux im Namen der Gemeinde ans provisorische Departement übergeben⁵¹⁷.

Capiamo da questa preziosa testimonianza in cosa consistesse il coinvolgimento delle masse rurali: il canto, la musica, il discorso politico e l'innalzamento degli alberi della libertà furono i mezzi prediletti per questo nuovo tipo di pedagogia "pastorale": «Lux hatte mit seiner fast pastoralen Überzeugungsarbeit den Ton der Landleute getroffen und gewiss auch ihren so gelenkten Willen in die richtigen Worte gefasst⁵¹⁸». Come si evince da alcuni studi sull'argomento⁵¹⁹, fu proprio il canto popolare a rappresentare un efficace mezzo di diffusione delle idee libertarie e illuministiche nelle campagne poiché, attraverso di esso, si riuscì a colmare il divario tra letteratura alta – erano comunque composizioni letterarie a tutti gli effetti – e le forme basse di intrattenimento musicale che nei secoli erano sopravvissute nel contesto antropologico tradizionale delle società contadine. Saremmo di fronte, dunque, a quella particolare tipologia di trasmissione dell'entusiasmo politico e universale che già Lux mise in risalto nel suo lavoro del 1784, in quanto «le chant a le grand avantage d'évoquer l'engagement *subjectif* et de mener à des formes d'*action collectives*⁵²⁰». La semplicità linguistica con cui venivano comunicati i dettami della *Volksouveränität* fu l'elemento portante delle argomentazioni dei *Jakobiner* inviati nei borghi del regno: le verità eterne di democrazia e libertà si vestivano adesso di un nuovo *habitus*, non più elitario e filosofeggiante, bensì proveniente da una lingua "dal basso", semplice nell'esposizione e poco elaborata a livello comunicativo. Anche i numerosi volantini di propaganda che venivano distribuiti nei villaggi della regione – uno dei primi fu quello redatto dal Cotta, *Wie gut es die Leute am Rhein und der Mosel jetzt haben können*, e poi rielaborato in un importante discorso pubblico⁵²¹ – erano redatti tenendo in considerazione soprattutto il destinatario a cui erano rivolti: «les révolutionnaires s'intéressent à leur public, ce qui est un fait nouveau. Ce qui les oriente, ce sont les besoins et la conscience de ceux à qui ils s'adressent. [...] Ils pensent, eux, que les changements politiques et sociaux doivent précéder

⁵¹⁷ Franz Falciola a Friedrich Dumont, Magonza, 27 novembre 1792, in F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, cit., pp. 122-123.

⁵¹⁸ Ivi, p. 123.

⁵¹⁹ In particolare, cfr. H.W. Engels, *Gedichte und Lieder deutscher Jakobiner*, in W. Grab (a cura di), *Deutsche revolutionäre Demokraten*, cit., e H. Segeberg, *Literatur als Mittel der Politik im deutschen Jakobinismus*, in B. Lutz (a cura di), *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften*, 3, Stuttgart, Metzler, 1974, pp. 509-568.

⁵²⁰ M. Gilli, *Pensée et pratique révolutionnaires. À la fin du XVIIIe siècle en Allemagne*, cit., p. 21.

⁵²¹ Cfr. F. Cotta, *De la constitution française. Pour l'instruction des citoyens et habitants de l'archevêché de Mayence et des évêchés de Worms et de Spire (fin 1792)*, in J. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 180-183 e C. Träger, *op. cit.*, pp. 300-305.

les autres⁵²²». Adam Lux ebbe quindi a disposizione un vasto arsenale retorico di cui poté servirsi con facilità, tenuto anche conto dello specifico contesto contadino e idilliaco da cui proveniva, abituato a una vita fatta di attività agresti – «marchant derrière sa charrue⁵²³» – e di semplici gesti quotidiani.

Grazie all'attività nelle campagne, l'autore dell'*Enthusiasmus* riuscì così a integrare i due grandi aspetti del Rousseau nel migliore dei modi possibili, vale a dire la filosofia politica del *Contrat social* e le teorie pedagogiche di virtù e semplicità espresse nell'*Émile*, nella convinzione che solamente a partire da un ambiente autentico e informale come quello del villaggio di campagna si sarebbe potuta operare per gradi una diffusione su più larga scala dell'entusiasmo universale necessario all'adempimento dell'agognata *volonté générale*. A questo riguardo, non possiamo che sottoscrivere ciò che Friedrich Hirth ha fatto notare nel suo breve articolo sul Lux, conferendo alla visione politica del magontino un afflato universalista, quasi internazionalista, che, vedremo fra poco, si sarebbe esplicitato al meglio nel famoso discorso – pubblicato anonimo, ma che gli storici hanno attribuito al Lux – sull'unificazione della Repubblica di Magonza alla Repubblica francese, *Über die Vereinigung mit Frankreich. März 1793*:

Für die psychologische Durchdringung des Wesens von Lux können diese kleinen Züge charakteristisch erscheinen. Er wollte überzeugt sein, daß die französische Revolution die von Rousseau gepredigten Ideale erfüllen werde; er wünschte, daß diese Revolution nicht nur Mainz, sondern auch alle europäischen Völker befreien möge⁵²⁴.

Inoltre, aggiungiamo noi, nella passione profusa da Lux è da scovare una intima componente religiosa che non può essere trascurata. Il concitato impegno politico da lui dimostrato, infatti, cela in sé un qualcosa di febbricitante, di essenzialmente “entusiasta” nell’accezione oriunda che abbiamo conferito al termine nel corso del nostro discorso: nell’entusiasmo politico di Lux – lo vedremo nell’analisi delle sue arringhe parigine – permangono quegli elementi religiosi ed ecumenici che, nella storia, si sono spesso riscontrati nei movimenti cristiani eterodossi europei ed eretici e che, a nostro avviso, sulla lunga distanza, si sarebbero insinuati nella mente dei più fervidi rivoluzionari dell’epoca moderna, a prescindere dalla loro credenza religiosa. Appare così evidente la diretta, anche se implicita, corrispondenza semantica che lega l’entusiasmo religioso all’entusiasmo politico dell’età pre-moderna. Scrive giustamente Wolfgang Eßbach (forse l’unico studioso ad aver analizzato nel profondo questo legame): «es ist diese Unterscheidung, die das

⁵²² M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, cit., p. 20.

⁵²³ L. Bamberger, *op. cit.*, p. 112.

⁵²⁴ F. Hirth, *op. cit.*, p. 496.

Deutungsmuster Enthusiasmus für die europäische Revolutionsdynamik evident macht. Religiöse Intensität gibt es nicht nur als Fanatismus der Konfessionskriege, sondern auch als Revolutionen entzündenden Enthusiasmus⁵²⁵». È una momentanea precisazione che costituirà le colonne portanti delle nostre conclusioni.

Lo spiccato idealismo luxiano raggiunse il più alto livello di contraddizione storica nella Parigi del Terrore robespierrista. Tuttavia, già nei primi mesi dell'esperienza giacobino-repubblicana di Magonza del 1792 la spinta universalista di Lux (e di molti altri rivoluzionari) si scontrò con la difficile e precaria situazione geopolitica della regione, rimettendo in discussione l'efficacia del pragmatismo che aveva contraddistinto i primi, flebili successi di Kostheim. Se, infatti, in un primo momento, un cauto ottimismo si insinuò negli spiriti dei *Jakobiner*, speranzosi, grazie alle forze d'invasione francesi, di poter vedere realizzata una rivoluzione politica e sociale che per decenni era data per impossibile in un paese arretrato culturalmente come la Germania, la ferma opposizione che la borghesia cittadina iniziò ad esercitare nei confronti della nuova amministrazione (con Dorsch presidente e Forster come suo vice) smorzò i toni entusiastici del club. Erano motivazioni che risalivano, abbiamo visto nel citare il *Knotenaufstand*, a dei pregiudizi di lunga data, a un'insofferenza culturale vicina a un certo tipo di xenofobia antifrancesa. I membri della nuova classe dirigente di Magonza, perlopiù intellettuali, dovettero infatti «misurarsi con la disperante difficoltà di far capire la nuova versione dell'illuminismo a strati borghesi e popolari nient'affatto preparati ad accoglierla, anzi per mille motivi storici e ideologici perfino restii a sentirne parlare⁵²⁶». Quando, ad esempio, il generale Custine convocò le corporazioni artigiane e mercantili della città per chiedere loro il giuramento civico alla costituzione francese, su 97 membri solo 13 accettarono la nuova politica francese. I rimanenti 80 pretendevano, al contrario:

Une Constitution monarchique unie à l'Empire allemand mais limitée par des Etats dont les membres seraient choisis dans la bourgeoisie. Le *Handelsstand* insistait, en particulier, sur les cinq points suivants: il réclamait une assemblée de représentants pris uniquement dans la bourgeoisie, parmi les notables du pays, et qui partagerait avec le prince la souveraineté du pouvoir. Les étrangers n'auraient ni charge, ni bénéfice, et les places les plus importantes ne seraient données que par le choix de la nation. L'Assemblée de représentants serait élue tous les deux ans. Les impôts seraient exactement répartis et les privilèges de la noblesse et du clergé abolis pour

⁵²⁵ W. Eßbach, *Der Enthusiasmus und seine Stabilisierung in Kunstreligion und Nationalreligion*, 34. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena: *Unsichere Zeiten*. Vortrag im Plenum 8 der Sektionen Politische Soziologie und Religionssoziologie: *Religion als Sicherheitsrisiko?* 9.10.2008. Vortragsfassung.

⁵²⁶ N. Merker, *op. cit.*, p. 14.

toujours. Les Français s'engageraient à faire reconnaître la nouvelle Constitution de Mayence par l'Empereur et par l'Empire⁵²⁷.

C'è da dire, tuttavia, che le imposizioni economiche dettate da Custine sin dalle prime settimane successive il suo arrivo in città, non agevolarono l'azione dei giacobini, a torto considerati dalla cittadinanza i diretti responsabili di queste ristrettezze. Scrive il Blanning a questo proposito:

Although the Clubists confused the peasantry's social disaffection with political radicalism, the failure of their efforts was largely the responsibility of the French military authorities. Immediately after his arrival in Mainz Custine announced that for want of other instructions he would continue to raise the old taxes and dues, including of course the tithes and *corvées*. This bitter disappointment for the peasants was followed swiftly by a positive deterioration in their position. Perhaps inevitably, the foragers of the French army were more concerned with collecting as much food as quick as possible than with retaining the goodwill of the local population. The peasants watched with horror as their grain, wine and cattle were removed to Mainz, usually in return for virtually worthless paper *assignats*, often in return for nothing. Their suffering increased when they and their draught animals were conscripted by the French for work on the city's fortifications⁵²⁸.

La situazione precipitò tra il mese di dicembre e il febbraio dell'anno successivo. Nello specifico, furono due i fatti attraverso i quali fu possibile registrare in via definitiva il fallimento della politica popolare giacobina nei territori di Magonza: la legge del 17 dicembre 1792 voluta dalla Convenzione francese che prevedeva l'obbligo per i popoli conquistati di prestare il giuramento civico ai principi della rivoluzione repubblicana e la campagna elettorale per la formazione del nuovo parlamento renano. In entrambe le occasioni, infatti, la popolazione si dimostrò totalmente passiva agli inviti dei rivoluzionari di abbracciare la causa francese. Persino nelle campagne, contrariamente a quanto avvenuto i primi giorni dell'occupazione, si assistette a una precipitosa deriva conservatrice da parte dei contadini. Anche per Lux, al quale venne rinnovato l'incarico di diffondere il verbo rivoluzionario nelle campagne di Speyer, si trattò di una cocente delusione. Molteplici sono le motivazioni avanzate dagli storici riguardo questo passo indietro. Un punto in comune è da riscontrarsi nella campagna di riconquista dei Prussiani avvenuta negli ultimi giorni dell'anno. Dopo che l'esercito si impadronì di Francoforte, la popolazione della sponda destra del Reno, aizzata dal clero filo-imperiale e dai commercianti, decise di prepararsi ad accogliere con favore i nuovi conquistatori. Si trattò di una prova evidente del fatto che le masse, più che dagli alti ideali professati dai rivoluzionari, furono impressionati in maggior misura dai mezzi con i quali essi vennero trasmessi; evidentemente, il ritorno di antiche paure risvegliate dai sermoni dei preti e dei principi locali contro i francesi contribuì a

⁵²⁷ F.G. Dreyfus, *op. cit.*, p. 557.

⁵²⁸ T.C.W. Blanning, *op. cit.*, p. 299.

questa regressione. In una missiva inviata al governo da parte della Corporazione dei mercanti, leggiamo:

Nous tenons à exprimer notre crainte d'avoir à prêter le serment civique de liberté et d'égalité qui, au cas où, comme cela est à redouter, Mayence viendrait à être assiégée, ne saurait qu'irriter contre nous les armées allemandes et avoir pour nous les plus graves conséquences. Quel serait notre sort si, en raison de la fortune changeante des armes, Mayence était reconquise par les armées allemandes⁵²⁹?

Fu una situazione che venne largamente analizzata dai membri della società giacobina. Se Cotta, l'allora presidente del club, il 30 dicembre pronunciò un discorso volto a discolpare la popolazione di questa apatia, riconducendo, appunto, tale condotta alle antiche credenze irrazionali e apocalittiche evocate dai preti di campagna⁵³⁰, in generale, questa riluttanza venne recepita dai *Jakobiner* con disillusione e rabbia⁵³¹. Una lunga lettera da noi rinvenuta negli archivi di Magonza ci dimostra la dura reazione che ebbe l'amico di Lux Johann Aloys Becker davanti a queste critiche circostanze. È un documento prezioso, sismografo di un periodo di forti tensioni tra il club popolare-intellettuale di Magonza e l'effettiva popolazione cittadina e rurale:

Aber die armen Tröpfe von Mainz wissen nicht, was für ein Zustand ihnen bevorstehet, sie schimpfen auf alles Gegenwärtige u[nd] erwartten sehnlichst die Preußen, uneingedenk daß alsdann ihre Laage fürchterlich werden kann. Dieße unnennbare Dumköpfe glaubten nur an eine Belagerung, wenn sie sich frey erklärten, izt glauben sie, wie ich schon einmahl gesagt, nicht anders als daß die Franzosen abziehen würden, sobald nur Preußen auf unserer Seite ankämen. [...] Da waren nun die Mainzer, die zeither gewohnt waren zu allen ihren öffentlichen Handlungen durch Androhung der Turm- oder Geldstrafe gezwungen zu werden, die Leute nicht, die bey freyer Wahl einen Entschluß fassen konnten. Blind gegen alle Vernunftgründe, blöd gegen ihren eignen ihnen so deutlich vor Augen liegenden Vortheil sahen sie nichts als ihre Vorurtheile, hörten auf nichts als ihre kindische Furcht vor den Preußen u[nd] erklärten sich für gar nichts⁵³².

La lettera venne scritta in un momento cruciale per la storia magontina in quanto già da qualche settimana era in corso nelle campagne una vasta propaganda elettorale per nominare i futuri rappresentanti della nuova convenzione reno-germanica che, infine, si sarebbe riunita il 17

⁵²⁹ Traduzione francese di una lettera contenuta in K.G. Bockenheimer, *Die Mainzer Klubisten der Jahre 1792 und 1793*, Mainz, Kupferberg, 1896, pp. 342-345. Cfr. nota 11 in M. Tremousa, *Postface*, in S. Zweig, *Adam Lux*, a cura di M. Tremousa, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 1993, p. 78.

⁵³⁰ Cfr. M. Gilli, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 23. Anche Caroline Böhmer è di questa opinione. In una lettera del 27 ottobre 1792 scrive: «der Mittelstand wünscht freilich das Joch abzuschütteln. [...] Wie weit hat er noch bis zu dem Grad von Kentniß und Selbstgefühl des geringsten sansculotte draußen im Lager», cfr. C. Schlegel-Schelling, *Briefe an Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, Mainz 23. Oct. 1792*, in C. Schlegel-Schelling, *op. cit.*, pp. 189-190.

⁵³¹ Il Dreyfus riporta un cospicuo *corpus* di reazioni critiche. Cfr. F.G. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 554-555. Molto colorita e significativa appare la rabbiosa esternazione del Reubell contro il popolo: «vous n'êtes que des esclaves [...]. On devrait vous mettre une pierre au cou et vous jeter dans le Rhin pour vous envoyer au plus vite au-devant des Prussiens, vos saveurs».

⁵³² Johann Aloys Becker a Johann Dumont, Magonza, 30 gennaio 1793, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/417.

marzo 1793. Come sappiamo, l'astensione (eccezione fatta per alcuni piccoli borghi come Falkenstein e Wöllstein, nei quali i commissari deputati alla raccolta dei suffragi furono il Falciola e Meuth, amici di Lux) raggiunse livelli altissimi⁵³³, provocando una forte atmosfera di malumore tra i rappresentanti, stupiti di questa deriva aristocratica della popolazione:

Dem Ansehen nach sollte man nicht viel gutes erwarten; fünf Sechstel der Bürger entschieden aristocratisch u[nd] in der lächerlichen, aber für sie festen u[nd] überzeugenden Meinung, daß in 4 Wochen keine Franzosen mehr in Mainz wären (denn sie glauben fest, daß sobald die Combinirten Mainz angriffen – u[nd] können daher dieser ihre Ankunft nicht schnell genug herbeywünschen –, würden die Franzosen abziehen), lassen vermuthen, wie ihr Eifer für die Wahlen u[nd] das Resultat derselben seyn wird⁵³⁴.

Ora, per quanto avverso a questa resistenza dei cittadini di Magonza e alla retorica aristocratica dei preti, il Becker conclude il suo discorso con un inaspettato attacco al club giacobino della città. Le parole che seguono condividono una linea di pensiero che, nel corso degli ultimi due mesi, si era affermata con sempre più prepotenza nell'opinione pubblica, vale a dire la convinzione che i *Jakobiner*, soprattutto quelli provenienti dai territori esterni al regno, non avessero compreso la complessità di un contesto cittadino, quello borghese e mercantile, che credevano poter risolvere con veementi sermoni ed atti coercitivi di propaganda filo-francese:

Von unserm Klub, der igt im Schauspielhauß seine Sitzungen hat, ist es schwehr euch einen richtigen Begriff zu geben, ungeachtet der ungeheuern Volksmenge, die als Zuschauer kommen, ist sein Einfluß aufs Volk noch wenig sichtbahr; ein Hauptfehler liegt in seiner innern Organisation, die noch nicht so vollkommen ist als sie seyn könnte. Die Mainzer sehen es als ein Spektakel an, das sie in Ermangelung eines andern genießen. Die für sie ungewohnte Sprache u[nd] die Meisterstücke von Reden, die Hoffmann, Forster, Metternich u[nd] mehrere andere darinn halten, imponiren zwar auf sie, aber ohne bleibenden Eindruck. Fürchterliche Debatten hatten wir schon mehrere gehabt⁵³⁵.

Oltre all'ormai conclamata distanza tra *establishment* e popolazione, questa osservazione mette così in risalto un'ulteriore spaccatura ideologica che caratterizzò e avrebbe caratterizzato, prima, la *Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit* e, a partire da marzo 1793, il *Rheinisch-Deutschen*

⁵³³ Inutile citare qui i numerosi studi sull'argomento. Rimandiamo dunque alla classica storia di Magonza di Franz Dumont: F. Dumont, *Mayence. Das französische Mainz (1792/98 – 1814)*, cit. Nella sua scelta di lettere, Dumont ci presenta inoltre la curiosa testimonianza del cameriere Münzenberger che, nella missiva indirizzata al suo padrone, esprime le sue perplessità riguardo al giuramento verso la costituzione francese e alle elezioni del parlamento. In essa leggiamo con interesse come la «passivem Widerstand» verso queste misure politiche fosse, come abbiamo detto, fomentata dal clero e dalla borghesia mercantile. Cfr. F. Dumont, *Briefe aus der Mainzer Republik*, cit., pp. 334-336.

⁵³⁴ Johann Aloys Becker a Johann Dumont, Magonza, 30 gennaio 1793, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/417.

⁵³⁵ *Ibid.*

Nationalkonvent. Sin dalle prime sedute del club⁵³⁶, infatti, vennero a formarsi, quasi spontaneamente, due partiti: il primo, riunitosi intorno al futuro presidente del parlamento renano, il professore Hofmann, che contava tra i suoi membri magontini di lunga data, nati e cresciuti nella città ma che tuttavia non avevano ricevuto da Custine alcun incarico governativo – tra questi era presente anche Adam Lux; l'altro, diretto da Dorsch, Forster, Wedekind e Böhmer che, al contrario, godeva dell'incondizionato appoggio dei conquistatori francesi da cui ricevette importanti mansioni dirigenziali. Gli autoctoni rimproveravano la fazione più “esterofila” di essere ciecamente succube della delegazione francese e, in occasione dei giuramenti alla costituzione imposti dal governo di Parigi alle terre conquistate, di aver trasformato la nobile causa dell'emancipazione in una costrizione che niente aveva di libertario e democratico:

Wahlen wurden ausgeschrieben, doch musste man noch vor der Stimmabgabe auf Freiheit und Gleichheit schwören, sich also im Voraus politisch festlegen. Auch nach Mainz kamen Pariser Kommissare, um hier Eidleistung und Wahlen durchzuführen. Damit war das anfangs so liberale Konzept der Befreiung zugunsten eines repressiven Kurses aufgegeben worden, auch wenn das Ziel, die Einführung von Freiheit und Gleichheit, bestehen blieb⁵³⁷.

Questa amara contraddizione tra ideale e contingenza portò Lux a maturare in sé la convinzione che solo mostrando ai cittadini una tendenza misurata e conciliatrice si sarebbe potuto risolvere l'*impasse* prima sociale e poi politica in cui Magonza versava. La guerra tra fazioni era inutile e rischiava di allargare ancora di più il solco tra governo e popolo. Come si legge nella lettera del Becker, il *Jakobiner* dissidente si gettò dunque nella stesura di un volantino – pubblicato anonimo – che mirava a convincere l'ala dirigenziale più radicale del club ad adottare nuovi e concilianti mezzi propagandistici. È un punto importante nel *cursus honorum* di Lux, in quanto decreta una svolta, diremo, moderata della visione politica del giovane rivoluzionario e che sarebbe stata decisiva nelle successive vicende parigine. Tale tendenza, infatti, avrebbe determinato l'avvicinamento di Lux al partito girondino e il definitivo distacco dal gruppo della Montagna, naturale espressione della fase giacobina del 1793. Per puro valore biografico ed archivistico, vale la pena riportare l'intero paragrafo:

Von Lux liegt ein Brief hierbey. Da er schon alt ist, so wird nicht alles, was ihn betrifft, darinn stehen. Er wohnt seit 5 Wochen hier, seine Frau ist in Rüdesheim; in sein Hauß nach Kostheim wird er schwerlich mehr einziehen können, da

⁵³⁶ Per un dettagliato resoconto delle riunioni del club e del parlamento renano, cfr. F.X. Remling, *Die Rheinpfalz in der Revolutionszeit von 1792 bis 1798, ein urkundlicher Beitrag zur vaterländischen Geschichte*, Speyer, Kleeberger, 2 voll., 1867; K.G. Bockenheimer, *Zwei Sitzungen der Mainzer Clubisten vom 10. Und 11. Januar 1793*, Mainz, Zabern, 1868 e Id., *Die Mainzer Klubisten der Jahre 1792 und 1793*, cit.

⁵³⁷ F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, cit., pp. 125-126.

Kostheim von hier aus, wenn die Feinde Cassel angreifen, zusammen geschossen wird. Er konnte mit Lebensgefahr nicht länger in Kostheim bleiben, da die Einwohner, was sie vom Kriege zu leiden haben, igt ihm Schuld geben, weil er sie zur Erklärung für die gute Sache brachte; seine häußliche Laage ist also ganz zerüttet, aber mitten unter dem Undanke u[nd] den Vorwürfen verächtlicher u[nd] schlechter Menschen u[nd] dem niedrigen Betragen eurer Familie geht er den festen Gang eines großen Mannes nach dem einmahl festgesetzten Ziel. Er schrieb hier eine Abhandlung u[nd] ein fliegendes Blatt über die bevorstehenden Wahlen, welche gegen ihren Zweck auf das Volk zu würken gehalten, Meisterstücke sind. Er hat die vorzügliche Achtung aller, die ihn kennen, u[nd] steht in der engsten Verbindung mit unsern besten Köpfen u[nd] thätigsten Männern. Er kann hier sehr in die Höhe kommen u[nd] einen weiten Wirkungs Kreiß erhalten, was für das beeste von Mainz sehr zu wünschen ist. Er ist auf jeden Fall entschlossen unsere Stadt persöhnlich mit vertheidigen zu helfen, indem wir, wie er sagt, nicht mit größern Ehren aus der Welt kommen können. In beyliegendem Brief hat er auch seine Gründe angegeben, warum er euch räth nicht gleich zurückzukommen; ich kann sie nicht mißbilligen, bin aber nicht in allem einstimmig u[nd] überlasse sie daher eurer eignen Prüfung⁵³⁸.

Il volantino, che, come si legge, venne scritto in situazioni materiali precarie, portava il titolo *Bei bevorstehender Wahl ein mainzer Bürger an seine Mitbürger*. Brevemente, in esso l'autore prendeva le decise distanze da tutti quei «übertriebene demokratische Schreier» che consideravano il passato governo arcivescovile come un *a priori* malevolo. L'implicito riferimento ai *Jakobiner* più radicali della *Gesellschaft* era evidente. Secondo Lux, infatti, non bisognava imporre un nuovo tipo di governo con la forza, attraverso, cioè, degli editti rivoluzionanti da intendere come brusca rottura con la tradizione secolare a cui la popolazione apparteneva (un altro riferimento, questa volta alle leggi del 17 dicembre): data l'arretratezza culturale e mentale di quella, sarebbe stato – come abbiamo dimostrato ampiamente – uno sforzo vano e frustrante. Bisognava far credere loro che la Rivoluzione era un processo naturale e spontaneo in continuità con la storia liberale e religiosa della città, «um dieser Schwäche zu schmeicheln – skriverà Lux ricordando quel periodo – stellte ich ihm [al cittadino di Magonza] die Freiheit als ein heiliges Eigentum seiner Urväter vor, dessen er sich nur wieder bemeistern müsse⁵³⁹».

Dopo la proclamazione di indipendenza dall'Impero avvenuta il 18 marzo 1793 e l'ufficiale istituzione della Repubblica magontina, si ritenette dunque necessario capire, secondo questi termini, in che modo il nuovo stato si sarebbe dovuto inserire nel complicato scacchiere politico europeo. Così come molti dei suoi colleghi, anche secondo Lux (eletto deputato del parlamento nella circoscrizione di Volxheim anche se, come abbiamo accennato, con un numero scarsissimo di voti data l'ampia astensione), per portare avanti questa politica di conciliazione e

⁵³⁸ Johann Aloys Becker a Johann Dumont, Magonza, 30 gennaio 1793, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/417.

⁵³⁹ Citazione riportata in F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, cit., p. 127.

di continuità storica della città, era auspicabile l'unificazione della Repubblica magontina con quella francese: proprio perché gli antichi sovrani della città (l'arcivescovo e l'imperatore), a causa della guerra, non potevano più garantire quel regime libertario e di libero mercato che aveva contraddistinto la regione negli ultimi decenni, era necessario, per la popolazione, riunirsi a un popolo che adesso rappresentava il campione per eccellenza delle libertà individuali ed economiche a cui aspirare: la Francia repubblicana. Questi erano, a grandi linee, le motivazioni "popolari" avanzate dai fautori della mozione. Non ritenendo possibile applicare alla neonata repubblica il modello rivoluzionario dell'autarchia nazionale, Adam Lux dedicò tutto se stesso alla causa della riunificazione. Era un dibattito che infuocava da molti mesi l'opinione pubblica e che, gradualmente, stava sempre più pendendo a favore dei sostenitori di questa soluzione. Se già Georg Forster, nel corso dei suoi viaggi, aveva maturato l'idea, molto all'avanguardia per l'epoca, dei "confini naturali delle nazioni" e ribadita nel discorso *Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken* del 15 novembre 1792, adesso, con l'appoggio della maggioranza dei deputati, le sue teorie poterono finalmente realizzarsi⁵⁴⁰. Tra gli intellettuali magontini, l'opinione che solo l'unione con la Francia sarebbe stata l'unico mezzo di aggregazione possibile era oramai un dato di fatto. Scrive Gilli:

En 1792-93, Forster, conscient de l'immatûrit  politique des Mayençais et pensant qu'il faut d'abord donner la libert  pour que le peuple devienne m r pour la libert , n'a pour solution que l'annexion à la France. [...] C'est l'immat rit  des conditions allemandes qui a empêché une révolution de se produire. Cela a été un handicap pour le jacobinisme allemand. Forster n'en conclut pas à la résignation ou à la passivité, mais espère des changements grâce à l'aide des Français et l'annexion à la République française. [...] Pour les révolutionnaires allemands, seul le passage   une soci t  démocratique pouvait permettre   la Nation allemande de se réaliser et l'annexion   la France n'était qu'un moyen de changer de soci t ⁵⁴¹.

Secondo quanto riportato dai suoi biograf, fu proprio Lux ad entusiasmare l'assemblea riguardo la necessit  e la concretezza di tale possibilit , grazie a un celebre discorso pronunciato la mattina del 21 marzo e conservato oggi nel faldone W 293 degli Archives Nationales francesi: *Über die Vereinigung mit Frankreich*. Se a livello territoriale i *Jakobiner* avevano fallito ad allearsi con il popolo a causa dell'immaturit  di questo – «so glaube ich, da  diese Reife durch künstliche Mittel eben so wenig und eben so m hsam erreicht werden kann⁵⁴²» – adesso era urgente prendere una decisione concreta. Si tratta del primo discorso politico di Lux e dimostra ancora

⁵⁴⁰   possibile leggere integralmente il discorso, tradotto in francese con il titolo *Sur les rapports des Mayençais avec les Français*, in J. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 177-179.

⁵⁴¹ M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand   la fin du dix-huitième siècle*, cit., pp. 13-15.

⁵⁴² Il discorso   riportato in F. Hirth, *op. cit.*, pp. 496-499.

una volta la solida preparazione del suo autore. Il tono pacato e ponderato dell'esposizione si accorda con il portamento conciliatore dell'oratore. La *captatio benevolentiae* si rivela, in questo senso, carica di significato poiché espone sin da subito l'importanza del dialogo e dell'accordo tra le fazioni, necessari a salvare la Repubblica dai nemici della libertà:

Ich zweifle nicht, daß eine gewisse Klasse von Leuten, von Menschen, die entweder übel gesinnt, oder was nicht viel besser, ganz gleichgültig über den Erfolg des Krieges für die Freiheit der Völker ist, bei Anhörung unserer Debatten über diesen Gegenstand hämisch lächeln und sagen: „das Kriegsglück entscheide über das Los unseres Landes, unsere Debatten aber in geringsten nicht“. Man kann mit Recht behaupten, daß die Verhandlungen unseres Conventes einen reellen und äußerst wichtigen Einfluß in das Schicksal unseres Staates haben, und dies in jedem noch möglichen Falle, den zu zergliedern itzt vielleicht außer der Frage wäre. Überzeugt also von der Wichtigkeit unserer Entscheidungen, habe ich mir alle Mühe gegeben, denjenigen Vorschlag aufzusuchen, welcher für unser Vaterland der nützlichste sei. Ich habe mich möglichst nach den Gründen jener erkundigt, die einer anderen Meinung sind, um dieselbe gegen die meinigen abzuwägen. – Ich habe meine Vernunft und mein Gewissen in der Aufrichtigkeit meines Herzens gefragt; ich habe also all das Meinige gethan, um den besseren Vorschlag zu finden, und – ich rathe kühn zur Vereinigung mit der fränkischen Republik⁵⁴³.

Vediamo che sin dalle prime battute Lux esprime la sua propensione all'annessione di Magonza con la Francia. Eppure, durante il suo discorso, egli non si sbilancia mai con la tipica retorica infuocata che ci si sarebbe potuto aspettare da un oratore in preda al *furor* declamatorio. È una strategia retorica volta chiaramente a convincere per gradi, attraverso rigide e pragmatiche cerniere logiche, i sostenitori delle tesi contrarie. Per mezzo di abili passaggi discorsivi, infatti, Lux riesce ad esporre i vantaggi e gli svantaggi di entrambi i modelli politici da presentare – annessione con la Francia o proclamazione di una repubblica indipendente – facendo trapelare in maniera fortuita ma allo stesso tempo evidente la sua iniziale propensione all'indipendenza dello stato magontino (fatto che, d'altronde, non deve sorprendere, in quanto, come si sa, per il suo maestro Rousseau la forma di stato ideale era proprio la piccola repubblica indipendente di Ginevra): «je kleiner eine republique ist: desto glücklicher kann sie sein⁵⁴⁴». Tuttavia, muovendo argomentazioni avverse alla sua stessa convinzione, Adam Lux si sbilancia verso il versante unificatore. Secondo l'oratore, infatti, la condizione primaria della sopravvivenza di una piccola repubblica sarebbe la capacità del popolo di difenderla in nome degli ideali che la sorreggono:

Wenn wir also hinlängliche Sicherheit unserem Staate gewähren könnten, so würde ich ohne Bedenken vorschlagen, eine eigene republique zu bilden. Die Kraft einer

⁵⁴³ Ivi, pp. 496-497.

⁵⁴⁴ Ivi, p. 497.

Republik besteht aber in dem heftigen Willen der Bürger, ihre Freiheit und Unabhängigkeit zu erhalten, und mit jedem Opfer zu vertheidigen⁵⁴⁵.

Ma poiché il popolo di Magonza si è dimostrato restio a un qualsiasi slancio patriottico e anzi avverso alla maggior parte degli ideali rivoluzionari, risulta obbligata la scelta di annettere la repubblica allo stato francese al fine di assicurarsi un'adeguata difesa contro le forze congiunte di Prussia e Impero. Inoltre, una semplice alleanza con la Repubblica francese avrebbe comportato, oltre a costi esosi in termini militari, l'accrescimento di quel sentimento di subordinazione rispetto a uno stato, di fatto, più potente che da molto tempo affliggeva gli spiriti della popolazione locale:

So muß man gestehen, daß unser Volk zur Freiheit, wenigstens zur Erringung derselben, noch bei weitem nicht reif war. [...] Untersucht man also nach dieser Grundregel den Willen der Bürger unserer Städte sowohl als des Landes: so findet man wohl wenige Spuren des Patriotismus, welcher erforderlich wäre, um aus unserem Lande eine eigene Republique zu bilden. Ja! Wer unter uns ist so unerfahren, so geblendet, daß er nicht einsähe, daß wir schwerlich Kraft genug hätten, um unsern eigenen inneren – viel weniger unsern äußeren Feinden zu widerstehen⁵⁴⁶?

Il discorso fu accolto con grande successo. L'assemblea, entusiasmata dalle dissertazioni di Lux e di Forster, approvò all'unanimità la proposta di unificazione. Il giorno successivo venne eletta una delegazione che sarebbe dovuta recarsi a Parigi per esprimere alla Convenzione il proprio desiderio di annessione. Vennero nominati tre rappresentanti del parlamento, volutamente scelti in base alle loro competenze linguistiche e alle differenti estrazioni sociali: Georg Forster, letterato poliglotta, André Patocki, commerciante alsaziano e Adam Lux, *philosophischer Bauer* che «in seiner Person das Bündnis von Intelligenz und einfachem Volk repräsentierte⁵⁴⁷». Dopo aver redatto il documento da presentare al parlamento francese ed averlo sottoposto alle firme dei parlamentari renani, il 25 marzo Forster, Patocki e Lux partirono da Magonza alla volta di Parigi. Non vi avrebbero più fatto ritorno.

Per concludere questa lunga parte e per meglio inquadrare il nostro discorso nell'orizzonte critico dell'entusiasmo universale luxiano, vorremmo adesso mettere in evidenza un aspetto cruciale da riscontrare nella *Rede* appena analizzata. Oltre agli importanti risvolti politici di cui si fa portatore, infatti, crediamo che in essa sia possibile scorgere, ancora una volta, quell'ideale di universalismo che Lux avrebbe difeso fino alla morte e che costituisce il fulcro

⁵⁴⁵ Ivi, pp. 497-498.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 498.

⁵⁴⁷ F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, cit., p. 132.

filosofico di una teoresi, la sua, che si fa, quasi in maniera metonimica, fondante del pensiero tardo-illuministico europeo. Lux esprime infatti nel suo discorso la speranza che vuole vedere nel processo di internazionale rivoluzionaria un mezzo per l'unificazione di tutti i popoli della terra contro il dispotismo. Leggiamo:

Kann ich zu nichts anders rathen als zur gänzlichen und innigen Vereinigung unserer Lande mit der fränkischen republicque, ich möchte mich also gewisser Maßen schon als ein fränkischer Bürger ansehen und fürchte nicht, dieses schönen Titels unwerth zu sein, denn ich werde gleich meinen Brüdern Vaterland und Freiheit und für beide zu leben und zu sterben wissen. [...] Es ist mir auch die sonderbare, kritische und in dem Laufe der gangen Geschichte einzige Lage bekannt, worin sich itzt Europa durch den großen Kampf der Freiheit gegen den Despotismus befindet, welche selbst die Überspannung der Gesinnungen und Handlungen der Freiheitsbeförderer entschuldigt, – *welche alle freibeitsliebenden Völker zwinget in eine große und mächtige Masse sich zu vereinigen, damit sie der ebenso ausgedehnten Coalition der Despoten widerstehen kann*⁵⁴⁸.

Queste parole si fanno parte integrante di quella progettualità, lo ripetiamo, unificatrice che fino al 1792 aveva caratterizzato il programma politico e, soprattutto, filosofico che la Rivoluzione francese aveva portato in grembo (basti pensare al decreto di naturalizzazione dell'aprile 1790 e alla costituzione del 91). Al contrario del cosmopolitismo d'*ancien régime*, il quale, nelle sue linee guida, prevedeva sì lo scambio intellettuale tra le piccole minorità illuminate dei vari paesi europei ma che, di fatto, stabiliva tra questi delle differenze di sostanza invalicabili, l'universalismo rivoluzionario tardo-illuministico si fece profeta di un'unità europea che, più tardi, il poeta Novalis avrebbe fatto ricondurre, nelle sue radici, alla religione cristiana⁵⁴⁹. L'universalismo rivoluzionario professato da Lux tende così non tanto ad accettare la diversità culturale, bensì a integrarla nel più ampio progetto messianico di riscatto sociale e ontologico dell'umanità. Il cambio di passo della Rivoluzione montagnarda e, soprattutto, gli esiti politici della storia europea ci hanno dimostrato come questo progetto universalista sarebbe presto naufragato sotto la spinta autodeterminante e xenofoba degli stati nazionali. È un punto su cui molti storici delle rivoluzioni dell'età moderna hanno posto l'accento e che noi vogliamo condividere. Nell'introdurre un interessante numero della «Revue de Littérature Comparée», Jean Gillet ha evocato la definizione di *cosmopolitisme humanitaire* che Albert Mathiez utilizzò come base concettuale del suo studio *La Révolution et les Etrangers. Cosmopolitisme et défense nationale* del 1918. Nel volume dello studioso francese, l'espressione – che Gillet interpreta giustamente con il termine *universalismo* – si farebbe portatrice di senso di un processo di rigenerazione umana

⁵⁴⁸ F. Hirth, *op. cit.*, p. 499. Il corsivo è nostro.

⁵⁴⁹ Stiamo ovviamente parlando dell'opera *Die Christenheit oder Europa*, composta nel 1799 ma pubblicata solo nel 1826.

che, nell'Europa di fine Settecento, solo la Rivoluzione avrebbe potuto innescare. Era un sentimento largamente condiviso dai Girondini ma che l'ascesa montagnarda avrebbe presto ridotto a uno spirito nazionale più chiuso ed autosufficiente:

Constituer le pays en nation, c'est l'unifier et en même temps le limiter. On retrouve là le point de départ d'un changement de regard sur l'étranger, et on remarquera que les Girondins, moins unificateurs, étaient en même temps plus spontanément ouverts aux étrangers que les Montagnards. Car si la nation est seule porteuse de l'idéal nouveau, elle se pense par rapport, et largement contre l'étranger. [...] L'universalisme devient le contraire du cosmopolitisme. L'hostilité à l'étranger, qui se fait de plus en plus vive surtout à partir de l'automne de 1792, trouve donc en partie son origine dans cet absolu révolutionnaire⁵⁵⁰.

Del naufragio di questo progetto, Lux avrebbe recato testimonianza qualche settimana dopo il suo arrivo nella capitale francese. Lo vedremo fra poco. Nel più ristretto campo di prova della Repubblica di Magonza, invece, i rivoluzionari lo poterono attestare con il fallimento dei loro sforzi di partecipazione popolare alla causa rivoluzionaria. Come osserva Marita Gilli, questi «Jakobiner ohne Volk⁵⁵¹» andarono incontro a una sorte tragica:

C'est ainsi que le jacobinisme allemand a été confronté à un sort tragique. Quand il a commencé à prendre de l'essor et qu'il a eu l'espoir de réalisation, du moins dans certaines régions de l'Allemagne, la politique française avait changé. La Révolution française a provoqué deux mouvements contradictoires dont la confrontation va modeler l'évolution ultérieure de l'Allemagne, un nationalisme qui se développe contre la France dans la nostalgie de la grandeur du passé et un mouvement démocratique qui sera le creuset des révolutions futures⁵⁵².

L'entusiasmo universale avrebbe presto ceduto il passo al sentimento della *Enttäuschung*, alla delusione nei confronti degli ideali traditi, all'impotenza dell'uomo davanti alla Storia, all'incapacità di decifrare i corsi e ricorsi di una nuova tipologia di politica che stava per affermarsi in tutta Europa: la politica nazionalistica. La *Frühromantik* avrebbe fatto sua questa delusione, costituendo la sintesi dialettica dell'intero apparato illuministico europeo che da Shaftesbury era penetrato con le sue strutture intellettuali e pedagogiche prima in Francia e poi nel resto del continente, se non del mondo. Un punto di arrivo, certo, ma anche l'inizio di una nuova, tragica consapevolezza che aprì le porte all'era moderna.

⁵⁵⁰ J. Gillet, *Introduction*, in «Revue de Littérature Comparée», n. 251, IV, ottobre-dicembre 1989, pp. 446-447.

⁵⁵¹ L'espressione è stata coniata dallo storico Walter Markov.

⁵⁵² M. Gilli, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 39.

ADAM LUX, PARIGI, RIVOLUZIONE

I

Adam Lux a Parigi: idealismo e rivoluzione

Vous connaissez mon enthousiasme pour la Révolution.
Eh bien! J'en ai honte.
Elle est ternie par des scélérats, elle est devenue hideuse.

M.me de Roland, *Lettre à un ami*, 5 septembre 1792

La sera di venerdì 29 marzo 1793, quattro giorni dopo la partenza da Magonza, la delegazione capeggiata dal *commissaire de la Convention nationale à Mayence* Hausmann e composta dall'intellettuale Georg Forster, il commerciante André Potocki e Adam Lux entrò nell'*Hôtel des Patriotes hollandais* in rue des Moulins, negli alloggi che sarebbero stati la loro ultima dimora. Se Georg Forster, infatti, morì nell'indigenza e nella solitudine il 10 gennaio dell'anno successivo afflitto da una grave malattia reumatica, per Lux fu l'inizio di un periodo di passione di duecentoventi giorni che si sarebbe concluso il 4 novembre, sotto la scure della ghigliottina. È importante precisare fin da subito che, dal nostro punto di vista, la dipartita prematura del ventottenne non va intesa semplicemente come un epilogo violento, brusco e improvviso, come, cioè, un caso isolato frutto della critica contingenza politica che caratterizzò la capitale francese a partire dall'estate del 1793. Certo, se osservata nella generale prospettiva storica del periodo, la condanna a morte pronunciata dal Tribunale rivoluzionario rappresentò una delle tante sentenze messe in atto dal governo terrorista di Robespierre (e come potrebbe essere altrimenti se oggi, nel visitare il museo della *Conciergerie* a Parigi, il nome di Lux appare come uno degli infiniti tasselli che ricoprono le pareti del memoriale ivi allestito). Tuttavia, se inserito nell'orizzonte epistemologico della cultura europea di fine Settecento, il "caso Adam Lux" costituisce un importante capitolo per comprendere, restando ai margini della storia ufficiale dei grandi nomi e degli eventi libreschi, certi atteggiamenti di quell'idealismo metastorico che

avrebbe impresso la sua impronta nei movimenti letterari dell'Europa della prima modernità. Vorremmo dunque considerare il soggiorno parigino del giovane magontino come la *mise en abyme* di un lento processo culturale che, partendo dall'entusiasmo "universale" (che, riprendendo la definizione di Wieland, possiamo raggruppare sotto l'etichetta generale di *Enthusiasmus*) suscitato dalle promesse di emancipazione umana e politica che la Rivoluzione francese offrì agli uomini dell'epoca e passando attraverso l'irrazionale *Schwärmerei* causata dalla loro delusione (*Enttäuschung*) davanti al tradimento di questi ideali, sarebbe approdato a una sorta di idealismo pseudo-religioso e a una nuova tipologia di entusiasmo che raggruppa in sé ed evolve le due precedenti definizioni, la *Begeisterung*, categoria che ci fornirà utili elementi per capire meglio l'evoluzione generale della mentalità europea del cosiddetto *tournant des Lumières*. Andando nel particolare, in questo capitolo ripercorreremo l'esperienza parigina di Adam Lux e individueremo gli avvenimenti che costituirono le cerniere responsabili di questi passaggi ontologici. In questo senso, l'evoluzione del sentimento entusiastico nello spirito del giacobino tedesco sarà il metro attraverso il quale registrare tali scarti.

L'avventura parigina di Adam Lux si inaugurò all'insegna del trionfo politico. Sabato 30 marzo, il giorno successivo al loro arrivo, i tre magontini vennero accolti dai parlamentari francesi della Convenzione «au milieu des plus vifs applaudissements⁵⁵³» e addirittura, riporta Chuquet nella sua biografia, prima di entrare in aula, essi ricevettero «la visite des dames de la Halle, des poissardes, qui les avaient embrassés et leur avaient souhaité la bienvenue⁵⁵⁴». Come si legge negli *Archives Parlementaires* (un documento di assoluto valore in cui è riportata la totalità delle sedute della Convenzione di Parigi durante gli anni della Rivoluzione), i tre «députés des peuples libres de la Germanie⁵⁵⁵» presentarono il loro progetto di riunificazione in un'atmosfera di trepidante partecipazione da parte dei deputati. C'è da dire che la possibilità della riunificazione della Repubblica di Magonza con la Francia era una notizia che già da qualche tempo era nell'aria. Le incoraggianti notizie provenienti dalla Renania che il rappresentante Haussmann aveva riportato al parlamento il 12 marzo precedente, infatti, furono accolte con ampia approvazione. Durante quella seduta, venne presentata una lettera di ringraziamento della municipalità di Magonza la quale si dichiarava profondamente grata per la possibilità offerta dal

⁵⁵³ *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Paris, Libraire Paul Dupont, 1905, t. LXVII, p. 644.

⁵⁵⁴ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., pp. 14-15.

⁵⁵⁵ *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, t. LX, p. 714.

generale Custine di aver liberato la regione dalle catene del feudalesimo e di aver dato modo ai cittadini di poter eleggere liberamente i rappresentanti della nuova repubblica democratica:

Mayence doit à la généreuse, à la noble nation française, l'événement heureux de pouvoir insérer dans ses annales l'époque importante où l'esclave opprimé a brisé ses pesantes chaînes; où un peuple fortement courbé sous le despotisme, a reconquis ses droits naturels, et où l'homme libre a repris, dans tout son éclat, sa dignité primitive, et sa place parmi ses frères libres. Mais vos soins infatigables, citoyens législateurs, n'ont pas peu contribué à achever notre bonheur actuel; recevez-en d'abord nos remerciements les plus vifs, et permettez-nous ensuite de témoigner, avec le sentiment le plus profond, notre respect envers une nation qui n'est pas contente d'être seule heureuse, mais se donne les soins les plus assidus pour faire pareillement le bonheur des peuples si différents d'elle par leur langage et par leurs mœurs⁵⁵⁶.

La lettera, firmata dal sindaco Macké e da altri membri della municipalità (tra cui Potocki), instaurava così la diretta comunanza di intenti “internazionalisti” tra la Francia e il nuovo stato repubblicano, facendo chiaramente presagire, per i vari motivi da noi presentati nelle pagine precedenti, la predilezione riunificatrice dei renani rispetto all'indipendenza politica. Inoltre, aggiungiamo, è cosa nota che prima della dichiarazione di guerra del 20 aprile 1792, il flusso dei tedeschi nella capitale francese era stato molto intenso e la loro diretta partecipazione agli eventi della prima fase della Rivoluzione contribuì al consolidamento di una colonia tedesca che, negli anni, guadagnò grande prestigio agli occhi dei rivoluzionari francesi, tanto che alcuni dei suoi membri, il 25 agosto 1792, vennero persino insigniti della cittadinanza onoraria⁵⁵⁷. Per questi diversi motivi, dunque, l'arrivo di Forster e Lux destò una commozione generale dovuta, con ogni probabilità, al ricordo di un'epoca felice in cui le faide di fazione non avevano ancora esacerbato il clima della *République*⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 105.

⁵⁵⁷ «Considérant que, si cinq ans de domicile en France, suffisent pour obtenir à un étranger le titre de citoyen François, ce titre est bien plus justement dû à ceux qui, quelque soit le sol qu'ils habitent, ont consacré leurs bras & leurs veilles à défendre la cause des peuples contre le despotisme des rois, à bannir les préjugés de la terre, & à reculer les bornes des connoissances humaines. [...] Considérant enfin qu'au moment où une convention nationale va fixer les destinées de la France & préparer peut-être celle du genre humain, il appartient à un peuple généreux & libre, d'appeler toutes les lumières & de déférer le droit de concourir à ce grand acte de raison, à des hommes qui par leurs sentimens, leurs écrits & leur courage s'en sont montrés si éminemment dignes. [...] Déclare déférer le titre de citoyen François à [...] Anacharsis Cloots [Jean-Baptiste de Gnadenthal, baron de Cloots, 1755-1794], à Joachim-Henry Campe [Joachim Heinrich Campe, 1746-1818], à N. Pestalozzi [Johann Heinrich Pestalozzi, 1746-1827], à H. Klopstock [Friedrich Gottlieb Klopstock, 1724 - 1803]», cfr. *Loi qui confère le titre de Citoyen François à plusieurs Étrangers*, in *Collection générale des loix, proclamations, instructions, et autres actes du pouvoir exécutif*, t. 10, Paris, 1792.

⁵⁵⁸ «La période 1789-1792 fut le temps des voyageurs. Nombreux jusqu'au début de la guerre, ils font en France des séjours en général de courte durée, de quelques jours à deux mois au plus. La plupart n'ont vu la Révolution qu'à travers Paris, qui les attire et les fascine par le fourmillement de sa population et sa vie culturelle intense. À côté d'impressions de type journalistique, on trouve chez eux le récit de nombreux contacts personnels et de séances de l'Assemblée et des clubs. [...] Ils ont en général conscience de l'importance de la coupure historique, de la portée universelle de la Révolution et de son caractère irréversible. Outre les voyageurs de passage, il y eut à Paris une importante colonie permanente d'Allemands, qu'Oelsner estimera en 1796 à près de quatre mille

La mozione di riunificazione presentata da Forster (non si hanno notizie di eventuali interventi di Lux e Potocki) venne introdotta da un discorso dello stesso Haussmann che, se messo a confronto con la reale storia dell'occupazione francese di Magonza di quei mesi, suona piuttosto falso e pieno di retorica propagandistica. Sulla base dei dati storici da noi esposti, sappiamo infatti che, nel celebrare la buona condotta dell'armata francese, «bien située [...], bien vêtue, bien chauffée⁵⁵⁹» e la pacifica applicazione dei decreti sul giuramento civile del dicembre 1792, Haussmann mentì spudoratamente. Eppure, gli argomenti e il tono dell'orazione – anch'essa riprodotta negli *Archives parlementaires* – rendono bene l'idea delle modalità con le quali significava fare politica agli albori del sistema parlamentare moderno. Era necessario riscaldare e rassicurare gli spiriti sulla buona riuscita della Rivoluzione, sulla ferma volontà patriottica che le forze militari impegnate all'estero dimostravano nel difendere la patria. Si trattava, insomma, di una retorica che, sì, ampliava lo scarto tra un mondo reale e il racconto fittizio di quel mondo, ma che era indispensabile al mantenimento di una coesione nazionale sempre più minacciata dalle forze estere filo-monarchiche: lo scopo era, insomma, quello di *entusiasmare*. E, in effetti, le sue parole esaltarono gli animi dei deputati che, nell'approvazione generale⁵⁶⁰, passarono compiaciuti la parola a Forster.

Prima di esporre la lettera firmata dai deputati di Magonza, il vice-presidente della *Convention nationale Rhéno-germanique* si presentò al parlamento con un'allocuzione il cui valore storico e retorico ci appare estremamente utile per inquadrare meglio la nostra prospettiva critica:

Citoyen Président,

Députés vers l'auguste Assemblée des législateurs de la France par un *peuple régénéré* dont les guerriers de la liberté ont brisé les fers, nous vous demandons la permission de parler en son nom, et d'offrir ses adorations à *la divinité qui, du fond de ce sanctuaire, régnera sur l'univers*. Après avoir juré de vivre libres ou de mourir, la seule ambition qui convienne aux hommes affranchis c'est celle de devenir libérateurs à leur tour, et de partager, pour cet effet, le nom du seul peuple de la terre qui ait jamais exercé cette sublime fonction. C'est là le vœu du peuple

personnes. Parmi ces exilés volontaires ou forcés, certains repartiront au moment de la Terreur», cfr. *La Révolution française vue par les Allemands*, cit., p. 21. Numerose sono le fonti e gli studi che testimoniano la massiccia presenza tedesca nella Francia anteriore al Terrore. Tra questi, segnaliamo J. Droz, *op. cit.*, in cui l'autore ha dedicato un intero capitolo alle figure più di spicco di questo gruppo – Schlabrendroff, Archenholtz, Oelsner –, e il saggio su Anacharsis Cloots, M. Delon, *Anacharsis Cloots: identité et légitimité révolutionnaire*, in «Revue de Littérature Comparée», n. 251, pp. 449-462. Nel suo studio sul club dei Giacobini, lo storico Aulard riporta inoltre una lista di tutti i membri della *Société* del dicembre del 1790 che attesta la presenza di molti tedeschi: cfr. F.-A. Aulard, *La Société des Jacobins: recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, Paris, Quantin, 1889, t.1, pp. XXXIII-LXXXIX.

⁵⁵⁹ *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. LXVII, p. 713.

⁵⁶⁰ Le didascalie dei rapporti degli *Archives* riportano le reazioni dei parlamentari. Nel resoconto sulla riunificazione di Magonza alla Francia, sono frequentissime le espressioni di approvazione: «applaudissements», «vifs applaudissements», «interruptions sur certains bancs», «nouveaux applaudissements», etc.

germanique sur la rive gauche du Rhin, que ses représentants, rassemblés à Mayence, ont émis au bruit du canon prussien. Ce canon, tiré pour alarmer les enfants nouveau-nés de la liberté, n'a fait que provoquer leur courage, et n'a servi qu'à rendre plus imposante la promulgation de leurs décrets. Le grand fleuve qui nous sert de rempart naturel; Mayence, imprenable en elle-même, défendue par la tête du pont, approvisionnée pour dix-huit mois et couverte par une armée nombreuse, pourvue de tous les moyens pour humilier l'orgueil des rois conjurés, et ne respirant que les combats; la présence enfin de vos collègues et d'un général qui a su mériter la confiance des peuples dont il a chassé les tyrans: voilà, citoyen Président, les garants de notre indépendance, et le présage des nouvelles victoires que la République française remportera bientôt sur un ennemi profondément atteint, qui sera la victime de ses propres efforts. Oui, c'est sur les bords du Rhin que vous allez reconquérir et Liège et Aix-la-Chapelle, et que vous fermerez à jamais l'entrée de la terre libre aux mirmidons des despotes. Les Allemands libres qui vous demandent la réunion sont ambitieux de partager la gloire qui attend le nom français. (*Vifs applaudissement*). J'ai reçu de tous mes collègues, représentants du peuple rhéno-germanique, réunis en Convention nationale à Mayence, la mission de vous donner lecture de l'adresse suivante, dont le but est de solliciter la réunion de notre pays à la République française; je vous demande la permission de la porter à la connaissance de l'Assemblée⁵⁶¹.

Egualmente a quelle dell'Hausmann, le parole del Forster sono sì piene di enfasi retorica, ma rispecchiano alla perfezione «cette image de Républicains ardents et intègres⁵⁶²» che l'entusiasmo politico teorizzato dal Lux nell'84 e abbracciato dai magontini del 93 aveva contribuito a delineare negli spiriti dei giacobini del Reno: per essi, la missione repubblicana era divenuta una questione non più semplicemente politica, ma anche morale e, in qualche modo, religiosa. Vediamo infatti che il sentimento universalista e teleologico che emerge dal testo forsteriano si tinge con toni quasi profetici e messianici, attribuendo al progetto politico di internazionale repubblicana dei *Jakobiner* un afflato palingenetico, «régénéré»⁵⁶³. Come scritto nel suo celebre saggio sulle origini del Romanticismo tedesco, il germanista Giuseppe Bevilacqua, non a caso, registra nel pensiero di Georg Forster un intimo collegamento tra la cultura religiosa del Forster e il suo (e di tutti) impegno politico in quanto *Jakobiner*:

Attraverso Forster, che era stato anche nel movimento dei Rosacroce, si opera una saldatura tra un momento essenziale della cultura tedesca settecentesca, il momento mistico totalizzante legato a nuove esperienze religiose, e l'ideologia radicale propria della fase estrema della grande Rivoluzione. [...] Anzitutto va notato che Schlegel attribuisce a Forster quello *Streben nach Unendlichkeit* che diverrà la sigla stessa del Romanticismo tedesco; in secondo luogo va sottolineato che questo “tendere verso l'infinito” a Schlegel non solo non appare in contrasto con l'impegno politico e pubblicistico di Forster, ma anzi lo giustifica. Ciò significa, indirettamente ma senza possibilità di equivoci, che per Schlegel una ispirazione

⁵⁶¹ *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. LXVII, p. 715. Didascalia esclusa, il corsivo è nostro.

⁵⁶² H.-J. Lüsebrink, «Paris reste toujours notre carte et vous avez perdu»: Georg Forster et Adam Lux dans la France révolutionnaire de 1793, in «Revue de Littérature Comparée», n. 251, p. 466.

⁵⁶³ Sul concetto di *régénération* durante la Rivoluzione francese, cfr. L. Jaume, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015.

utopica, assolutistica, radicale si associava spontaneamente all'adesione agli ideali e alla pratica dei giacobini, o meglio stava con questi in un rapporto di reciproco potenziamento e giustificazione⁵⁶⁴.

Inoltre, inserito nel contesto del dibattito sorto in quegli anni intorno al ruolo della Rivoluzione francese nell'evoluzione umana, crediamo che una simile caratterizzazione non possa non trovare corrispondenze con quell'ultimo stadio evolutivo della storia che, solo qualche mese dopo, sarebbe stato teorizzato da Nicolas de Condorcet nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, pubblicato postumo alla sua tragica morte avvenuta per suicidio il 28 marzo 1794. Un passo in particolare rende evidente la similitudine:

Il arrivera donc, ce moment où le soleil n'éclairera plus, sur la terre, que des hommes libres, ne reconnoissant d'autre maître que leur raison; où les tyrans et les esclaves, les prêtres et leurs stupides ou hypocrites instrumens n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres; où l'on ne s'en occupera plus que pour plaindre leurs victimes et leurs dupes, pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance; pour savoir reconnoître et étouffer, sous le poids de la raison, les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osoient reparoître! [...] Des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'ame de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations; et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle dont les annales en ont été souillées⁵⁶⁵.

Per il momento, tralasciamo la componente religiosa insita in queste argomentazioni; la riprenderemo più tardi. Cerchiamo adesso di inserire questa analogia tra *Jakobiner* e Girondini nella situazione storica del periodo in cui Forster e Lux arrivarono a Parigi.

Secondo Condorcet e il partito girondino, la particolare componente aggregativa e universalista preconizzata dal Forster nel suo discorso alla Convenzione (e, più in generale, nei discorsi dei giacobino tedesco degli ultimi mesi), avrebbe dovuto trovare la sua più felice collocazione politica nella Costituzione repubblicana presentata il 15 febbraio 1793 alla Convenzione, il cui programma democratico-rappresentativo, leggendo le molte proposizioni pervenuteci, si dimostrava in perfetta linea con quello dei *Jakobiner* di Magonza: «comme eux – scrive Jean Delinière – ils pensent qu'avec la proclamation de la Constitution, la Révolution aura atteint son but et que la France pourra retrouver le calme et la paix puisqu'elle sera désormais placée sous des lois voulues et consenties par tous⁵⁶⁶». D'altro canto, la denominazione di

⁵⁶⁴ G. Bevilacqua, *Saggio sulle origini del Romanticismo tedesco*, Milano, Sansoni, 2000, p. 34.

⁵⁶⁵ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Masson, 1822, p. 271.

⁵⁶⁶ J. Delinière, *op. cit.*, p. 103. Scrive Israel: «Brissot, Condorcet, Desmoulins, Petion, Cerutti, Volney, Lanjuinais, Lakanal e gli uomini che avevano fatto la Rivoluzione democratica avevano sempre sostenuto che soltanto la ragione filosofica e la sua diffusione nella società potesse sconfiggere l'ignoranza, l'errore e i radicati pregiudizi

Jakobinerklub venne affibbiata al club magontino più per convenzione e per risonanza lessicale che per analogia semantica, poiché esso aveva ben pochi punti in comune con l'ultima fase dei *Jacobins* del biennio 1793-1794. In questo senso, dunque, la riunificazione alla Francia dovette rappresentare per i rivoluzionari di Magonza il solo obiettivo politico da perseguire in virtù di un ideale di fratellanza che, vedremo fra poco, avrebbe dovuto superare i divari di partito che attanagliavano la Francia repubblicana in una stasi politica. Dice Schweigard:

Anders als bei den französischen Jakobinern kam es unter den Mainzern zu keiner Spaltung in Girondisten und Montagnards. Die Mainzer Jakobiner sahen ihren politische Zukunft nur in einem Anschluss an Frankreich und nicht in einer eigenständigen Republik, da diese politisch nicht lebensfähig gewesen wäre⁵⁶⁷.

Nel suo studio sull'argomento, il Delinière fa riferimento a un importante paragone che lo storico Louis Blanc tracciò tra il programma costituzionale dei Girondini e quello di Robespierre⁵⁶⁸. Vale la pena riprodurlo per intero, in quanto ci pone davanti le sfumature politiche di due programmi che, se in superficie sembravano promuovere gli stessi ideali di sovranità popolare di matrice rousseauiana, nello specifico mostrano delle differenze critiche, soprattutto per quanto riguarda i diritti dei singoli cittadini:

Louis Blanc a essayé de parvenir à un jugement objectif sur la doctrine de fond des uns et des autres en comparant deux textes particulièrement révélateurs d'avril 1793: la *Déclaration des droits de l'homme* rédigée alors par Robespierre et le *Préambule au projet de constitution* élaboré au même moment par Condorcet, Vergniaud, Sieyès, Barbaroux, Gensonné, Barère, Pétion et Thomas Paine. On y voit, dans l'un et dans l'autre, apparaître un projet de société bien distinct. Les deux insistent naturellement sur la souveraineté du peuple, l'égalité de tous devant la loi, l'abandon des privilèges de la naissance. Mais le texte des girondins est essentiellement axé sur l'individu et cherche à garantir celui-ci contre toute ingérence de la société ou d'autrui dans sa vie privée comme dans ses biens. L'Etat, d'ailleurs, apparaît ici comme un système de garanties destiné seulement à mettre des verrous de sûreté et à assurer cet ordre social sans lequel les individus ne pourraient s'épanouir. De même que la liberté de chaque individu s'arrête là où commence celle des autres, l'autorité de l'Etat ne devra en aucun cas empiéter sur les droits de l'individu, mais, au contraire, tout faire pour lui en permettre le libre exercice et lui en donner pleinement conscience. [...] C'est précisément là que Robespierre se sépare des girondins. Pour lui, la propriété reste un droit relatif et social, la richesse n'est pas considérée comme un acquis définitif, mais comme une dette à l'égard des pauvres pour lesquels le droit au travail est hautement proclamé.

popolari che alimentavano la tirannia e facevano della società e della politica, di per sé irrazionali, insanabili e repressivi, gli ostaggi della scelleratezza. L'Illuminismo, ai loro occhi, era soprattutto un processo di sradicamento dei pregiudizi, dell'ignoranza e delle idee tradizionali sbagliate. L'armonia sociale e la stabilità dipendevano, credevano, dal forgiare leggi razionali, dal garantire la libertà di base e dall'assicurare una buona costituzione, oltre che dal gettare le basi adeguate della morale, dell'armonia sociale e dell'educazione civica per permettere alla società di raggiungere i suoi scopi, che erano tutti irraggiungibili, insistevano, senza sradicare la credulità, l'intolleranza e l'autorità religiosa», cfr. J. Israel, *La Rivoluzione francese*, p. 696.

⁵⁶⁷ J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 241.

⁵⁶⁸ Cfr. L. Blanc, *Histoire de la Révolution*, Paris, Pagnerre, 1856, t. 8, pp. 260-272.

L'inspiration rousseauiste est ici manifeste, alors que, pour les girondins, les théories économiques d'Adam Smith et de Turgot ont été dominantes⁵⁶⁹.

Come abbiamo avuto modo di verificare nel capitolo precedente, queste idiosincrasie tra i repubblicani tedeschi e i radicali della Montagna (ovvero gli eredi radicali del club giacobino parigino) si sarebbero presto manifestate in tutta la loro tragica evidenza nei mesi di giugno e luglio del 1793. L'entusiasmo rivoluzionario che Forster e Lux speravano di consolidare nel confronto con il club che, per tutti gli anni della loro formazione, gli era servito da modello etico e politico, si sarebbe presto svilito nell'amara constatazione di queste insormontabili differenze: la Costituzione repubblicana, infatti, non sarebbe mai entrata in vigore a causa della crescente opposizione del partito dei Montagnardi capeggiato dall'avvocato di Arras, Maximilien Robespierre. Per gradi, l'entusiasmo dei *Jakobiner* scivolò verso un sentimento di disillusione che avrebbe innescato meccanismi psicologici profondi e inediti di disforia tra una realtà finora narrata e la pragmatica realtà dei fatti. La visita a Parigi, anziché rappresentare per loro il coronamento di un percorso umano, si rivelò un reale shock culturale sotto molti punti di vista.

La notizia dell'assedio di Magonza da parte delle truppe imperiali fu causa della prima grande delusione. Due settimane dopo l'arrivo dei tre tedeschi a Parigi, l'armata prusso-ungarica riuscì a respingere oltre Reno l'esercito francese, conquistando gran parte dei territori attorno a Magonza – tra cui Francoforte e, soprattutto, Kostheim, il villaggio in cui Lux aveva trascorso gran parte della sua vita insieme a moglie e figlie – e cingendo la capitale della Repubblica tedesca sotto un assedio che sarebbe durato fino al 23 luglio, giorno della capitolazione⁵⁷⁰. Impossibilitati a ritornare nella propria città, Forster, Lux e Potocki si videro costretti a rimanere nella capitale francese senza la possibilità di contattare i loro cari. Inoltre, le gravi condizioni finanziarie in cui versavano i tre, oramai, rifugiati politici non giovò sicuramente al loro umore che, considerata anche la lugubre atmosfera politica che stava ricoprendo la Francia del periodo, iniziò a farsi via via sempre più disincantato e rassegnato. Le lettere che Forster scrisse in quelle settimane alla moglie Therese sono un chiaro segnale di questo disagio⁵⁷¹. La Convenzione si dimostrò in questo caso magnanima e accordò loro un assegno di 18 *livres* giornaliere. La proposta di mantenimento pecuniario che il parlamentare Réal presentò ai colleghi ben descrive le ristrettezze in cui i delegati erano costretti a vivere a Parigi:

⁵⁶⁹ J. Delinière, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁵⁷⁰ Oltre alle già citate storie di Magonza, è interessante il punto di vista più letterario che storico di Goethe. Cfr. J.W. Goethe, *Belagerung von Maynz*, in Id., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, cit., Band 16, pp. 573-612.

⁵⁷¹ Cfr. A. Börckel, *Adam Lux, ein Opfer der Schreckenszeit*, cit., pp. 11-13.

Forcés de prolonger leur séjour à Paris jusqu'à ce que l'énergie des troupes de la République ait rétabli les communications interrompues avec la ville de Mayence; privés de toutes ressources, ces députés ont réclamé des secours pécuniaires auprès de la Convention nationale, par l'organe du ministère des affaires étrangères. Citoyens, quand ils vous demandent des secours, ces députés ont des droits certains à la générosité nationale. C'est aux efforts de ces généreux députés qu'on doit le patriotisme des Mayençois. Ce sont eux que les despotes ont proscrits, parce qu'ils ont arraché leurs concitoyens à la tyrannie. L'un d'eux, le citoyen Lux, vient de perdre toute sa fortune par l'incendie de Kosthein, lieu de son domicile. Un autre, après avoir sacrifié toutes ses espérances à sa nouvelle patrie, risque également d'être dépouillé de ses propriétés, si Mayence tombe au pouvoir de l'ennemi. Disposés à tous les sacrifices, ces députés vous disent avec énergie: «Nous saurons mourir pour la liberté, mais, au moins, que la misère ne soit pas la récompense de la vertu». [...] Le ministre des affaires étrangères est autorisé à faire payer par la trésorerie nationale, et à titre d'avance, aux citoyens Forster, Lux et Patocki, une indemnité de 18 livres par jour, à compter de leur arrivée à Paris, jusqu'à la fin des séances de la Convention⁵⁷².

Questa magra consolazione non bastò certo a rincuorare i delegati. L'avventura parigina era iniziata nel peggiore dei modi: la Rivoluzione europea era fallita. Per Georg Forster iniziò un periodo di intima chiusura in se stesso, lontano dalle scene politiche e dai suoi colleghi tedeschi: «Forster ne recherche pas particulièrement la fréquentation de ses compatriotes. Il préfère voir des Anglais, des Français, Théroigne de Méricourt, la belle Liégeoise, fait sur lui une vive impression. Il sort, va au Palais-Royal, à la Comédie⁵⁷³». Come un animale morente, si ritirò lentamente dal mondo nel suo umile alloggio di rue des Moulins, fino alla morte. Le vite dei tre si divisero. Scrive Lüsebrink:

Forster commence à rêver, dès le mois de mai 1793, de voyages lointains et quitte Paris, faute de pouvoir trouver les moyens pour aller en Inde ou en Perse, pour une mission politique en Picardie, en été 1793. L'impossibilité matérielle, mais politique, de pouvoir réaliser ses rêves d'évasion, lui fait chercher des compensations. Il décide d'apprendre le sanscrit afin de se préparer à l'éventualité d'un voyage en Inde. Il se plonge dans l'histoire romaine, et en particulier dans la lecture de Tacite, Quintilien et Strada, ainsi que du *Phocion* de Mably et des poèmes de Milton, pour «se sauver de l'histoire contemporaine»⁵⁷⁴.

I motivi di questo atteggiamento remissivo, ovviamente, non vanno fatti ricondurre unicamente alle notizie provenienti dal fronte tedesco. Ciò che, infatti, scosse gli spiriti dei giacobini tedeschi furono più che altro gli insostenibili scontri di fazione a cui assistevano i tre ogni giorno alla Convenzione e, in particolar modo, al Club dei *Jacobins* di rue St. Honoré. Se la

⁵⁷² *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. LXVII, pp. 644-645.

⁵⁷³ M. Tremouza, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁷⁴ H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 470. La citazione finale è la traduzione di una celebre frase scritta alla moglie il 1 agosto 1793: «ich habe unterwegs in der römischen Geschichte gelesen und Trost über die gegenwärtige gefunden», cfr. Georg Forster a Therese Forster, Cambrai, 1 agosto 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 409.

reazione di Forster si manifestò attraverso questa chiusura nell'intimità – una condotta di cui avremo modo di riparlare nel prossimo capitolo – per Lux le cose andarono diversamente. Il giovane “entusiasta”, piuttosto che nella misantropia, trovò l'antidoto alla galoppante *Enttäuschung* in un sognante idealismo che riversò più tardi in un impegno politico sempre più fervido ma, allo stesso tempo, ingenuo e al limite di quel fanatismo smisurato che tanto stigmatizzò nel suo scritto giovanile sull'entusiasmo. A causa dell'esasperazione vissuta a Parigi, la tranquillità d'animo che sempre lo aveva contraddistinto, infatti, si trasformò lentamente in quel *furor* che avrebbe decretato la sua fine. La testimonianza più franca di questa trasformazione ontologica ce la fornisce Georg Kerner, uno degli amici più intimi di Lux ai tempi della Rivoluzione parigina del '93, in una lettera indirizzata al fratello e pubblicata anni dopo nella biografia di quest'ultimo. La lettera racconta della lenta discesa del magontino verso la follia e l'ardore repubblicano. Ci sembra rilevante riportare quelle che furono le prime impressioni che Adam Lux suscitò al Kerner; oltre a fornirci un piccolo quadro della quotidianità del Lux, esse ci mettono davanti a un'interessante caratterizzazione fisiognomica eloquente riguardo la personalità del giovane:

In sich selbst verschlossen, entfernt von der Gesellschaft, kehrte er meistens nur abends bei Eröffnung des Schauspiels in dieselbe zurück, den übrigen Tag brachte er auf einsamen Spaziergängen, besonders in dem Gehölze von Boulogne zu, wo er, unter dem erquickenden Schirme einer Eiche, bald in den Briefen des Brutus an den Cicero, bald in andern alten Schriftstellern sich mit den großen Republikanern des Altertums vertraut machte, und von ihren heiligen Schatten umringt, in tiefe Betrachtungen versunken, die Größe der Vorzeit, die schimpfliche Lage seines Vaterlandes und den damaligen Stand der Dinge in Frankreich berechnete. Ich traf ihn mehrmals auf seinen Spaziergängen. Seine Stirne war faltenlos, seine Stimme ruhig wie die eines denkenden Mannes: der ernste Blick seines Auges schien mitten in einer Art von glänzender Heiterkeit, dem Gepräge seiner Seelenruhe zu schwimmen⁵⁷⁵.

Potrà forse sembrare irrilevante o frivolo mettere in risalto i tratti fisici del giovane Lux. Eppure, all'epoca, il riconoscimento delle qualità morali di un individuo attraverso la descrizione delle sue peculiarità fisiche era un modello assai accreditato, soprattutto sulla scia di Johann Caspar Lavater, il quale, come si sa, contribuì ad elevare la fisiognomica al livello di materia scientifica e, per questo, presso larga parte dei suoi contemporanei, valida nelle sue dimostrazioni. Come ha giustamente sottolineato Henri Welschinger nel suo bell'articolo su Charlotte Corday datato 1888, tutti i commentatori sette-ottocenteschi di Adam Lux, infatti, hanno sempre posto l'accento sulle caratteristiche fisiche del giacobino tedesco in maniera quasi ossessiva,

⁵⁷⁵ J. Kerner, *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit*, Wiesbaden, Springer, 1849, p. 183. La descrizione di Georg Kerner è riportata dal fratello Justinus nella sua autobiografia.

probabilmente per accentuare, a seconda dei casi, talvolta il suo fanatismo, talvolta la sua rettitudine, talvolta la sua malinconia:

Si l'on en croit Esquiros et Lamartine, il avait les yeux bleus et les cheveux blonds – ce qui est vraisemblable, vu son origine germanique. Mais n'ayant eu en ma possession qu'une gravure noire, la seule que je connaisse sur Adam Lux, je ne puis confirmer ces détails. Le personnage dont je parle, ressemblait assez au Werther de Goethe. Les yeux clairs et doux, le nez droit, la figure ronde encadrée de longs cheveux. La physionomie avait dans l'ensemble quelque chose de curieux, de rêveur et de mélancolique⁵⁷⁶.

Con uno sforzo dell'immaginazione, cerchiamo di prefigurarci, d'ora in avanti, il volto del Lux secondo queste descrizioni, confrontandole con il ritratto riportato nelle Appendici⁵⁷⁷. Può certo essere utile al lettore per meglio seguirlo nel corso della sua catabasi parigina.

Il giorno successivo la presentazione del progetto di riunificazione con la Francia, Adam Lux e Georg Forster prestarono giuramento al club dei Giacobini di Parigi. Anche in questo caso, l'accoglienza fu calorosa. Dopo il giuramento di rito ai valori della libertà repubblicana, i *Jakobiner* vennero accettati nel club, entrando ufficialmente a farne parte. È facile credere che, per il giovane magontino, tale evento coronò un sogno coltivato per tutta una vita; nella sua mente mitopoietica, il primo club rivoluzionario francese doveva finalmente prefigurargli quell'ideale di *milieu* civile di dialogo e scambio che aveva tanto decantato nella parte finale della sua tesi del 1784. Secondo il suo orizzonte di attesa, infatti, in esso si sarebbero potuti ritrovare concretamente i miti di unanimità e fraternità indispensabili alla rigenerazione dell'uomo nuovo e all'instaurazione della solidarietà civile. Oltre che in quello della *régénération*, nei suoi studi sull'immaginario politico di fine Settecento, lo storico Michel Vovelle ha individuato proprio nel mito della *fraternité* la direttrice ideologica dell'*ethos* rivoluzionario:

Le mythe de l'unanimité ou de la fraternité vécue est, au répertoire des valeurs révolutionnaires, l'un des plus obstinément réaffirmés au fil même des démentis que lui infligent les événements: il inspire toutes les «fraternisations» qui se reproduisent jusqu'au cœur de la période terroristes. Il se crée ses expressions symboliques dont la fête directoriale fournira l'expression la plus sophistiquée, mais dont on voit surgir les modèles plus tôt: rituel de l'échange, rituel du serment – ce serment que la Révolution avait d'abord voulu abolir pour les entraves qu'il apportait à la liberté individuelle (ainsi lors de la suppression des vœux perpétuels) pour aussitôt le retrouver sous la forme du serment civique, comme celle du

⁵⁷⁶ H. Welschinger, *Adam Lux & Charlotte Corday*, in «Revue de la Société des études historiques», maggio-giugno 1888, p. 236. Le opere a cui lo storico fa riferimento sono l'*Histoire des Girondins* di Alphonse de Lamartine del 1847, la *Charlotte Corday* e l'*Histoire des Montagnards* di Alphonse Esquiros (1840 e 1847) e *L'Amour sous la Terreur* di M. de Lescure del 1882.

⁵⁷⁷ Cfr. Appendice 9.

serment fédératif, ces liens par lesquels elle tente de structurer les nouvelles solidarités⁵⁷⁸.

La citazione mostra esattamente il valore simbolico cui si caricavano quei rituali civili di giuramento e fedeltà alla Repubblica di cui la Rivoluzione fece i suoi pilastri portanti, morali e politici. Ma, se fino al 1792 il club giacobino era stato la cassa di risonanza di questi valori, nel 1793 la situazione mutò radicalmente. Lux si ritrovò nel mezzo di una temperie politica senza precedenti in cui la morale comunitaria cedeva giorno dopo giorno il passo alla violenza e a quell'«uragano delle passioni» così ben descritto da Forster in una lettera alla moglie⁵⁷⁹. Se è vero, dunque, che «c'est en France que le verbe se fait action», Lux dovette presto attestare che, nella Parigi repubblicana, «le divorce entre réalités quotidiennes et idées reçues atteint son paroxysme⁵⁸⁰». Continua Abel Poitrineau:

La violence et, ce qui revient au même, le chantage à la violence sont institutionnalisés. Et la méfiance de chacun contre tous règne maintenant sans partage, tandis que les factions se multiplient à l'envi: triste début pour une nation «régénérée» autour de valeurs nouvelles, porteuses d'espoirs innombrables. L'unité entrevue et réclamée à grands cris s'évanouit, le miroir se brise en multiples éclats. [...] Les troubles que provoquent des mesures inconsidérées, ou de circonstanceminent l'édifice social et constitutionnel édifié dans l'enthousiasme⁵⁸¹.

Gli scontri che, in particolare dall'istituzione del Comitato di Salute Pubblica avvenuta il 6 aprile, si verificavano con sempre più violenza nel club e all'interno dello stesso Parlamento sancirono il definitivo distacco dei *Jakobiner* dai *Jacobins* i quali, da alfieri della rivoluzione democratica e libertaria, erano diventati agli occhi di molti dei subdoli «demokratische Schreier⁵⁸²», uomini assetati di potere e senza scrupoli; insomma, dei traditori della vera, grande rivoluzione repubblicana. Il club, infatti, a partire dall'esecuzione di Luigi XVI avvenuta il 21 gennaio 1793, si fece sempre più radicale nelle sue esternazioni e, anziché attaccare i privilegi aristocratici e promuovere la virtù (*Tugend*) repubblicana, iniziò a intraprendere una feroce campagna di attacco contro i gruppi moderati, soprattutto i Girondini di Brissot, dai quali, sappiamo, si erano separati la primavera dell'anno precedente. Le denigrazioni e le minacce

⁵⁷⁸ M. Vovelle, *Le changement des mentalités en France*, in H. Berding, E. François, H.-P. Ullmann, *op. cit.*, p. 394.

⁵⁷⁹ Nella lettera Forster descrive i nuovi protagonisti della Rivoluzione terrorista come «inkalkulable, leidenschaftliche Menschen» che hanno innalzato a valori la «regellose Willkür und rasende Leidenschaft»: la Rivoluzione è diventata «unentwickelbare Verwirrung, die uns in die Zukunft wie in ein dunkles Gewitterwölk blicken läßt», cfr. Georg Forster a Therese Forster, Arras, 25 settembre 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 447.

⁵⁸⁰ A. Poitrineau, *Les mythologies révolutionnaires. L'utopie et la mort*, Paris, PUF, 1987, p. 166.

⁵⁸¹ Ivi, pp. 182-183.

⁵⁸² L'espressione è ripresa dai biografi di Lux partendo dal resoconto del processo a Lux conservato agli Archives Nationales.

erano, insomma, all'ordine del giorno. La naturale propensione all'*aurea mediocritas* del Lux non poteva accordarsi con la virulenza dei robespierristi. In una lettera datata 27 aprile 1795 e indirizzata a Johann Aloys Becker, Johann Dumont espresse in questi termini la delusione che attanagliò il suo vecchio amico Lux:

Es ist zwar wahr, die Revolution scheint nun nicht mehr das Ganze zu werden, was man sich versprach; hieran sind *die Übertreibungen und zweckwidrige Mitt[el]*, die Herrschende die Factions Regierung ergriffen hatte, schuldig, und es ist nöthig, daß in vielem umgekehrt wird – gewis wird aber das Ziel nicht ausser Acht gesetzt und nur ein besserer Weeg dazu genommen werden, auf dem Recht, Wahrheit und Tugend nicht mit Füßen getreten werden. Denn durch schlechte Mittel läst sich nie das Gute erhalten. Von dieser Wahrheit halte ich dich eben so sehr überzeugt als ich es bin⁵⁸³.

D'altra parte, secondo quanto riportato negli atti del Tribunale rivoluzionario, Adam Lux non dovette aspettare troppo tempo prima di capire la deriva che i giacobini francesi stavano prendendo:

Il avait d'abord, selon son expression, des préjugés pour les Jacobins et il s'était promis de ne pas manquer une de leurs séances. Dès la seconde, il fut rebuté: il n'entendit que des atrocités; il jugea que les Jacobins n'avaient d'autre arme, d'autre système que de calomnier les honnêtes gens pour les chasser et les réduire à l'impuissance, et il se disait douloureusement que ce n'était pas au club qu'il trouverait ce caractère républicain dont il avait pris chez les Grecs et les Romains une si grande idée⁵⁸⁴.

Dice bene, dunque, il Poitrineau quando, nella citazione su riportata, parla della crisi di un edificio sociale e costituzionale fondato sull'*enthousiasme*. La faida montagnarda segnò infatti per la Francia il superamento di un'attitudine politica fondata su quel precario equilibrio tra le istanze collettive e quelle private («l'obéissance aux passions, le droit au plaisir et au bonheur comme fondements de la morale usuelle⁵⁸⁵») che abbiamo individuato nella particolare commistione tra *enthousiasme philosophique* di scuola shaftesburiana e *enthousiasme de la sensibilité* preconizzato dal Rousseau. Presa coscienza della deriva sempre più autoritaria e antilibertaria del Club dei Giacobini, Lux lo abbandonò per disgusto (*Abscheu*), iniziando così a stringere contatti con i tedeschi emigrati a Parigi (tra cui Oelsner, Schlabrendorff e il già citato Georg Kerner) e, cosa ben più importante, con alcuni degli esponenti della fazione dei Girondini, in particolar modo con Guadet e Pétion.

⁵⁸³ Johann Dumont a Johann Aloys Becker, Magonza, 27 aprile 1795, Stadtarchiv Mainz, *Autographen-Sammlung*, AS/134. Il corsivo è nostro.

⁵⁸⁴ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., pp. 15-16.

⁵⁸⁵ A. Poitrineau, *op. cit.*, p. 177.

L'avvicinamento dei radicali tedeschi al partito girondino, lo abbiamo detto, è da ricondurre precipuamente alla particolare consonanza politica che li accomunava: l'internazionalizzazione della Rivoluzione, il sistema democratico rappresentativo, i principi di legalità, la separazione dei poteri statali. Si trattava, insomma, di un legame che si avvalorava del principio di moralità kantiano che il filosofo di Königsberg avrebbe elaborato nel suo scritto politico del 1795 *Zum ewigen Frieden*, opera in cui veniva criticata implicitamente la forma governativa di democrazia diretta, da lui considerata una forma edulcorata di tirannia nella quale i despota-demagoghi si servivano dei sudditi per soddisfare i propri piani politici e privati⁵⁸⁶.

Questi principi morali e politici vennero calpestati e traditi nelle giornate del 31 maggio e 2 giugno. Come si sa, durante quei giorni si verificarono due imponenti manifestazioni di sanculotti che, dopo aver accerchiato la Convenzione, costrinsero il parlamento a decretare l'arresto di 32 deputati girondini colpevoli, secondo l'ampia opinione pubblica delle masse pilotata dai dirigenti della Montagna, di aver ridotto il popolo francese in uno stato di miseria assoluta attraverso politiche di ristrettezza economiche e guerre fallite. Lo shock provocato da questo avvenimento fu grande e consolidò ancor di più il sentimento di disillusione nei confronti delle virtù repubblicane. Era il culmine di un processo di smantellamento delle ideologie libertarie che la grande maggioranza dei tedeschi rivoluzionari aveva difeso e cercato di propagare nei territori di provenienza. Parlando della singolare esperienza dell'Oelsner, Delinière traccia il percorso di questa catabasi, innescata, secondo lo studioso, dai massacri del 10 agosto 1792:

Mais l'optimisme mesuré d'Oelsner est sérieusement entamé par la journée du 10 août. La Révolution a changé de visage. Le manifeste de Brunswick et l'attaque frontale de ceux qui tentaient de rétablir l'Ancien Régime en France ont déclenché les forces irrationnelles du peuple. Avant, la Révolution n'avait pour but que d'établir une nouvelle société. Désormais, il lui faut aussi lutter contre les forces contre-révolutionnaires qui l'assaillent du dehors et la minent du dedans. Il attend alors un coup d'Etat de la Législative qui instaurera la République et un gouvernement fort. Les prétentions de la Commune, qui veut au contraire une démocratie directe par les assemblées primaires, font d'Oelsner un inconditionnel de l'état-major girondin dans sa lutte contre Robespierre. Les massacres de septembre le remplissent d'horreur et les instigateurs sont, il n'en doute pas, Robespierre, Danton et Marat, qui ont agi conformément aux intérêts des émigrés

⁵⁸⁶ Scrive Alain Ruiz: «Kant, le philosophe de l'impératif catégorique, initia l'Allemagne à la fin du XVIIIème siècle, tout plein de ce moralisme qui fut, à quelques rares exceptions près, une des composantes majeures dans l'univers idéologique des Jacobins allemands. D'où les efforts que beaucoup d'entre eux déploierent en France, sans grand succès, il faut bien le dire, pour y faire connaître la pensée de Kant, dont l'éthique, pensaient-ils, permettrait à la Grande Nation de progresser sur la voie du devoir et de la véritable liberté», cfr. A. Ruiz, *Des jacobins allemands dans le drame révolutionnaire en France. De 1789 à Napoléon*, in A. Dabiezies (a cura di), *La Révolution française vue des deux côtés du Rhin*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence Aix-Marseille 1, 1990, pp. 94-95.

de Coblenze. La peuple a été manœuvré, ce qui est bien la preuve de son manque de maturité. On l'a poussé à agir contre ses propres intérêts⁵⁸⁷.

L'arresto dei girondini del 2 giugno ha segnato, continua a ragione lo studioso, «la fin de tout espoir dans une victoire de la Révolution. [...] Non seulement la France, mais l'Europe vont sombrer dans la barbarie qui réduira à néant les Lumières qui avaient triomphé en 1789. C'est ce qu'il [Oelsner] appelle *la marche à reculons de la raison*⁵⁸⁸». Anche Lux, come è ovvio, venne travolto dalla stessa immensa delusione, dallo stesso orrore nei confronti della mostruosa violenza testimoniata in molti passaggi della corrispondenza dell'Oelsner e, in particolare, di Forster. Eppure, al contrario di loro, il giovane magontino, anziché indietreggiare davanti agli eventi e mantenere un atteggiamento di disillusa neutralità, «est soudain saisi d'une sorte de fièvre⁵⁸⁹», un ardore improvviso che da quel momento in poi riverserà in un *engagement* politico dai connotati, sottolinea con pertinenza Lüsebrink, patetici e al contempo eroici: «au stoïcisme de Forster qui constitue, ne serait-ce que passagèrement, une stratégie de survie, s'oppose l'héroïsme pathétique de son compatriote décidé, à peine deux mois après son arrivé à Paris, à sacrifier sa vie, comme Brutus le Romain, pour la cause de la liberté républicaine⁵⁹⁰». Appare evidente come l'espressione *héroïsme pathétique* impiegata dallo studioso tedesco si carichi di un preciso significato ossimorico che cercheremo ora di spiegare.

Come già detto, dopo il 2 giugno Adam Lux decise di prendere posizione contro le politiche repressive del Comitato di Salute pubblica che i Montagnardi avevano istituito il 6 aprile precedente e di cui l'arresto dei deputati girondini aveva rappresentato il più nefasto successo. Questo evento costituì una netta cesura nell'orizzonte mentale di Lux, il quale, se fino a quel momento era rimasto sopito in una placida esistenza, si sentì chiamato a diventare martire della tradita Rivoluzione repubblicana. In una lettera del 6 giugno indirizzata ai girondini Marguerite-Elie Guadet e Jérôme Pétion, Adam Lux espresse infatti la volontà di sacrificare la sua vita in nome delle virtù politiche calpestate dai loro avversari politici. Non si trattava di un'abile metafora linguistica: il giovane aveva concepito un reale suicidio spettacolare che si sarebbe consumato alla *barre* della Convenzione e che, secondo i suoi piani, avrebbe risvegliato le coscienze delle fazioni politiche in guerra tra loro. Il *politischer Freitod* di Lux sarebbe stato, a

⁵⁸⁷ J. Delinière, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁸⁸ Ivi, p. 112.

⁵⁸⁹ M. Tremouza, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁹⁰ H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 472. Lüsebrink, sulla scorta della scuola tedesca della teoria della ricezione, fa ricondurre l'antagonismo sussistente tra Forster e Lux al concetto di *Erlebnisstilart*, vale a dire, letteralmente, alle modalità di apprendimento esperienziale, funzione gnoseologica che trova le proprie radici nella biografia privata dei due autori.

suo parere, un momento decisivo nella storia della Rivoluzione francese, un avvenimento di cui si sarebbe parlato nel mondo intero, come monito per le società a venire:

Lux avait [...] esprit de sacrifice, la [...] croyance naïve dans la puissance d'un acte désespéré; la [...] certitude que son héroïque trépas serait utile à la liberté, plus utile que sa vie. Il s'imaginait que sa mort volontaire ferait une impression profonde, qu'elle secouerait la torpeur et la «léthargie régnante», et que tout en lui gagnant l'estime des Girondins et celle des âmes républicaines elle empêcherait l'entière dissolution de la Convention. Parmi les députés, les uns manquaient de courage et les autres de clairvoyance: Lux donnerait aux premiers l'exemple du mépris de la vie et aux seconds son sang comme garant de sa bonne foi. Un homme qui meurt mérite quelque confiance, et quel intérêt peut-il avoir désormais, hors l'intérêt de la vérité et du salut public⁵⁹¹?

Ai nostri occhi contemporanei, l'estremismo di una simile risoluzione del conflitto può certo sembrare il frutto di una personalità deviata, instabile mentalmente e spinta da una concezione politica al limite del radicalismo religioso. Sicuramente, sono tutti aspetti da prendere in considerazione e da inserire nell'intricato orizzonte mentale luxiano. Non bisogna però dimenticare, come ha fatto notare il Bamberger nel confrontare il caso di Lux con quello di Madame de Roland⁵⁹², che «cette excentricité ne dérive pas autant de l'aberration individuelle que de l'humeur sauvagement enthousiaste et désespérée de la vie publique à cette époque⁵⁹³». In effetti, il tema del suicidio ricorre con inusitata frequenza nelle esternazioni di molti di quei Girondini che si videro perseguitati e poi proscritti dai propri avversari politici. Scrive il Welschinger:

Beaucoup ont pensé comme Adam Lux. C'est le girondin Salles qui écrit à sa femme: «Au moment où l'on m'a saisi, j'ai dix fois présenté sur mon front un pistolet qui a trompé mon attente». C'est Mme Roland qui mande de sa prison à son ami Champagneux: «Lorsque vous ouvrirez cet écrit, je ne serai plus. Vous y verrez les raisons qui me déterminent en trompant les gardiens à me laisser mourir de faim». Et s'adressant à son mari: «Pardonne-moi, homme respectable, de disposer d'une vie que je t'avais consacrée tes malheurs m'y eussent attachée, s'il m'eût été permis de te les adoucir; la faculté m'en est ravie pour toujours et tu ne perds qu'une ombre, inutile objet d'inquiétudes déchirantes». Mais elle renonce à son projet et se laisse conduire à l'échafaud. Roland n'a pas la même énergie et se jette sur une épée. D'autre ont voulu ainsi devancer la mort. Osselin s'enfonce un clou dans le cœur, Chamfort se met en lambeaux, Barbaroux se fracasse la mâchoire d'un coup de pistolet, Pétion, Buzot, Clavière et Valazé se poignardent,

⁵⁹¹ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., p. 19.

⁵⁹² «Le 30 mai, lorsque l'agitation dans la Convention était à son comble, Mme Roland s'était frayé un chemin dans l'Assemblée, et là, prenant à part Vergniaud qui la suppliait de ne pas exposer à la colère des adversaires sa personne déjà suspecte, elle lui répliqua: "Je ne crains rien au monde, et si je ne sauve pas Roland, j'exprimerai avec force des vérités qui ne seront pas inutiles à la République". Puis ajoutant qu'elle est prête à mourir, elle finit ainsi: "Un élan de courage serait du moins d'un grand exemple". C'est exactement le point de vue d'Adam Lux, et les idées de Mme Roland, quelque entières et décidées qu'elles aient été, n'avaient certes rien en elles de maladif ni de puérib», cfr. L. Bamberger, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁹³ *Ibid.*

Condorcet s’empoisonne, Rebecqui se noie, Chambon se fait sauter la cervelle, et combien encore⁵⁹⁴!

Ecco quindi che non possiamo che condividere la giustificazione, diremo, storica che il Bamberger adduce riguardo lo spirito sacrificale luxiano:

En constatant que pendant environ trois semaines cet homme a vécu dans cette idée de mourir, et de mourir avec éclat, on a bien le droit de soulever la question si nous n’avons pas devant nous une de ces imaginations malades qui savourent l’idée de se détruire parce qu’elles escomptent, s’il est permis de nous servir de ce terme, la jouissance du spectacle émouvant qui sera l’effet de leur trépas; alors surtout que, comme notre héros, ils se représentent la continuation de leur existence au delà du tombeau d’une façon puérilement anthropomorphique. Mais, tout bien compté, la vie de Lux et l’esprit de son temps le protègent suffisamment contre ce soupçon. En présence d’un passé si exclusivement voué au culte de l’idéal et d’un mépris si souverain de la mort, tel qu’il le montrera dans la suite, nous serions profondément injustes en admettant qu’il eût été capable de se livrer à un vain jeu vis-à-vis de lui-même et des autres. Sa fin nous prouvera combien son intention de mourir était inébranlable et pure d’amour-propre⁵⁹⁵.

Nell’inquadrare il fenomeno negli schemi distintivi della categoria di entusiasmo che abbiamo tracciato nel corso della prima parte, più che di un fanatismo individuale e “clinico”, si dovrebbe piuttosto parlare di un fanatismo “panico” e sociale, dunque, come, insomma, degli estremi esiti privati di quella particolare contingenza economica, sociale e spirituale che investì la Francia nel biennio 1792-93. Siamo davanti al rovescio della medaglia dell’*entusiasmo universale* che Lux aveva promosso durante la sua vita da studente e da agitatore politico. E, se non cambiano le nobili finalità che questi sentimenti avrebbero dovuto veicolare (l’instaurazione di una Repubblica internazionale e l’emancipazione umana), mutano però i mezzi con i quali perseguire tali scopi: il vitalismo fraterno cede il passo a un sentimento di autodistruzione, a un impulso di “bella morte” che, crediamo, fa inserire Lux nella tradizione teologica e millenarista del *Miles Christi* paolino, qui trasposta in uno specifico contesto politico e non più religioso. È, insomma, la prova tangibile della messa in atto di quel *transfert de sacralité* di cui ha parlato Mona Ozouf nel suo celebre volume sulla festa rivoluzionaria⁵⁹⁶ e che è stato giustamente ripreso da Roger Chartier nella sua indagine sulle origini culturali della Rivoluzione francese⁵⁹⁷. Il caso Adam Lux e la sua evoluzione mentale da *entusiasmo universale* a *fanatismo panico* esplicano alla perfezione queste relazioni tra religioso e politico che iniziarono a sorgere all’alba della modernità. Approfondiremo queste suggestioni nel prossimo capitolo; per ora ci basti a

⁵⁹⁴ H. Welschinger, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁹⁵ L. Bamberger, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁹⁶ Cfr. M. Ozouf, *op. cit.*

⁵⁹⁷ Cfr. R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., pp. 159-160.

constatare lo stretto legame che tiene insieme il contesto sociale in cui il giacobino agì e la sua peculiare predisposizione al dispiegamento sul campo di una esacerbata sensibilità malinconica frutto di una *Bildung* stratificata per influenze e suggestioni libresche e filosofiche. D'altro canto, scrisse Saint-Marc Girardin, il suicidio non è altro che «la maladie des raffinés et des philosophes⁵⁹⁸». Come dargli torto.

Riportata dal Träger in traduzione tedesca, la lettera, dicevamo, spiega le motivazioni di questo fanatico progetto, motivazioni che già anticipano gli argomenti-chiave che Lux esporrà in maniera più dettagliata nei suoi *Avis aux citoyens français* e *Charlotte Corday*, scritti che fra poco analizzeremo. Prima di addentrarci nell'analisi delle due opere maggiori, vorremmo prima volgere il nostro sguardo su questo momento decisivo per la vita del giacobino tedesco. Le sue reazioni all'arresto dei Girondini, infatti, parlano chiaro riguardo il peso che questi eventi hanno avuto sulla sua esistenza: essi rappresentarono, di fatto, una di quelle cesure-cerniere critiche nel percorso formativo dell'autore, il punto di svolta di una mentalità infuocata. Ecco la lettera:

Paris, le 6 juin 1793

Je vous communique ma résolution que je pris depuis le 1^{er} juin. La violente indignation que je conçois contre le triomphe du crime et l'espérance que ma mort, dans une pareille crise, pourrait faire quelque sensation dans l'esprit des citoyens et éviter la dissolution entière de la Convention, m'ont déterminé de faire un sacrifice de mon sang et de finir ma vie innocente par une mort plus utile à la liberté que ma vie ne le pourrait jamais être. Voici donc le premier motif et celui qui le déterminé. L'autre est pour honorer la mémoire de mon maître J.-J. Rousseau par un acte de patriotisme, au dessus de la calomnie et de tout soupçon. Il est vrai que je laisse ma femme et mes deux filles sans appui et (mon bien détruit par la guerre) même sans pain. Mais la liberté mourante je ne survivrais jamais, et si elle triomphe, j'espère que la Convention, appréciant les motifs de ma mort, n'oubliera jamais ma femme et mes enfants. Je laisse un Mémoire sur notre situation à la Convention que je ne communique point à vous, pour ôter la calomnie et la possibilité de dire que vous y aviez concouru. Nos réflexions dérivent également de moi seul comme une résolution de mourir, qui ne peut se prendre ni s'exécuter que par un esprit qui en cela se suffit à soi-même. Je suis de la chose publique, pas d'aucun parti et je cesserai demain de vous estimer si vous pouviez être d'un autre parti que de la chose publique pour qui vous et vos semblables souffrirent actuellement. Je salue tendrement le vertueux Roland, le courageux Vergniaud, le républicain Brissot et Gensonné. Je le regrette bien de n'avoir pu faire leur connaissance. Cependant, j'espère gagner leur estime et celle des âmes républicaines. D'ailleurs j'avoue que, dans tout cas, il me suffit d'avoir le suffrage de ma propre conscience que j'emporte

⁵⁹⁸ S.-M. Girardin, *Des passions dans le drame moderne*, in «Revue de Paris: journal critique, politique et littéraire», XXIV, Paris, 1843, p. 91.

avec moi et dont je jouirai dans l'autre vie. Je salue vos épouses et j'embrasse vos enfants⁵⁹⁹.

Adam Lux.

È evidente che dell'*aurea mediocritas* che aveva caratterizzato il giovane magontino non rimane traccia. Le intenzioni di Lux sono chiare: la sua morte avrebbe scosso talmente nel profondo la Convenzione tanto che essa – come successe con il celebre episodio del bacio di Lamourette⁶⁰⁰ – si sarebbe sciolta in un abbraccio fraterno e rappacificatorio; solo un gesto eroico avrebbe salvato la Repubblica dalla sua stessa corruzione e lui, Lux, ne sarebbe stato il protagonista indiscusso. La lettera contiene una considerazione che si presta a una riflessione più profonda riguardo lo statuto ontologico di un uomo esaltato come Lux: un vero repubblicano sarebbe colui che, lontano dagli scontri di fazione, sacrifica le sue passioni private, se non l'Io stesso, al benessere pubblico (*öffentliches Wohl*) e alla collettività (*Gemeinwesen*). Quando si tratta della sopravvivenza di un ideale, non è possibile scendere a compromessi con se stessi e, anche se l'uomo deve tutta la sua vita alla famiglia, il suo paese in pericolo avrà sempre la priorità. L'anteposizione della cosa pubblica alla sfera del privato è l'ideale principe che Lux cercò di perseguire durante tutto il suo soggiorno parigino ed è necessario sottolineare sin da subito che il fatto che la rivendicazione di questo valore sia presente in tutte le esternazioni del giacobino tedesco pervenuteci ci deve distogliere da certi maliziosi giudizi riguardo la presunta piaggeria del Lux nei confronti della classe dirigente girondina⁶⁰¹.

D'altra parte, anche nelle tre lettere di commiato che Lux spedì il 7 giugno alla moglie Sabine Reuter, all'amico Johann Dumont e a Niklas Vogt, fratello del professore-maestro del nostro, il tema del sacrificio è presente e ribadito più volte a sostegno di un convinto slancio patriottico e libertario. Altro punto che il Bamberger ha messo in risalto nel commentare queste lettere è la prova della coriacea fede religiosa di Adam Lux che si manifesta nella sua convinzione di una seconda vita dopo l'esistenza terrestre. È un aspetto da non trascurare.

Allo scopo di suggellare quanto detto, riteniamo necessario esporre tutte le lettere poiché, grazie a queste, «nous embrasserons du même coup d'œil le passé et le présent de sa vie intime⁶⁰²». Cominciamo con quella indirizzata alla moglie Sabine. È l'unica che riportiamo per

⁵⁹⁹ La lettera al girondino Guadet e Pétion è riprodotta da Henri Welschinger in H. Welschinger, *op. cit.*, p. 239. Essa è oggi conservata nel faldone W 293 n° 213 degli Archives Nationales.

⁶⁰⁰ Sull'argomento, cfr. R. Darnton, *Il bacio di Lamourette*, cit.

⁶⁰¹ È il caso di Michel Tremouza e Arthur Chuquet i quali, nelle loro presentazioni di Adam Lux, ritengono che l'esagerazione con la quale venivano espressi questi valori servisse soltanto ad affabulare il partito girondino e a mettere in luce la propria persona. Rigettiamo una simile ipotesi.

⁶⁰² L. Bamberger, *op. cit.*, p. 119.

intero poiché, più delle altre, ci permette di entrare nell'intimità del Lux e di capire fino a che punto il giovane si fosse spinto nel culto dell'ideale politico.

A MADAME LUX NÉE REUTER

Chère femme, ma Sabine bien-aimée, les feuilles publiques te seront arrivées avant cette lettre et t'auront donné la nouvelle de ma fin. Si l'on y indique les motifs tels qu'ils sont, tu te diras: Mon mari a agi d'une manière digne de lui. Si au contraire les choses y étaient présentées différemment, tu te diras: Ceci est une calomnie, mon mari ne peut avoir été poussé que par des motifs grands et graves, et pour le bien de la patrie, vers cet acte étonnant. – Oui, il en est ainsi, mon enfant. Mais cela me mènerait trop loin si je voulais t'exposer toutes ces choses. Il est naturel qu'il m'en coûte de t'abandonner toi et nos enfants; mais *quand il s'agit de la patrie, il ne faut pas balancer*. Du reste, j'ai calculé avec toute réflexion: si la liberté ne peut pas triompher, je suis perdu de toute façon et je ne survivrai pas. Triomphe-t elle au contraire? Alors la nation française n'oubliera ni toi ni nos enfants. Console-toi donc, mon cœur, de ma perte; il y a déjà six mois que tu as appris à exister sans moi, tu sauras supporter la même chose dans l'avenir. Qu'est-ce que l'homme peut contre le destin? Une tuile tombant du toit aurait pu me tuer, alors ma mort aurait été perdue pour la liberté, tandis que de cette façon au moins, je meurs honorablement. Cette pensée te consolera; sans doute, tu pleureras ma perte, mais tu t'en sentiras honorée et t'en consoleras. Je ne peux pas t'aider dans l'éducation de nos filles; mais je leur laisse pour héritage ma manière de penser, le souvenir de ma vie et de ma mort. Tu sauras un jour les faire valoir auprès d'elles. Je leur donne ma bénédiction paternelle, elle ne sera pas perdue pour elles. Je te demande pardon des chagrins que je t'ai causés dans le passé par mon humeur quelquefois [*le mot suivant est illisible*], qui avait sa raison dans la tension de mes idées et qui me poussait souvent au delà des limites du bon sens et de l'équité. Si nous avions dû nous re retrouver, j'aurais évité de retomber dans ces défauts, car depuis mon départ je suis devenu plus honnête à force de réfléchir, et jamais de la vie je n'ai mené une existence aussi digne que depuis les deux mois de mon séjour à Paris. Je ne dois pas oublier de te demander pardon des chagrins que notre destinée et ma résolution t'im posent, et surtout de la nonchalance, souvent bien blâmable, avec laquelle j'ai géré nos affaires personnelles. – Adieu donc, ma Sabine chérie, mais nous nous reverrons, tu le sais. Mieux encore! Dans quelques jours, je serai bien plus près de toi que je ne l'ai été depuis six mois. Car mon esprit débarrassé de son enveloppe terrestre ne tardera pas de planer autour de toi et de nos enfants. Je vous verrai, bien que vous ne puissiez m'apercevoir avec des yeux mortels; toujours j'aurai du plaisir (*sic*) à voir grandir nos filles pleines de grâce, d'innocence et de pudeur. Très-souvent, descendant du séjour des bienheureux, je viendrai auprès de vous jusqu'à ce que finalement nous soyons tous réunis après ce temps d'épreuve. Je suis et je serai toujours ton tendre ami⁶⁰³.

A. L.

Segue la lettera all'amico Dumont. Dopo aver iniziato in maniera pressoché identica a quella alla moglie, Lux continua con le seguenti parole:

⁶⁰³ Lettera riportata in L. Bamberger, *op. cit.*, pp. 119-120.

Je crois que ma mort sera plus utile que ma vie et fera quelque sensation au milieu de la léthargie régnante. Il est vrai que je laisse sans soutien ma chère femme et mes gentils enfants; mais Curtius, Décimus et Brutus ne durent pas non plus calculer de si près. Ma résolution est mûrement réfléchie et arrêtée depuis le 1^{er} juin. L'état de mes sentiments depuis ce temps-là mériterait bien pour l'observateur du cœur humain d'être décrit exactement, mais je ne suis pas d'humeur actuellement à parler longuement. Je ne vous dirai que ceci: l'état de mes sentiments est également violent et agréable⁶⁰⁴.

La terza lettera inviata al Vogt, contrariamente alle precedenti, è marcata da un tono più solare ed ottimista riguardo il destino della virtù repubblicana. Le frasi finali sono, a questo titolo, esplicative:

Que fait votre chère femme? Y aura-t-il bientôt quelque fruit nouveau? Quel dommage que nos mutuels compérages reçoivent un anicroche! Me voilà déjà affligé de trois filles et je m'étais promis, en dépit de l'obstination de la nature, d'avoir encore un sans-culotte. Mais cela ne se peut plus, car les maudits Jacobins d'ici m'ont joué à moi et à mon pauvre *côté droit* un tour infâme, et je vais essayer de le leur rendre. Plaisanterie à part, mon cher Vogt, vous savez que souvent les petits moyens produisent de grands effets; voilà les motifs de mon acte. Adieu donc, mais, malgré votre système, pas pour toujours! Henri est déjà là-haut derrière une fenêtre du ciel avec sa casquette et ceint de sa serviette, moi, j'y arriverai en bottes, et vous, *nolens volens* vous y viendrez un jour dans votre camisole de nuit⁶⁰⁵.

Le tre lettere furono consegnate con successo ai destinatari e possiamo immaginare le reazioni che scatenarono. Reazioni che sarebbero state, a loro insaputa, tuttavia ingiustificate poiché, come sappiamo, Lux abbandonò (per il momento) il piano del suo *politische Freiheit*. La rinuncia fu dovuta, con ogni probabilità, alla ferma opposizione dei suoi compagni parigini, in particolar modo dei girondini Guadet e Pétion, i quali, in quei giorni in fuga da Parigi, lo dissuasero da queste irragionevoli intenzioni di morte. Il suo sacrificio gli appariva sì eroico e virtuoso, ma in fin dei conti inutile alla causa repubblicana: la morte del giovane avrebbe fatto scalpore lì per lì, certo, ma una volta trasportato il cadavere fuori dalla Convenzione, i dibattiti sarebbero ripresi con la stessa violenza di prima. Il consiglio del Guadet fu quello di traferirsi con loro nei dipartimenti francesi più accoglienti nei confronti dei Girondini, aspettare che le acque si calmassero e tornare vincitori nella capitale liberata:

Die Republikaner [i girondini] fielen [...] und – Dank sey es dem Schutzgeist der Menschheit! – die Republik fiel nicht mit ihnen, denn der Rest der geächteten Edeln siegte endlich, und Vergniauds Manen stürzten den neuen Tyrannen vom erkrochenen Throne. [...] Er [Lux] beschloß zu Anfange des Mays den Tugenden seiner Freunde, der Girondisten, öffentlich zu huldigen, und sich zur Bestätigung der Wahrheit den Dolch des Cato in die Brust zu stoßen. Seine Freunde, noch auf

⁶⁰⁴ Ivi, pp. 120-121.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 121.

Rettung vertrauend, widerriethen ihm das vergebliche Opfer, indem sie ihm die gutgesinnten Departments zeigten⁶⁰⁶.

Sebbene la risposta di Guadet non ci sia pervenuta, possiamo intuire quanto detto, oltre che dalla testimonianza del Rebmann, dalla risposta che Lux inviò al deputato della Gironda il 19 giugno successivo. In essa leggiamo gli stessi argomenti difesi nelle tre lettere da noi citate:

Paris, ce 19 juin 1793

Citoyen Guadet,

Quand je vous ai communiqué, il y a huit jours, mon dessein de mourir, vous tâchiez de me faire changer d'une résolution en alléguant vos raisons. Je les ai pesées depuis mûrement et je ne les trouve point suffisantes pour étouffer cette voix intérieure qui, née de l'amour de la patrie, me provoqua. Non. Moi je suis convaincu que ma mort sera plus utile que ma vie ne le sera point. Dans une pareille crise il faut des exemples. Si les choses restent comme elles sont présentement, je ne survivrai point à la mort de la liberté française. Si elles changent, je serai compté, j'espère, parmi ceux qui contribuèrent à ce changement. Toutefois quoique arrivera, j'aurai fait un acte d'un républicain qui hait plus l'injustice qu'il n'aime point la vie. Je donnerai l'exemple de ce qu'il faut faire pour braver le triomphe du crime favorisé par l'accident.

Nam si parva licet componere magnis,

ma mort fera aimer le vers du poète:

Vitrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

J'ai envie de mériter l'estime des vrais républicains. S'ils me regrettent, mieux pour moi. J'aime plus d'être mort et regretté d'eux que de vivre et voir calomniés ces précieux défenseurs de la liberté française dont l'oppression me perce le cœur. Cette douleur d'une âme juste n'est-elle pas cent fois plus insupportable qu'une mort honorable? Ma propre expérience me l'apprit, car depuis le 30 mai jusqu'au 2 juin, j'ai souffert horriblement et aussitôt que je résolus de mourir, le calme de mon âme est revenu et depuis ce jour, je suis vraiment tranquille et heureux. Si comme j'espère, l'orage passe, n'oubliez pas, braves républicains, que ma femme avec mes enfants manquent de pain. Sans doute l'homme marié doit ses soins, sa vie à sa famille, mais la patrie en danger a la priorité⁶⁰⁷.

L'evidente e continuo riferimento alla classicità (citazioni di Lucano e Catone) di Lux non è casuale. Esso infatti esprime, oltre alla propensione del giovane verso lo studio dei classici, l'ardente desiderio di perpetuare le virtù civili che questi autori incarnarono. Ne parleremo fra

⁶⁰⁶ A.G.F. Rebmann, *Das neue graue Ungeheuer*, 4. Stück, 1796, pp. 4-6. Come riporta Thomas Saine nel suo saggio su Charlotte Corday, le informazioni del Rebmann su Lux vennero riprese da un articolo presente nel terzo numero del 1795 di *Klio*, rivista fondata da Paul Usteri. Cfr. T.P. Saine, *Charlotte Corday, Adam Lux, and «Hermann und Dorothea»*, in U. Faulhaber, J. Glenn, E.P. Harris, H.-G. Richert (a cura di), *Exile and Enlightenment. Studies in German and Comparative Literature*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, pp. 87-96.

⁶⁰⁷ Lettera riportata dal Welschinger e conservata agli Archives Nationales.

poco. Vorremmo fare ora una considerazione che ci sarà utile per capire meglio lo sviluppo del nostro studio.

Vediamo che le quattro lettere, conservate oggi presso gli Archives parigini, rimarcano con una certa insistenza le volontà suicide del Lux e, soprattutto, la convinzione che le sue azioni sarebbero rimaste impresse nella memoria collettiva dei francesi per lungo tempo. Anche se esagerate da un patetismo talvolta fuori misura, crediamo di intravedere in queste posizioni qualcosa di eroico-lirico ed epico allo stesso tempo, ovvero una spinta che, prendendo sì le mosse da un'estremizzazione della personalità dell'entusiasta Lux, anziché ricadere in un disperato sofismo egotico (aspetto che, vedremo, sarà distintivo per gran parte della modernità post-rivoluzionaria), si proietta in un orizzonte di utilità collettiva e storica. Siamo cioè di fronte a quella particolare concezione ottimistica della Storia che Kant denominò *chiliasmo filosofico*:

A un niveau encore plus élevé d'abstraction se constitue peu après une nouvelle philosophie de l'histoire qui intègre la Révolution, avec ses aspects négatifs, dans une vue de l'évolution qui reste globalement optimiste. Kant a donné le nom de «chiliasme philosophique» à la conception qui estime que, même si Dieu ne veille plus sur le destin de l'humanité, celle-ci, en dépit de tous les détours, est en marche vers le mieux, et qui prédit qu'au bout de l'évolution seront réalisées la société politique parfaite et la paix entre les nations⁶⁰⁸.

L'exasperato lirismo che il Lux cercò invano di esprimere attraverso il progetto del suicidio pubblico sarebbe stato, in altre parole, la messa in atto della volontà eroica di redimere gli errori della Repubblica francese (dell'umanità) e di indirizzarla verso un avvenire di pace e prosperità. Non è un argomento nuovo, certo – abbiamo già visto nel citare Condorcet che una simile concezione del progresso si inserisce in una lunga tradizione filosofica –, ma qui, nel momento più critico della Rivoluzione, il *logos* filosofico si sarebbe finalmente fatto *praxis* politica e storica attraverso il gesto di Lux. È come se, nella sua persona, adesso si incontrassero e intrecciassero tra loro temi e motivi dell'Illuminismo di stampo anglo-francese (la volontà pragmatica di agire, attraverso la filosofia, nel benessere della società civile) e quell'intima sensibilità romantico-tedesca (l'espressione di un prometeico arbitrio che trae la sua origine nel dispiegamento dell'Io) che già Rousseau e in certa misura Shaftesbury, abbiamo visto, avevano anticipato nella loro opera⁶⁰⁹. È in questo senso, dunque, che bisogna interpretare ciò che Franz Dumont ha scritto nell'inquadrare Adam Lux come *historische Gestalt*:

⁶⁰⁸ J. Delinière, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁰⁹ Sarebbe sbagliato parlare dell'estremismo sturmeriano perché, non ci stancheremo mai di ripeterlo, la *Weltanschauung* dei *Jakobiner* non presentava quegli elementi distruttivi che caratterizzarono le generazioni degli anni 70 del Settecento.

All dies mag uns heute sehr pathetisch klingen, doch es trifft den Wesenskern des Adam Lux. Denn neben dem schon früh artikulierten Enthusiasmus kennzeichnet es Lux' Persönlichkeit, dass er das einmal als wahr Erkannte mit großer Unbedingtheit vertrat, sich ihm ganz verschrieb. Eine Gesinnungsethik, die bis zur bewussten und gewollten Selbstaufgabe ging und den Hang zu einer Märtyrerrolle einschloss. Selbst wenn man diese distanziert betrachtet, wird man ein sozusagen moralisches Verdienst anerkennen müssen. Nämlich, dass Adam Lux durch seinen letztlich freiwilligen Tod ein Fanal für die Verteidigung der persönlichen Freiheit und der freiheitlichen Demokratie gesetzt hat. Er trat dabei mit seinem Leben für Werte und Institutionen ein, die uns heute selbstverständlich erscheinen, die aber vielleicht morgen wieder verteidigt werden müssen⁶¹⁰.

Se il critico ha delineato la vita del Lux con tratti etici e filosofici, noi vorremmo implementare la sua interpretazione inserendolo nell'intricata e spesso contraddittoria storia culturale e letteraria dell'epoca, facendo ricondurre alla sua biografia e alla sua personalità un'attitudine da riscontrare nelle correnti artistiche post-rivoluzionarie. È vero che Lux non fu un artista *strictu sensu* (anche se, come abbiamo detto nell'Introduzione, l'importanza della sua *littérature non littéraire* è da considerarsi degna di indagine al pari della grande letteratura canonica dell'epoca), ma la sua peculiare esistenza rappresentò il punto di confine di differenti visioni del mondo che sarebbero state "poeticizzate" dalle generazioni successive. È un argomento che toccheremo e approfondiremo nei prossimi due capitoli. Per adesso, riteniamo utile continuare con l'analisi della sua visione politica e rivoluzionaria.

Se lo scambio epistolare che abbiamo commentato mette in luce i moti intimi di Adam Lux, la sua ferma decisione di morire per la Repubblica e il suo temperamento a metà strada tra cupa malinconia e cieco fanatismo, esso non chiarisce a pieno le reali (e intuibili) motivazioni politiche che spinsero il giacobino tedesco ad optare per il sacrificio repubblicano. Per nostra fortuna, ci sono pervenuti in forma manoscritta altri tre documenti che ci aiutano in questa ricognizione. Si tratta di scritti che, a differenza delle lettere, rappresentarono le armi politiche con le quali il magontino sperava di ristabilire un ordine morale e politico prima all'interno del parlamento francese e, poi, tra la popolazione della capitale. Mentre i primi due scritti, infatti, furono concepiti per essere letti ai deputati della Convenzione, il terzo (e più importante) venne redatto in forma pamphlettistica nella speranza, come confessò lo stesso Lux durante il suo processo, di scatenare l'insurrezione del popolo contro i nuovi tiranni della Montagna. Comunque sia, gli argomenti da lui toccati, seppur in un francese talvolta zoppicante e ricco di germanismi, si rivelano illuminanti e carichi di significati che, al di là del singolo caso di Lux,

⁶¹⁰ F. Dumont, «*Sein Leben dem Wahren widmen*». *Adam Lux als historische Gestalt*, cit., p. 146.

disvelano degli elementi fondamentali per capire al meglio la temperie culturale del *tournant des Lumières*.

Secondo i piani di Lux, il giorno della sua dipartita, egli avrebbe dovuto pronunciare un discorso alla convenzione allo scopo di denunciare le derive autoritarie che da mesi stavano portando la Repubblica al collasso, collasso politico, certo, ma soprattutto economico. Il *Discours prononcé à la barre de la Convention nationale* (questo il titolo con il quale il manoscritto è conservato negli Archives Nationales di Parigi) venne corredato dall'autore stesso di un altro scritto che sarebbe dovuto essere letto il giorno successivo al clamoroso suicidio, *Mes réflexions présentées à la Convention nationale pour y être lues le lendemain de ma mort*⁶¹¹. Leggiamoli in ordine:

Représentants, depuis longtemps j'ai conçu une haine violente contre l'injustice et la tyrannie. [...] Depuis deux mois, je m'occupais uniquement à examiner l'allure de vos délibérations. D'abord je gémissais de vos discussions, de cet esprit de parti, dont l'un fortement prononcé contre l'autre lui disputait toujours la bonne foi... Ah! Faut-il un Curtius qui, se précipitant, sauve la chose publique? Quel remède! Les uns de vous manquent de courage, les autres de clair voyance. Eh bien! Je donnerai aux premiers l'exemple du mépris d'une vie due aux devoirs, et aux autres je donnerai mon sang pour garant de ma bonne foi dans mes réflexions ci-jointes... Représentants parisiens! Éveillez-vous, revenez d'une discussion si funeste... Que je gémissais souvent en lisant le récit d'un Socrate, d'un Phocion, d'un Jean-Jacques Rousseau, outragés, calomniés, même traduits à la mort pour avoir aimé la vertu et la chose publique! Et moi, j'irais à Paris pour voir renouveler de pareilles scènes? Moi je jure d'être libre ou de mourir. Par conséquent, il est bien temps de m'en aller. D'ailleurs, je crois qu'il faut dans cette crise un pareil acte pour donner quelque impulsion aux autres. Faut-il encore une fois un Curtius pour sauver la chose publique! Le voici! ...Malheureux représentants d'un peuple immense dont le bonheur est mon dernier soupir, ayez le courage de punir les fourbes, de venger la violation de la représentation nationale, de sauver la liberté ou de mourir à mon exemple.

Adam Lux, député de Mayence. Paris, 6 juin 1793. L'an II de la République française.

Nota. Je veux être enterré, habillé comme je suis dans ce moment, à Ermenonville, et je prie le citoyen Girardin d'agréer à ma poussière une place sur la colline entre le temple de la philosophie et le tombeau de Jean-Jacques Rousseau, sous l'ombre d'un chêne, au pied duquel il y aura une pierre médiocre (*si*). Que l'inscription soit simplement: Ci-git Adam Lux, un disciple de J.-J. Rousseau⁶¹².

Così come il *Discours*, le lunghe e articolate *Réflexions* esprimevano lo stato morale nel quale l'autore si era venuto a trovare nella tormenta rivoluzionaria e procedevano con un'analisi

⁶¹¹ I due scritti sono conservati nel solito faldone del Tribunale Rivoluzionario W 293, fascicolo 213. Louis Bamberger li riporta quasi integralmente nel suo saggio. Cfr. L. Bamberger, *op. cit.*, pp. 117-119.

⁶¹² Abbiamo già parlato dell'importanza di questa nota. Cfr. *supra*, p. 170, n. 445.

dettagliata dello stato delle cose in Francia⁶¹³. Contrariamente all'arringa di commiato, scritta al preciso scopo di commuovere (nel senso più etimologico del termine) gli astanti, infatti, lo scritto "postumo" proponeva delle soluzioni politiche reali che, secondo Lux, avrebbero salvato la Repubblica francese. Prima di tutto Lux mette in guardia i parlamentari dalla presenza di molti uomini che, in segreto, starebbero agendo per far ritornare l'*ancien régime* in auge. A detta sua, i movimenti occulti di questi erano agevolati dalla crisi che le virtù repubblicane stavano attraversando, crisi da ricondurre non tanto agli insuccessi militari in Europa (argomento che i Montagnardi usavano per giustificare i loro attacchi contro i Girondini), quanto all'azione del «joug indigne» che certi «anarchistes» stavano imponendo alla Francia per mezzo dei sommovimenti dei sanculotti, da loro scatenati: le masse popolari erano gli ignari protagonisti del prossimo ritorno della tirannia che la Grande Rivoluzione dell'89 aveva scongiurato. Se la stretta collaborazione tra Montagnardi e agita-popolo aveva ottenuto il suo primo grande successo nei Massacri di settembre, con l'arresto dei deputati girondini essi avevano definitivamente instaurato una dittatura che, sotto le mentite spoglie di una politica popolare e diretta, in realtà manipolavano la popolazione per soddisfare unicamente i loro abietti bisogni. Per queste ragioni, dunque, Lux auspicava la soppressione del Consiglio generale di Parigi, organo predisposto al controllo della municipalità e responsabile della violenza che da mesi si stava riversando nelle strade della città. Solo in questo modo, secondo lui, si sarebbe potuta instaurare una vera Costituzione repubblicana «qui soulage les pauvres sans tyranniser les propriétaires et qui étouffe cette guerre des sans-culottes contre les riches» (evidente è qui il liberalismo che contraddistingueva la visione economico-sociale dei Girondini):

En arrivant à Paris, il y a deux mois, y est-il dit, j'ignorais tout cela, j'ignorais cette lutte, cet esprit de parti qui distingue la Plaine de la Montagne. Si j'avais su et prévu tout ce qui s'est passé depuis le mois de mars jusqu'à juin, je me serais abstenu d'engager les hommes de mon pays à s'unir avec la France avant l'établissement de son gouvernement... j'avoue même que je suis arrivé avec des préjugés jacobins... en arrivant, j'avais résolu de fréquenter toutes les séances des Jacobins, mais la seconde suffit pour m'en dégoûter; je n'entendais que des calomnies et des atrocités... [...] Au lieu de tout cela, je voyais que même dans le temple de la Liberté une poignée d'intrigants à l'aide des tribunaux, ou mercantiles (*sic*) ou égarés, maîtrisait la majorité de la Convention... Voici mes conseils. Il faut avant tout: 1° rapporter le décret d'arrestation des trente-deux membres; 2° convoquer les assemblées primaires; 3° remettre les rênes du gouvernement exécutif aux mains d'un homme capable, sûr, vertueux et républicain. Peut-être cet homme est Roland que je n'ai jamais vu (comme Brissot non plus). [...] Si l'oubli de moi, de ma femme et de mes enfants, si le sacrifice de ma vie pouvaient ouvrir les yeux aux

⁶¹³ Non riteniamo necessario citarle per intero. D'altronde, gran parte degli argomenti qui esposti sarebbero stati ripresi dall'*Année*, documento che, al contrario, citeremo in maniera estensiva.

mandataires de ce peuple innombrable, digne de la liberté et du bonheur, que je voudrais me féliciter d'avoir versé mon sang⁶¹⁴!

Le *Réflexions* erano chiaramente un messaggio rivolto ai Montagnardi. Lux, infatti, deprecava il loro servilismo nei confronti dei capi dei giacobini, ma riteneva anche che si trattava di un momentaneo «égarement» e che solo una sincera alleanza con i Girondini avrebbe potuto annichilire la forza prorompente della *Commune* parigina e dei suoi leader. Lux termina così le riflessioni supplicando gli uni e gli altri «de se pardonner [leurs] offenses sans écouter [leur] amour-propre» e ribadendo che «un républicain [est] l'homme qui sacrifie ses passions personnelles au bien public».

Crediamo indispensabile sottolineare come il messaggio di Lux non fosse troppo diverso, nelle sue finalità, da quello che Robespierre e il Comitato di Salute pubblica avevano espresso nei mesi precedenti l'arresto dei deputati girondini e che si sarebbe fatto colonna portante della retorica terrorista del biennio 1793-1794: la Repubblica era in pericolo a causa di un nemico interno che stava tramando segretamente al fine di rovesciare lo Stato rivoluzionario. Ma, se Lux intendeva risolvere la crisi grazie alla reinstaurazione di un piano di legalità liberale che equilibrasse le naturali propensioni del cittadino attraverso un sistema di rappresentanza basato sulla Costituzione repubblicana di Condorcet, per Robespierre, al contrario, era fortemente necessario “sospendere” il contratto tra politica e cittadinanza e indirizzare quest'ultima verso una violenta sommossa generale che stanasse e eliminasse qualsiasi persona considerata anche solo come “sospetta”. Su un campo più esteso, insomma, si trattava di uno scontro che si combatteva sul terreno della legittimità politica della filosofia. Il robespierrismo, infatti, scrive l'Israel:

Ovunque si scontrava in modo fondamentale con i principi essenziali della Rivoluzione e, sopra ogni altra cosa, con i Diritti dell'uomo. Robespierre costantemente e irriducibilmente ripudiò la *philosophie moderne*, tanto nella sua veste originale, improntata alla tolleranza, immaginata da Condorcet, dai brissottini e dai dantonisti, quanto nella sua versione imbastardita, di militanza scristianizzante, preferita da Hébert, Chabot e Cloots⁶¹⁵.

Erano due concezioni politiche che, più nelle loro divergenze che nei loro punti in comune, facevano propria, piegandola alle proprie visioni del mondo, un'unica, autorevole fonte: Rousseau. Di questo regime interpretativo, ne parleremo fra poco.

⁶¹⁴ L. Bamberger, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁶¹⁵ J. Israel, *La Rivoluzione francese*, p. 563.

Ora, come ha fatto notare lo Chuquet nella sua biografia, il progetto politico di Lux era, in quel preciso momento storico e proprio in virtù della supremazia di Robespierre, pura utopia. Scrive infatti lo storico:

Ces *Réflexions*, si elles avaient été lues, n'auraient pas fait le miracle que rêvait Lux, et elles contenaient des choses imprudentes, inacceptables, impossible que la Convention eût refusé d'entendre. Lux menaçait les Parisiens, leur montrait un «abîme près de les engloutir». Il déclarait que les départements n'oublieraient pas les injustices commises par le soi-disant peuple de Paris, qu'ils feraient une vraie insurrection contre la Commune, qu'ils allumeraient la guerre civile pour venger leurs députés, qu'ils aimeraient mieux recevoir un despote de l'Europe coalisée que de la municipalité provisoire d'une cité. Il affirmait que si les Montagnards n'établissaient pas une dictature momentanée, ils seraient égorgés par les Autrichiens, et il proposait de confier le gouvernement exécutif à un homme sûr, à un homme précieux et rare, peut-être à Roland, que recommandaient ses écrits, ses actions et les calomnies jacobines; peut-être à Brissot... Roland dictateur! Brissot dictateur⁶¹⁶!

Eppure, al di là della peregrinità delle sue considerazioni, crediamo che nelle parole del Lux siano da riscontrare motivi che mettono sotto una tetra luce le contraddizioni filosofiche, politiche e storiche che avrebbero marcato l'*ethos* politico dell'Occidente moderno e, in certa misura e con molte riserve, contemporaneo.

Abbiamo individuato tre punti critici, strettamente legati tra loro a causa della densa problematicità che li contraddistingue: l'ambivalenza della virtù repubblicana, il fanatismo panico che il linguaggio politico rivoluzionario veicola e la manipolazione dell'opinione pubblica quale strumento di consenso. Partiamo da quest'ultimo punto: esso, infatti, per comodità argomentativa, ci permette di collegarci all'analisi dell'*Avis aux citoyens français*, pamphlet nel quale tutti questi elementi si ripresentano in maniera più evidente.

Ancor prima delle teoresi di Habermas e di Chartier, Georg Forster sottolineò il ruolo capitale che l'opinione pubblica aveva rivestito nella realizzazione delle sommosse che portarono all'innescò della Rivoluzione francese. Più che nella corrispondenza privata con la moglie, è negli interessantissimi *Parisische Umriss* che il loro autore evidenzia con insistenza la forza motrice che ha avuto l'opinione pubblica nelle dinamiche rivoluzionarie. L'opinione sola sarebbe, secondo quando scrive nell'aprile del 1793, lo strumento della Rivoluzione e, allo stesso tempo, la sua anima, «eins der großen Mittel des Schicksals, Veränderungen im Menschengeschlecht hervorzubringen. [...] So ungefähr wie die Deutschen zu Luthers Zeiten⁶¹⁷». Scrive Lüsebrink parafrasando Forster:

⁶¹⁶ A. Chuquet, *Adam Lux*, cit., p. 22.

⁶¹⁷ Georg Forster a Therese Forster, Parigi, 5 aprile 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 338.

C'est par des institutions comme l'Assemblée des Notables et les Etats-Généraux, et des processus comme l'expansion de la presse que l'opinion publique a pu acquérir, selon l'analyse de Forster, cette unique force politique qu'elle a pu déployer dans la France révolutionnaire, après avoir mûri lentement au cours du XVIII^e siècle⁶¹⁸.

Eppure, così come il suo collega Lux, anche Forster individuò nella cesura dell'anno 1793, oltre al carico di delusione e crisi morale che abbiamo già delineato, il travimento di questo spirito pubblico che, sulla scorta del progresso illuministico, aveva fatto grande la Francia e Parigi:

Paris, ich hab es ihnen schon gesagt, mein Freund, ist die Quelle der öffentlichen Meinung, das Herz der Republik und der Revolution. [...] Bei uns ist Paris der einzige Maßstab der Vollkommenheit, der Stolz der Nation, der Polarstern der Republik. Hier allein ist Bewegung und Erkenntnis⁶¹⁹.

Lo «scepticisme intellectuel⁶²⁰» del Forster metteva l'accento proprio sull'inefficacia dell'opinione pubblica davanti a quell'uragano delle passioni che dilaniò la Francia nel 1793. Nel lodare il ruolo dell'opinione pubblica, dunque, «il exalte en définitive non pas le Paris de 1793, mais la Capitale des Lumières et le berceau du mouvement révolutionnaire des années 1789 à 1791 dont il espère le rejaillissement dans toute sa splendeur⁶²¹».

Era alle critiche di Forster e alla sua speranza di ristabilire “l'ordine pubblico” dei primi anni della Rivoluzione che probabilmente Adam Lux pensò nello scrivere il suo *Avvis*. Lo scritto, infatti, si prefiggeva di risvegliare l'opinione pubblica della popolazione che, oramai da quasi due anni, era obnubilata dalla forza demagogica e manipolatrice del Club dei Giacobini: il libero pensiero aveva ceduto il passo a una nuova forma di sudditanza. Dopo aver accantonato il suo progetto di suicidio, Lux ritenne che il modo più efficace per risvegliare il popolo e suscitare in esso l'indignazione necessaria al sovvertimento del governo giacobino sarebbe stato quello di dare alle stampe un testo nel quale venisse spiegato il destino a cui si erano consegnati i cittadini francesi. Così, la mattina del 13 luglio, in concomitanza con l'omicidio di Marat (fatale coincidenza!) apparve sui muri di Parigi un pamphlet in ottavo di tredici pagine firmato da

⁶¹⁸ H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 469. Forster non fu certamente il primo intellettuale a porre l'accento sull'importanza dell'opinione pubblica nelle dinamiche politiche. Rimanendo nell'area germanica, già il poeta Christian Weise, a fine Seicento, aveva individuato questa componente politica moderna. «Christian Weise, instituteur et poète, est une figure typique de cette mouvance. Ses romans et traités (*Politischer Näscher*, 1676; *Politischer Redner*, 1677) propagent une nouvelle conception du politique: étendu au-delà de la sphère publique de la cour, celui-ci fait irruption dans le domaine privé – de la *Staatsklugheit* (sagesse publique) à la *Privatklugheit* (sagesse privée). L'action n'est plus uniquement guidée par l'orientation politique, mais aussi par une curiosité de l'esprit et des sens, par l'amusement tiré des choses nouvelles et inouïes, par la galanterie enfin», cfr. G. Sauder, *op. cit.*, p. 60.

⁶¹⁹ G. Forster, *Parisische Umriss*, in Id., *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Revolutionsschriften 1792/93*, a cura di K.-G. Popp, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, pp. 631-632.

⁶²⁰ L'espressione è sempre del Lüsebrink. Cfr. H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 469.

⁶²¹ Ivi, p. 470.

«Adam Lux, citoyen français» destinato a fare molto scalpore. Benché in un francese scoordinato e abbondante in germanismi, esso rappresentò un attacco frontale al partito dei Montagnardi e, in particolar modo, al Club popolare dei Giacobini e ai suoi capi (Marat e Robespierre su tutti).

L'*Avis aux citoyens français*⁶²² è introdotto da una presa di posizione sacrificale. Lux si pone in prima linea nell'attacco contro le fazioni giacobine, attribuendo a se stesso il ruolo di liberatore della «patrie en danger»:

La patrie est en danger; il faut donc que chacun s'intéresse pour concourir à la sauver. – Lorsque les mensonges et les erreurs sont les sources de nos malheurs, il faut que des hommes disent la vérité, qui ont le préjugé de la neutralité des deux partis opposés. Moi, n'étant lié avec aucun parti, je parlerai, je dirai en peu de pages tout ce qui est le résultat de mes observations depuis trois mois. En vain on me disputera la bonne foi; car, lorsque j'attaque le plus fort, en puissance duquel je suis et je resterai, il faut que je sois ou fou ou vertueux⁶²³.

La chiusa dello scritto (la citiamo ora per inquadrare subito il tono con il quale venne scritto l'*Avis*) sottolinea l'estremo ardore con il quale Lux, cosciente del suo destino, si poneva al giudizio dei suoi avversari:

Anarchistes, vous qui avez continuellement empêché les calmes délibérations de la Convention; qui avez enfin violé sa liberté, son inviolabilité, vous qui avez fait tomber tant de malheurs sur ma nouvelle patrie, dont vous dominez présentement les représentants! Messieurs les usurpateurs! Il ne m'échappe point que vous êtes tout-puissans, et que mon sort est entre vos mains, auxquelles je ne veux pas me soustraire, pour vous montrer que d'aussi vils maîtres que vous ne peuvent intimider les vrais républicains; j'ajoute que je ne cesserai jamais de vous mépriser comme des criminels, de vous haïr comme des ennemis du bien public, et de concourir de toute mes forces pour vous détrôner. Après une telle déclaration, il sera de votre convenance de me faire l'honneur de vos cachots ou de votre guillotine; mais je les saurai braver, je serai plus heureux en souffrant pour la liberté, que je ne le suis en restant paisible spectateur de votre despotisme⁶²⁴.

La tesi di fondo di Lux è che, nello stato attuale della storia della Rivoluzione, non sarebbe più necessario perpetuare le sommosse che avevano permesso, nonostante le loro violenze, la caduta di Luigi Capeto e della società feudale. Tuttavia, sostiene, dopo le violenze dell'agosto 1792, invece di iniziare a costruire fin dalle basi un vero e virtuoso stato repubblicano (la Costituzione di Condorcet sarebbe dovuta essere il primo tassello di questo rinascimento francese), la nazione è andata nel caos per colpa degli scontri di fazione aizzati da oscure forze

⁶²² Facciamo riferimento alla riproduzione presente nel tomo secondo della seconda edizione delle *Mémoires de Madame Roland* pubblicate nel 1821 da Berville e Barrère. Cfr. Barrère-Berville, *Mémoires de Madame Roland, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissemens historiques*, Paris, Baudouin Frères, 1821, t. 2, pp. 387-393. D'ora in avanti, *Avis aux citoyens français*.

⁶²³ A. Lux, *Avis aux citoyens français*, p. 387.

⁶²⁴ Ivi, pp. 392-393.

extra-parlamentari legate al club giacobino. L'appello alla moderazione e all'ordine diventa così il diktat che Lux lancia al parlamento francese: coloro i quali continuano ad essere “rivoluzionari” sarebbero, di fatto, i veri avversari della Repubblica:

Après le 10 août, pour établir un gouvernement républicain, il fallut de l'ordre provisoire, de la modération, de la tolérance, pour guérir la plaie de la république. Ceux qui ont suivi le système de l'ordre, sont les républicains de fait; ceux qui suivirent le système de la révolution après le 10 août, ceux qui faisaient usage du pouvoir révolutionnaire, même lorsque nulle révolution n'était plus nécessaire, ceux-là étaient au fond un empêchement, ou des ennemis volontaires ou involontaires de la république⁶²⁵.

Come affermato nelle *Réflexions*, Adam Lux continua così a sostenere che il punto critico di non ritorno di questa pericolosa deriva antirepubblicana sarebbe stato, appunto, la giornata del 31 maggio:

La source de tous nos maux et la cause motrice des événements du 31 mai est celle-là: au mois de septembre, une poignée de scélérats a commis de grands forfaits; pour échapper au supplice, ils égaraient des hommes faibles, et faisaient entrer dans leurs vues des fripons; et, de cette époque, date la lutte entre les amis de l'ordre et les anarchistes. Cette lutte était au commencement très-peu considérable; mais comme les méchants sont toujours les plus hardis, ils gagnèrent du terrain insensiblement, soit par calomnie, dont ils inventaient un système tant nouveau, soit par menaces, dont l'instrument était un nombre de fainéans qu'ils avaient à leur solde. [...] La lutte de la liberté contre le crime se continua jusqu'au 31 mai et 2 juin, jours fatals et sinistres, desquels se date l'oppression et le triomphe du crime; la liberté de la Convention, depuis ce temps, n'est plus⁶²⁶.

Con l'arresto dei girondini – le cui simpatie nutrite nei loro confronti non vengono certo celate da Lux – questa «poignée de scélérats» è riuscita a prendere il potere in parlamento. Il partito di destra guidato da Brissot, infatti, aveva costituito il vero nemico di questi nemici della cosa pubblica poiché, contrariamente ai Montagnardi i quali sarebbero per loro stessa natura più suscettibili alle adulazioni dei capi sezione popolari, fu l'unico ad aver denunciato il pericolo della deriva autoritaria che il manipolo dei robespierristi e maratiani auspicava in segreto e che, infine, ha attuato:

Ils apprirent que les appelans étaient leurs adversaires trop clairvoyans, pour qu'ils eussent pu espérer de les tromper comme les montagnards qui sont des hommes vigoureux, et, je le crois, sincèrement attachés à la république, mais qui, par leur imprudence, font autant de mal qu'un autre par méchanceté. Quant aux membres de la plaine, ils trouvèrent le secret de les intimider; et, par conséquent, à l'aide de leurs tribunes turbulentes, et de leur école de calomnie aux Jacobins, ils parvinrent

⁶²⁵ Ivi, p. 387.

⁶²⁶ Ivi, pp. 387-388.

à l'emporter sur la majorité de la Convention dans toutes les affaires importantes⁶²⁷.

Già da queste premesse emergono due punti cruciali su cui è utile discutere: le calunnie che i giacobini avevano diffuso per manipolare i Montagnardi e le masse popolari (in generale, l'opinione pubblica) e il tradimento, da parte di quelli, delle virtù repubblicane, fondamento di ogni morale civile. Secondo il Lux, infatti, sarebbero stati i Giacobini i diretti responsabili della crisi morale che stava investendo la Repubblica. Essi sono i veri anarchici scellerati che, dalle loro tribune, tessono le trame della politica francese.

Quelle del Lux sono considerazioni avvalorate dall'esperienza sul campo che fece all'interno del club stesso e di cui, lo abbiamo visto, rimase profondamente disgustato. Sin dalla prima seduta, infatti, il giacobino tedesco si sentì turbato e deluso dai toni ostili che venivano utilizzati per deliberare i provvedimenti da presentare in parlamento. Ai suoi occhi, sembrava quasi che il fare politico fosse direttamente legato al solo potere dell'eloquenza. E in effetti, come ha fatto notare François Furet nei suoi controversi studi⁶²⁸, il regime giacobino traeva la sua essenza proprio da un uso dell'oratoria tendente alla violenta conquista del consenso piuttosto che alla propagazione di quei valori civili che dovevano servire alla formazione del buon cittadino. In uno dei suoi penetranti scritti sulla lingua rivoluzionaria, Philippe Roger mette bene a fuoco il legame tra consenso e *langue révolutionnaire*. Il *consensus jacobin*, infatti:

[...] trouve sa base théorique dans une conception du langage comme représentation. Si le mot est là «pour» l'idée de la chose, toute perturbation du lexique reflète ou présage un désordre des représentations mentales. Du signe représentatif à l'idée, et de l'idée à son objet (aux *realia*), le glissement est rapide, immédiat⁶²⁹.

Con la radicalizzazione della Rivoluzione, insomma, la parola si trovò a essere non tanto un mezzo per istruire la cittadinanza ai principii repubblicani, quanto uno stratagemma utilizzato al solo obiettivo dell'«alignement de la pensée et de l'action politique sur le programme définie par le Comité de Salut Public⁶³⁰». Nell'introduzione allo studio su Charlotte Corday che Guillaume Mazeau ha pubblicato qualche anno fa – lo citeremo spesso – viene messa bene in evidenza questa nuova componente “sensazionalista” che caratterizzò la politica giacobina e che, in senso largo, inaugurò la concezione moderna di pratica politica:

⁶²⁷ Ivi, p. 388.

⁶²⁸ Cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, cit., e Id., *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.

⁶²⁹ P. Roger, *Le débat sur la «langue révolutionnaire»*, in J.-C. Bonnet (a cura di), *La Carmagnole des Muses. L'homme de lettres et l'artiste dans la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 161.

⁶³⁰ D. Schönflug, *op. cit.*, p. 71.

Sous la Révolution française, ce nouvel étalon de la modernité transforme irrémédiablement les pratiques politiques: puisque la décision repose désormais sur la capacité à convaincre au cœur de l'arène politique, les députés apprennent à devenir rhéteurs et comédiens. Pour se faire remarquer, il faut séduire ou mourir. Certains comme Marat ou Barère passent maîtres dans la capacité à émouvoir l'auditoire et à manipuler l'opinion, maniant une palette de plus en plus variée d'effets oratoires, n'hésitant pas à mettre leur corps en scène. L'élargissement croissant de l'opinion fait aussi naître de nouveaux médias qui recourent au sensationnalisme. Les nouvelles élites doivent désormais tenir compte de cet essor de la participation populaire à la politique. Elles cherchent à mieux la connaître, mais aussi à la contrôler, à la manipuler et à la modeler. Dans ce cas, on peut avec Sophie Wahnich interpréter la Terreur comme une volonté de contrôler les émotions populaires et de leur trouver une traduction politique⁶³¹.

Certamente, i Montagnardi cercarono di rifondare una lingua che potesse rispondere alla scarsa formazione delle fasce popolari – e su questo, i meriti del partito sono incontestabili – ma è altrettanto vero che simile operazione, come denunciato dai controrivoluzionari e dai simpatizzanti girondini come Lux, rappresentava un subdolo strumento di manipolazione:

Le rôle qui est dévolu par les Montagnards aux législateurs est de traduire les besoins et les passions du peuple dans «une langue du peuple» face à un peuple qui ne détient pas encore la science de la politique. À chaque usage de «populaire» («mouvement populaire, force populaire, délégué populaire»), le discours jacobin s'autolégitime comme «langue du peuple»⁶³².

Rimanendo fedeli alla nostra tesi a proposito della corrispondenza tra esperienza religiosa ed esperienza rivoluzionaria, ci sembra opportuno rafforzare la similitudine tra l'azione orale dei Giacobini e il fanatismo religioso-panico condannato a suo tempo da Shaftesbury e che Lux reinterpretò criticamente nel suo *Enthusiasmus* del 1784. Come ha scritto Bronislaw Bazcko in un saggio illuminante sulla questione dell'entusiasmo rivoluzionario, il fanatismo dei partiti di sinistra filo-giacobini fu inoltre un punto centrale nel dibattito attorno alla legittimità democratico-rappresentativa della Costituzione da applicare alla neonata repubblica. L'esempio di Condorcet impiegato dallo storico coglie alla perfezione le problematiche da esso veicolate. La spinta irrazionale – e, per questo, concepita come essenzialmente religiosa – scatenata dall'arringa tribunitia sarebbe stata, sostiene Bazcko, il motore propulsivo della politica robespierrista:

Comme il [Condorcet] l'observait chaque jour et tout particulièrement en ce moment dramatique où le procès du roi faisait déchaîner toutes les passions,

⁶³¹ G. Mazeau, *Le bain de l'histoire. Charlotte Corday et l'attentat contre Marat 1793-2009*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, pp. 24-25. Cfr. S. Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique éditions, 2003.

⁶³² J. Guilhaumou, *Parler la langue du peuple pendant la Révolution*, in M. Biard (a cura di), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, CNRS, 2014, pp. 321-322.

l'irrationnel se montrait non pas comme un accessoire de la Révolution mais comme une vague de fond qu'elle souleva et qui, à son tour, l'emportait⁶³³.

L'oratoria e la forza della parola, insomma, furono gli strumenti attraverso i quali si sarebbe potuto imporre il regime di democrazia diretta "municipalizzata" che Marat, Robespierre e i loro sostenitori fecero caposaldo della loro visione politica:

L'éloquence est l'art de séduire la raison, d'exciter les passions et de les manier par l'exercice de la parole. [...] La démocratie moderne est représentative; elle ne repose pas sur l'oral mais sur l'écrit et, dans les temps modernes, c'est l'imprimerie qui l'a rendue possible. [...] En effet, l'éloquence battait son plein dans les sociétés patriotiques et lors des assemblées sectionnaires, sur les places où se formaient les foules, à la Convention où les orateurs s'efforçaient à séduire les tribunes, pendant les fêtes révolutionnaires, etc. Autant de lieux publics, de formes de communication orale et d'action collective qui ont surgi pendant et avec la Révolution, où on haranguait les foules, où se nouaient des solidarités affectives, où on faisait vibrer les passions et où s'allumait l'enthousiasme. [...] À travers sa critique de l'enthousiasme, Condorcet s'en prenait à un certain antirationalisme ambiant qui allait de pair avec l'idéalisation de l'Antiquité ainsi qu'avec un certain rousseauisme primaire; il défendait ses options intellectuelles et s'élevait contre l'endoctrinement idéologique à l'école. Cependant, la controverse portait aussi sur l'importance de l'expérience révolutionnaire pour l'éducation à la citoyenneté⁶³⁴.

La condanna di Adam Lux dell'*ars oratoria* dei Giacobini seguiva questa strada. La predilezione del tedesco alla rappresentanza politica, all'adagio dello *verba volant, scripta manent*, si inserisce in una tradizione critica che vedeva nella parola affabulatrice degli oratori un astuto inganno attuato ai danni della popolazione. Era infatti un argomento, questo, che già all'epoca suscitò profonde riflessioni. Si ricorderà, ad esempio, ciò che scriveva nel suo *Le Nouveau Paris* Louis-Sébastien Mercier (convinto repubblicano, sì, ma deluso anch'egli dai radicali esiti della Rivoluzione), quando denunciava lo spaventoso potere della *langue révolutionnaire* e delle sue parole «d'autant plus mortelles qu'elles sont plus insignifiantes»: «ce sont toutes ces phrases insignifiantes et même celles qui étaient les plus intelligibles qui ont été le ciment des prisons et des échafauds⁶³⁵». Oppure, per citare uno dei casi più eclatanti, le considerazioni di Luigi XVI, il quale, in una risposta del 16 giugno 1789 indirizzata al Terzo Stato, già individuò il pericolo che questa «invasion lexicale» rappresentava per l'equilibrio statale: «je désapprouve l'expression répétée des *classes privilégiées* que le tiers état emploie [...]. Ces expressions inusitées ne sont propres qu'à [...] entretenir un esprit de division⁶³⁶». Come ha notato Roger, fu tuttavia nella

⁶³³ B. Bazcko, *Démocratie rationnelle et enthousiasme révolutionnaire*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 108, n° 2, 1996, p. 596.

⁶³⁴ Ivi, pp. 596-597.

⁶³⁵ L.S. Mercier, *Le Nouveau Paris*, in L.S. Mercier, R. de la Bretonne, *Paris le jour, Paris la nuit*, a cura di M. Delon e D. Baruch, Paris, Laffony, 1990, p. 378.

⁶³⁶ Citazione riportata in *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, t. VIII, p. 129.

“logomachia” intrapresa dai dizionari fine-settecenteschi che si possono osservare le più interessanti considerazioni:

Les dictionnaires contre-révolutionnaires opposent [...] leur rigueur et leur rudesse à cette parole vive, insaisissable et protéiforme à la fois. [...] La situation révolutionnaire est vécue par ces pamphlétaires comme, indissociablement, désordre sociale et brouillage des significations. [...] L'imposture de la parole révolutionnaire⁶³⁷.

La Harpe, nel suo *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire* del 1797 (uno degli scritti contro-rivoluzionari più importanti di fine Settecento), puntò il dito precisamente su questo aspetto tanto avversato nell'*Avis aux citoyens français* di Adam Lux: per soddisfare la loro impresa di sovversione, i radicali giacobini avevano stravolto il senso originario delle parole:

Des mots que l'on avait l'habitude de respecter quand on les employait dans leur vrai sens, avaient été progressivement détournés de ce sens originel et invariable, et conduits enfin dans l'application journalière jusqu'à un sens entièrement opposé⁶³⁸.

Ci sembra che in tutti questi passi da noi citati riecheggino ciò che Michel Foucault, nel capitale *Les Paroles et les choses*, scrisse riguardo la disgiunzione simbolica tra parola e significato-cosa che contraddistingue l'episteme moderna. Il significato stravolto della parola, contrariamente alla *pensée classique* in cui l'adesione tra *mot* e *choses* era costante, diventa ora la marca più peculiare della *langue révolutionnaire* dei giacobini: «l'un des plus sûrs signes qu'un monde se brise, en 1789, – scrive Philippe Roger – c'est la fracture des signes eux-mêmes, et l'effraction des mots nouveaux⁶³⁹». L'età moderna, insomma, troverebbe la sua origine nel nuovo modo di fare politica che i partiti rivoluzionari – e in particolare le sezioni giacobine – introdussero attraverso un procedimento oratorio che, ricollegato al fanatismo di ciarlatani e fanatici religiosi della pre-modernità, mirava, al di là della veridicità delle tesi sostenute, alla sola approvazione popolare. Come scrive l'Israel, infatti:

In teoria, i robespierristi proclamavano la democrazia diretta e la sovranità popolare, ma benché facessero un uso zelante della retorica incentrata sulla democrazia diretta per combattere i democratici, ciò che intendevano per «volere del popolo» era semplicemente il diritto incontrastato della loro leadership a definirlo. Solo i brissottini prendevano sul serio la dottrina della *volonté générale*, anche se la maggior parte rifiutava la definizione di Rousseau⁶⁴⁰.

Su quest'ultima frase ritorneremo fra poco.

⁶³⁷ P. Roger, *op. cit.*, pp. 168-171.

⁶³⁸ La Harpe, *Discours prononcée à l'ouverture du Lycée, le 31 Décembre 1794*, Paris, Verdière, 1817, p. VII.

⁶³⁹ P. Roger, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁴⁰ J. Israel, *La Rivoluzione francese*, p. 343.

Vediamo adesso come quanto detto fosse fortemente presente negli attacchi che Adam Lux sferrò nel suo pamphlet. Citiamo:

Cependant les fripons, gênés par l'opinion publique dont ils redoutèrent la désapprobation, devaient tromper les départemens et les Parisiens mêmes; par conséquent ils devaient violer le secret des lettres et la liberté de la presse. [...] Connaissant bien leur nullité aux yeux des hommes instruits, ils [i Jacobini] remplissaient leur société et les tribunes de la Convention par des hommes de leur fabrique et de leur trempe; ils employaient la vivacité française à devenir encore plus légère, et à porter cette légèreté aux choses publiques les plus importantes, afin d'empêcher l'homme instruit (qui est toujours modeste) de s'opposer à leurs décrets désavantageux à la liberté et à la république. Le plus grand mal qu'ils faisaient à la nation, est sans doute la corruption de l'opinion et de la morale publique de la plus précieuse classe d'hommes, mais qui, vivant de leur travail et manquant de loisir pour apprécier les mensonges, sont les plus faciles à égarer; il est même surprenant qu'ils n'ont pu porter ce peuple à des excès plus grands pour se débarrasser des hommes éclairés et droits; ils inventèrent un système curieux de la calomnie la plus adroite, par laquelle ils imposent à leurs adversaires du silence et de l'inaction. Bref, chez eux, toute supériorité, hors celle du vice, est traitée de conspiration. – Des hommes, dépourvus de tout talent, hormis de celui des poumons, s'élancent à leur tribune, et déclament contre des généraux, des officiers et magistrats qui, vieillissant honorablement au service de la patrie, offrent à chaque instant leurs soins et leur sang à la république; et je m'étonne qu'ils n'aient pu réussir à faire plus de traîtres que nous n'en avons⁶⁴¹.

Secondo Lux, i Jacobini avrebbero mentito al popolo francese riguardo l'effettivo spirito della Convenzione. Tutti i partiti, infatti, sarebbero repubblicani e l'accusa di tradimento realista della sinistra rivolta contro i Girondini si risolve in abietta, demagogica menzogna:

On voit [...] que la Convention tout entière est vraiment républicaine, et ce n'est que par les soins des septembriseurs, qu'on a voulu faire croire aux faibles que le côté droit voulait rétablir la royauté, dont il est l'ennemi le plus redoutable, tandis que les anarchistes en sont le véritable soutien; et si la France retombait dans l'esclavage d'un roi, c'est à eux seuls qu'on doit attribuer ce malheur. Il s'en fallut peu qu'ils ne fussent tout-à-fait démasqués par la commission des douze; pour l'empêcher, ils ont fait les mouvemens du 31 mai et 2 juin; ils ont obsédé la Convention, foulé aux pieds l'inviolabilité de la représentation sacrée, et ils ont dissous la Convention à force ouverte; dire qu'elle fut libre ces jours-là, c'est un mensonge impudent auquel nul homme de bien, au prix de son sang, ne pourra souscrire. – Elle n'était pas même entièrement libre avant ces jours liberticides, parce qu'elle était éternellement maîtrisée par les tribunes, et à plus forte raison doit-on dire qu'elle n'est pas libre depuis le 31 mai, non-seulement parce qu'on a chassé trente députés qui suffissent pour donner le dessus à la saine majorité; non-seulement parce que plus de cent membres, justement dégoûtés d'une assemblée impunément outragée, ne la fréquentent plus, ou au moins ne s'y mêlent plus: mais principalement parce qu'il est ridicule de prétendre qu'une assemblée souveraine soit libre, lorsqu'elle n'a pas encore pu punir les scélérats qui l'ont dissoute; car la

⁶⁴¹ A. Lux, *AVIS AUX CITOYENS FRANÇAIS*, p. 388.

priorité de la guillotine est due aux auteurs de la soi-disant insurrection du 31 mai.
[...] Dans notre situation, tout mensonge, tout palliatif est très-nuisible⁶⁴².

È chiaro che la violazione della sacralità dell'opinione pubblica e della parola fu una delle cause scatenanti la delusione di Lux. D'altra parte, ad uno spirito cresciuto ed educato in un contesto come quello di Magonza di fine Settecento⁶⁴³, un così spropositato uso della violenza e dell'illegalità doveva apparire difficile da sopportare. Si ricorderanno le parole di Robespierre quando, per giustificare le violenze del Terrore, disse: «toutes ces choses-là étaient illégales, aussi illégales que la Révolution, que la chute du trône et de la Bastille, aussi illégales que la liberté elle-même. On ne peut vouloir une révolution sans révolution⁶⁴⁴». Ebbene, agli occhi di Lux la riconquista dell'autentico spirito rivoluzionario doveva giocarsi proprio nel campo di battaglia tra questa illegalità robespierrista e la virtù repubblicana incarnata dal partito girondino. La domanda retorica che pone al suo pubblico a metà dell'*AVIS* sembra proprio contrapporsi alle credenze di Robespierre: «s'il faut éternellement voir les crimes du plus fort impunis, à quoi sert la révolution?». Oltre alle due visioni antitetiche della Rivoluzione che abbiamo più volte sottolineato, vediamo qui emergere una divergenza morale e politica dell'essenza repubblicana. Se già in aprile Forster aveva denunciato la perdita di ogni virtù morale nella Rivoluzione («Ich soll die Geschichte dieser gräuelvollen Zeit schreiben? Ich kann es nicht. Oh, seitdem ich weiß, dass keine Tugend in der Revolution ist⁶⁴⁵»), per Lux bisognava riabilitare la figura del vero repubblicano, cioè del virtuoso nella sua accezione formalmente illuministica, vale a dire l'uomo che pone la legge al di sopra del suo essere:

Le républicain, c'est l'homme juste; et la république, c'est le règne de la justice. Voulez-vous changer cette définition, alors vous êtes moins sages que l'âne de la fable; pensez-vous que changer de maître, soit la liberté? – Si le règne des lois, si le bonheur de la majorité du peuple n'est pas le but unique de vos efforts politiques, si vous substituez à tout cela votre désir de dominer, alors nous n'aurons rien gagné, et la France, au lieu du cabinet de Versailles, aura pour maîtres les chefs des Jacobins de Paris: il n'y a ici que cette différence, que le despotisme des derniers est encore plus affreux.

⁶⁴² Ivi, pp. 389-390.

⁶⁴³ Nel suo libro sulla rivoluzione magontina, Jörg Schweigard riporta una dichiarazione di Friedrich Lehne che ben descrive l'atmosfera di entusiasmo repubblicano che caratterizzava Magonza nell'ultimo decennio del secolo: «ich studierte noch, als 1792 die Franzosen Mainz erreichten. Ich erklärte mich sofort für die Sache der Freiheit, denn die Philosophie hat mich gelehrt, sie höher zu schätzen als meine Privatinteressen. [...] Wir wollen doch sehen, ob die Verzweiflung des Lasters mehr Kraft verleiht als die Begeisterung der Tugend? – Der Kampf hat begonnen; nehmt mich auf in eure Reihe, ihr Kämpfer für Recht und Tugend», cfr. J. Schweigard, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein*, cit., p. 244. Le parti da noi evidenziate in corsivo mettono in luce il peculiare spirito che accomunava i rivoluzionari tedeschi nei confronti dei valori della virtù repubblicana che tra poco esporremo.

⁶⁴⁴ Citato da Abel Poitrineau in A. Poitrineau, *op. cit.*, p. 187.

⁶⁴⁵ Georg Forster a Therese Forster, Parigi, 16 aprile 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 344.

Il valore che Lux attribuisce alla virtù si lega alla tradizione dei suoi maestri *philosophes*, francesi e inglesi. In effetti, nel suo articolo contenuto nel *Dictionnaire européen des Lumières*, Jacques Domenech fa ricondurre il concetto di virtù imperante nel Settecento alla lezione dell'Antichità ripresa da Shaftesbury nella formulazione di quel *Moral Sense* da noi osservato nella prima parte. Per il critico, nel secolo dei Lumi «toute définition de la vertu renvoie [...] à une nouvelle conception de la morale, à une redéfinition de ses fondements⁶⁴⁶». Ed è proprio sull'importanza attribuita dai filosofi al valore morale della virtù che Lux sembra incentrare la sua discussione. In questo senso, la morale dell'uomo virtuoso rimanda a una ridefinizione della politica e del fare civile onnipresente nelle teoresi di Vauvenargues, Voltaire, Diderot, D'Alembert e Rousseau: «les philosophes considèrent les lois comme un fondement de la vertu, même si les conceptions de l'association des lois avec la vertu diffèrent. La loi naturelle est proche du fondement-principe de la morale de sentiment, les lois sociales ou religieuses constituent un fondement-garantie⁶⁴⁷». La virtù si concepisce allora come l'elemento fondante della Repubblica democratica, in quanto in essa confluiscano e si armonizzano tra loro la sensibilità dell'individuo e l'ordine morale-collettivo che la politica e l'impegno civile ispirano. È l'*amour de soi-même* di Rousseau e, insieme, l'abnegazione dell'individuo davanti alle leggi, d'ispirazione montesquieuiana:

La morale de sentiment rapproche de philosophes que ne séparent parfois que de subtiles distinction: cette vertu provient chez Rousseau non de l'*amour-propre*, mais de l'amour de soi-même qui est «un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*). [...] Dans l'*Esprit des lois*, Montesquieu pose la vertu comme le principe de la démocratie. Sans la vertu cette forme de gouvernement ne peut fonctionner. Il importe que la vertu soit au service des lois: «On peut définir cette vertu l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières: elles ne sont que cette préférence» (IV, 5)⁶⁴⁸.

Le molte definizioni che ricorrono nel secolo sembrano tutte porre l'accento sull'aspetto civile che la virtù rappresenta e sulle possibilità di instaurare un nuovo ordine grazie al suo esercizio da parte dell'uomo. All'articolo *Catéchisme chinois* del suo dizionario, ad esempio, Voltaire affermò proprio che «les véritables vertus sont celles qui sont utiles à la société, comme la fidélité, la magnanimité, la bienfaisance, la tolérance»; e Diderot, il quale, negli *Entretiens sur le Fils naturel*, scriveva: «je définis la vertu, le goût de l'ordre dans les choses matérielles».

⁶⁴⁶ J. Domenech, *Vertu*, in *Dictionnaires européen des Lumières*, cit., p. 1245.

⁶⁴⁷ Ivi, p. 1246.

⁶⁴⁸ Ivi, p. 1248.

Se è vero, dunque, che «la politique est [...] sollicitée pour que la vertu ne demeure pas un vain mot⁶⁴⁹», Domenech fa altresì notare un ulteriore aspetto nelle definizioni settecentesche di virtù: l'intima presenza della componente cristiano-evangelica che noi crediamo riscontrare in larga misura nell'ecumenismo repubblicano professato da Lux: «l'amour du prochain prôné par l'Évangile s'affirme comme un élément fondamental de la nouvelle morale des philosophes, mais il doit impérativement être effectif: seules les vertus utiles au prochain seront prises en compte⁶⁵⁰». In effetti, gli intenti dell'*Avis aux citoyens français* erano proprio quelli di riunire la cittadinanza e i dipartimenti francesi intorno al nobile ideale della Repubblica allo scopo di sconfiggere e smascherare l'impostura giacobina. Leggiamo:

Quel est le moyen de l'éviter? [Lux parla della guerra civile] – Ou il faut tromper tous les départemens sur les événemens du 31 mai, et leur faire croire le mensonge que la Convention n'a pas cessé d'être libre; ou il fut ouvrir les yeux à tous les départemens, et leur dire que le 2 juin la représentation nationale fut violée, et qu'elle est depuis ce temps toujours dans la même situation. Comme la vérité seule convient aux hommes libres et à la vertu, il faut préférer le dernier moyen. [...] Il faut punir les auteurs de ce grand attentat fait à la majesté nationale; et si cela n'est pas possible, c'en est fait de la liberté, et il faudrait désespérer d'elle: oui, sans les mouvemens des braves Marseillais, Bordelais, Bretons et Normands, la liberté française serait détruite pour jamais. [...] Encore un peu de temps, et la nation, fière et jalouse de sa liberté, reviendra de la surprise et de l'erreur. Le mérite sera honoré, et votre règne, septembriseurs, finira. Citoyens français! nation généreuse, guerrière, et idolâtre de la liberté! Vous ferez bientôt trembler les tyrans coalisés, si vos forces immenses sont sagement dirigées; et si je ne m'abuse point dans cette douce espérance, je garantis qu'en un mois la liberté de la Convention et l'inviolabilité de la représentation nationale seront établies; alors vous ferez craindre les despotes étrangers pour leurs propres foyers, et dans une année vous aurez la paix, la liberté, et la république une et indivisible⁶⁵¹.

Lo strumento attraverso il quale sarà possibile salvare la Repubblica sarebbe, appunto, la virtù repubblicana, intesa adesso, forte della sua spinta morale e comunitaria, come fervido patriottismo (si badi bene, ben diverso dal nazionalismo di stampo ottocentesco), un sentimento in cui il naturale, il civile e il religioso si fondono nell'uomo per il bene della patria⁶⁵²:

Pour parvenir à ce but, qu'est-ce qu'il faut faire? Je réponds une seule chose; il faut exciter l'amour de la patrie et de la liberté dans tous les cœurs français. Ce feu doux et ardent nous sauvera, et il s'éveillera dans les cœurs; quand on fera jouir tous les citoyens des fruits de la liberté; quand les sociétés populaires cesseront d'être une caste privilégiée, et de s'élever sur les autorités constituées, sur les lois, sur la souveraineté nationale; quand elles chercheront toute leur supériorité dans

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ *Ivi*, p. 1246.

⁶⁵¹ A. Lux, *Avis aux citoyens français*, pp. 388-389.

⁶⁵² La definizione è di Diderot: «nous vivons sous trois codes, le Code naturel, le Code civil, le Code religieux. Il est évident que tant que ces trois sortes de législation seront contradictoires entre elles, il est impossible qu'on soit vertueux (*Pensées détachées*)», citato in J. Domenech, *op. cit.*, p. 1248.

l'obéissance aux lois, ou, si cela n'est pas possible, quand on aura fermé les sociétés qui, dans une république, sous le règne de l'égalité, sont moins nécessaires que dans la constitution de 1791. [...] Pour prévenir cette guerre civile, pour rétablir l'ordre et la justice, il ne faut que casser cette municipalité, et en punir quelques chefs. Parisien, cela vous ferait honneur aux yeux des départemens, si vous vouliez faire cet acte aussi nécessaire que juste, sans attendre leur arrivée. Mais si vous n'avez pas assez de courage, attendez en silence et avec impatience l'arrivée de la force départementale, qui vous aidera à détruire les usurpateurs qui ont asservi Paris et les départemens⁶⁵³.

L'entusiasmo di queste parole è evidente. L'accorato appello all'unione delle coscienze contro gli usurpatori giacobini è manifestazione dell'*entusiasmo universale* che tanto aveva interessato Lux nel corso della sua carriera politica:

Hommes de bonne foi sur la montagne et dans la plaine, il vous reste un moyen honorable de faire oublier le passé, c'est votre prompte réunion avec le côté droit. Cette réunion fera trembler une municipalité avec tous ses canons. Représentans de chaque côté, oubliez vos offenses mutuelle, unissez-vous, car la patrie en danger le demande; si sa douce voix ne vous suffit pas, allez, vous n'êtes que de monstres⁶⁵⁴.

La virtù repubblicana si presenta così come la peculiare intersezione di piani morali provenienti da differenti tradizioni: la tradizione classica (il continuo riferimento del Lux ai grandi personaggi storici dell'antichità ne è sintomo) le cui virtù, come abbiamo detto nella seconda parte, già raccoglievano molti di quei valori da perseguire per essere buon cittadino; la tradizione cristiana delle virtù teologali (fede, speranza, carità), le quali permettono, nella loro prospettiva teleologica, la ridefinizione di un comune punto di fuga storico, morale e politico; la tradizione umanista delle virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza), che riassumono in sé stesse le qualità ideali dell'individuo che voglia agire per il bene di se stesso e della sua specie.

Tutti questi aspetti da noi messi in luce costituiscono l'essenza dell'*Avis aux citoyens français* di Adam Lux. La fitta trama delle molte corrispondenze filosofiche, politiche, morali che vi si possono ritrovare rende lo scritto un documento di inestimabile valore per stabilire fin dove si fosse spinto il pensiero illuministico che, per tutto il Settecento, aveva attraversato molteplici fasi e mutazioni. Tuttavia, crediamo che nell'*Avis* si possa individuare un altro fondamentale elemento che si ricollega a un vastissimo dibattito sull'immaginario politico che, per ragioni di

⁶⁵³ A. Lux, *Avis aux citoyens français*, p. 390.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 391.

spazio, in questa sede non possiamo articolare⁶⁵⁵. È un punto su cui i biografi del giacobino tedesco non hanno riflettuto.

Più o meno all'inizio dello scritto, Lux sembra ricondurre i crimini dei Giacobini e dei Montagnardi a un errore, diciamo, interpretativo. Essi, infatti, sarebbero stati rei di aver traviato la filosofia di Rousseau e di averla piegata alle personali volontà di potere. Il peccato originale dei Giacobini, insomma, sarebbe stato quello di aver eretto un culto del ginevrino sleale e, sotto molti aspetti, malvagio:

Je prétends de plus que les meneurs des Jacobins sont des hommes criminels et coupables, ayant toujours à la bouche les mots de république et de vertu, auxquelles leurs maximes et leur conduite sont toujours opposées. Ces fripons usurpent très-souvent le nom des grands hommes, en faisant l'éloge de Rousseau, de Brutus, et d'autres ennemis de l'oppression, qui tous seraient déjà guillotines, s'ils avaient le malheur de vivre sous le sceptre des vainqueurs du 31 mai⁶⁵⁶.

Per capire al meglio la portata di questa considerazione, è necessario mettere in relazione il piano propriamente biografico del suo autore Lux da quello storiografico relativo agli studi rousseauiani.

Abbiamo visto quanto Lux fosse stato debitore, nella sua *Bildung*, della lezione del filosofo ginevrino. Gli ideali di virtù repubblicana e di semplicità materiale che Rousseau professò nelle sue opere, infatti, influirono in maniera determinante sulla sua *Weltanschauung*. Eppure, una volta a Parigi, il giacobino tedesco si schierò dalla parte di coloro che fecero della protezione delle istanze private del cittadino e della separazione dei poteri di derivazione montesquieuana il loro manifesto. Tradizionalmente, simile quadro politico è stato interpretato come in netto contrasto con quelle linee “democratiche dirette” che Rousseau professò nel suo *Contrat*. Il paradosso di questa appartenenza potrebbe apparire irrisolvibile se ci si fermasse, appunto, al piano della tradizione critica rousseauiana, vale a dire a quella *doxa* liberista che individuò in Rousseau il principale responsabile della Rivoluzione radicale che piegò la Francia nel biennio 1793-94. In un appassionato studio sulla ricezione di Rousseau presso i giacobini francesi, Anna Maria Battista mette bene a fuoco la questione:

Dopo la fine della dittatura giacobina, la reazione si manifesta anche e soprattutto a livello ideologico e coinvolge per primo l'autore indicato da tutti come il maestro di Robespierre; e nasce così nell'arena della cultura liberale anti-robepierriana una nuova configurazione del Rousseau politico che è viva ancor oggi: quella che individua nel *Contratto sociale* la matrice teoretica di una forma di dittatura popolare. [...] L'equazione Rousseau-giacobinismo-Terrore può tradursi – e si è

⁶⁵⁵ Sull'immaginario politico, cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 e B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, cit.

⁶⁵⁶ A. Lux, *Avis aux citoyens français*, p. 388.

concretamente tradotta – in uno strumento polemico formidabile per chi è fautore di una liberal-democrazia garantista, ispirata ai canoni della «balance of powers» di Montesquieu, contro chi invece lotta per l'adozione integrale di una formula monista di sovranità popolare, di una formula cioè che tende ad eliminare la tensione degli interessi privati contrapposti, in nome di un superiore interesse collettivo⁶⁵⁷.

Per l'opposizione anti-robepierriana, insomma, «il *Contratto sociale* pone le basi ideologiche di una forma di democrazia populista, che, eliminando ogni forma di garanzia giuridica per il singolo e contrastando ogni opposizione interna, non può non risolversi in una forma più o meno esplicita di tirannide popolare⁶⁵⁸». Tuttavia, come dimostra giustamente il saggio della Battista, se questa netta dicotomia tra pensiero liberista di Montesquieu e pensiero popolar-democratico di Rousseau si giustifica nella naturale reazione dei termidoriani al periodo del Terrore, è inaccettabile e da rigettare *in toto* il fatto che molta storiografia abbia interpretato la ricezione del pensiero politico rousseauiano secondo questi schemi manichei. Secondo la studiosa, infatti, la più attenta analisi dei documenti settecenteschi che richiamano Rousseau,

Lungi dall'attestare la diffusione del suo pensiero [...], ne ridimensionano la portata, trattandosi di riferimenti a volte generici, a volte imprecisi, a volte dettati dalla chiara volontà di strumentalizzare l'opera a fini politici contingenti. [...] Il famoso testo rousseauiano [il *Contrat*] – quando anche parve ai più godere di vasta fortuna nel mondo rivoluzionario – fu letto in realtà poco e male e comunque fu scarsamente compreso nei suoi argomenti nodali⁶⁵⁹.

Il caso Adam Lux avvalorava questa tesi e lo studio della sua vita privata, intellettuale e politica da noi intrapreso si prefigge come obiettivo proprio il ridimensionamento di certe interpretazioni di cui Rousseau è stato la vittima inconsapevole per quasi tre secoli. L'attacco di Lux a Robespierre e ai giacobini colpevoli di aver frainteso la lezione del ginevrino sembra rendere palese «l'evidente e prevedibile processo di trasformazione, di adattamento, di revisione che l'opera di Rousseau subì nel corso della Rivoluzione, nel momento del suo incontro con le esigenze della prassi politica⁶⁶⁰». Non vogliamo qui dibattere sulla liceità delle convinzioni di Lux: compito del critico non è quello di prendere parte e schierarsi, bensì di trarre conclusioni riguardo i processi culturali che hanno contraddistinto un'epoca e un *ethos* attraverso lo studio dei documenti relativi. La frase presente nell'*Avis* sottolinea così la trasversalità con cui venne recepita la filosofia dell'autore del *Contrat* a fine Settecento. Lux, infatti, benché le sue aspirazioni

⁶⁵⁷ A.M. Battista, *Introduzione metodologica*, in A.M. Battista, F. Barcia, B. Consarelli, M. Fedeli de Cecco, L. Pala (a cura di), *Il "Rousseau" dei giacobini*, Urbino, QuattroVenti, 2005, p. 12.

⁶⁵⁸ Ivi, pp. 12-14.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 19.

⁶⁶⁰ Ivi, p. 23.

fossero di chiara scuola liberista, si professò fino alla fine ardente discepolo di Jean Jacques Rousseau. Anche Robespierre, come sappiamo, vide in Rousseau la sua guida politica e morale⁶⁶¹. Le loro visioni sociali e i mezzi con le quali cercarono di attuare i loro piani politici furono tuttavia in violento contrasto. Dove sta, dunque, lo scarto? Crediamo di ravvisare in questa divergenza di interpretazioni ciò che il sociologo della cultura Pierre Bourdieu ha individuato come il “tentativo di costruzione del capitale simbolico”, ovvero come il processo di appropriazione di filosofie e modelli di vita che le scuole di pensiero occidentali hanno intrapreso per piegarli ai propri *diktat* culturali e politici. Il pensiero di Rousseau nel contesto rivoluzionario, dunque,

Si presenta in una versione chiaramente strumentale a fini politici contingenti. [...] Un’opera come questa al tempo stesso radicale, astratta, ricca di ipotesi aperte, spesso indefinite, e come tale dotata di peculiare forza di suggestione in quel particolarissimo momento storico, *non poteva* essere letta allora in una chiave imparziale: ed attenderselo è un non-senso storiografico. [...] Il *Contratto sociale* divenne in epoca rivoluzionaria strumento di battaglia politica e che fu oggetto quindi di una lettura *necessariamente* parziale, faziosa, a volte arbitraria, sempre connessa alle esigenze del dibattito in corso, alle spinte delle proprie scelte ideologiche⁶⁶².

Se è vero che «il *Contratto Sociale* ebbe in Francia scarsa diffusione e scarsissima incidenza culturale prima della Rivoluzione, tanto da apparire ai contemporanei opera modesta e marginale nei confronti delle altre opere roussoiane allora famosissime⁶⁶³», per tutti i rivoluzionari, e non solo per i giacobini nel senso stretto del termine, tale influenza esiste ed è fenomeno ideologico di ampio rilievo. La polivalenza che un autore come Rousseau acquisì durante il periodo rivoluzionario ci parla quindi di una nuova modalità di ricezione e interpretazione del passato: un “soggettivismo ideologico” che, anche questa volta, diventa un caposaldo della mentalità occidentale moderna. Adam Lux ci rivela anche questo.

In una lettera a Romain Rolland del 24 luglio 1928, Stefan Zweig descrive il protagonista omonimo della sua pièce *Adam Lux* come l’incarnazione generazionale dell’«Enttäuschung des Enthusiasten vor der Realität und der Kontrast zwischen idealem Revolutionär und

⁶⁶¹ «O Rousseau! Je t’ai vu dans tes derniers jours, & ce souvenir est pour moi la source d’une joie orgueilleuse: j’ai contemplé tes traits augustes, j’y ai vu l’empreinte des noirs chagrins auxquels t’avaient condamné les injustices des hommes. Dès lors j’ai compris toutes les peines d’une noble vie qui se dévoue au culte de la vérité. Elles ne m’ont pas effrayé. La conscience d’avoir voulu le bien de ses semblables est le salaire de l’homme vertueux; vient ensuite la reconnaissance des peuples qui environnent sa mémoire des honneurs que lui ont déniés ses contemporains. Comme toi je voudrais acheter ces biens au prix d’une vie laborieuse, aux prix même d’un trépas prématuré», testo tratto da C. Obligi, *Robespierre. La proibite révoltante*, Paris, Belin, 2014, p. 22.

⁶⁶² A.M. Battista, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁶³ Ivi, p. 17.

Realismus⁶⁶⁴». La deriva terrorista voluta da Marat e Robespierre per sconfiggere i nemici interni della Repubblica, infatti, significò per Lux e per molti suoi compagni nient'altro che la profanazione dei più puri ideali repubblicani: «unversöhnlich stehen sich die praktisch-realistische und die schwärmerisch-idealistische Einschätzung der Lage gegenüber. Robespierre und Lux äußern sich vollkommen konträr zum Weg der Republik⁶⁶⁵». Il caso Adam Lux mette in luce e permette di esaminare in profondità molti nodi concettuali della cultura illuministica del Settecento e, ponendosi su un più alto piano filosofico e storico, problematizza allo stesso tempo lo spirito di un'epoca, la sua morale, il significato del potere politico davanti alla violenza rivoluzionaria, la manipolazione delle masse. Ma c'è altro. Come abbiamo visto, le reazioni davanti a questa profonda delusione si differenziarono a seconda dei singoli casi. Ora, nella persona di Adam Lux, soprattutto a partire dalle giornate del 31 maggio e del 2 giugno, si venne a verificare uno slittamento, per così dire, ontologico, cioè un passaggio dallo spirito universalista di *Enthusiasmus* che aveva contraddistinto il suo operato a Magonza e il primo periodo parigino a uno stato di *Schwärmerei* che, seppur sempre secondo i valori delle virtù repubblicane che avevano mosso il giacobino, si risolse in una sorta di fanatico solipsismo devoto al culto dell'Ideale. Disse bene, dunque, Forster nel considerare le decisioni di Lux (il tentato suicidio, la pubblicazione dell'*Avis aux citoyens français*) una «politische Schwärmerei», poiché, se è vero che l'ardore di Lux affondava ancora le sue radici in motivi strettamente politici, la volontà sacrificale che lo contraddistinse a partire dal giugno 1793 esulava da qualsiasi tipo di strategia pragmatica:

Für Lux jedoch fallen Idee und Wirklichkeit anfänglich auseinander. Er täuscht sich, wenn er in der historischen Situation eine Sternstunde für die deutsche Republik sieht, in Paris vermag er Geist, Moral und politische Praxis zunächst nicht zu vermitteln. Es fehlt ihm der Sinn für die konkreten politischen Gegebenheiten und Notwendigkeiten⁶⁶⁶.

Lux sembra così interpretare alla lettera l'idea di sacrificio che d'Alembert aveva espresso nel suo *Essai sur les éléments de philosophie* quando scrisse che «n'est-il pas du devoir de l'homme vertueux de pousser le sacrifice plus loin, de se priver même tout à fait de son nécessaire relatif, et l'étendue plus ou moins grande de ce sacrifice n'est-il pas la véritable mesure de la vertu⁶⁶⁷»?

⁶⁶⁴ Citazione riportata da Erwin Rotermund in E. Rotermund, *Ein Mainzer Jakobiner im revolutionären Paris. Stefan Zweigs Drama «Adam Lux»*, in S. Zweig, *Adam Lux*, cit., 2005, p. 154.

⁶⁶⁵ Ivi, pp. 156-157.

⁶⁶⁶ Ivi, p. 165.

⁶⁶⁷ Citazione riportata in J. Domenech, *op. cit.*, p. 1247.

Volendo adottare un'ulteriore definizione del sentimento che animava Lux, crediamo plausibile riferirci a quanto scritto dallo storico Haim Burstin che, nel suo volume *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, afferma con mirabile limpidezza che questa spinta palingenetica-messianica «è [...] l'entusiasta scoperta della dimensione politica, [...] quella che in molti casi viene definita "ivresse de la liberté" o "ivresse patriotique", per sottolineare non solo l'entusiasmo e lo spirito disinteressato con cui gli individui si lanciano nei nuovi spazi aperti della vita pubblica, ma anche una relativa perdita di lucidità sul contingente⁶⁶⁸». Lux, insomma, si ritrovò vittima di una trappola anacronistica che gli impedì di analizzare con lucidità i nuovi meccanismi che, proprio a partire dalla Rivoluzione, vennero introdotti nella messa in pratica politica moderna: lo spirito di partito, la lungimiranza attorno all'interpretazione degli eventi, le misure di sicurezza critica:

Die schwärmerisch-utopischen Ziele des Adam Lux, wie «nie wieder Krieg auf Erden» der «die Weltrepublik», erscheinen ihm nicht als Fernziele politischer Anstrengung, sondern als unmittelbar bevorstehender Idealzustand. Für dessen Verwirklichung bedürfe es nur noch eines kurzen heftigen Einsatzes der Geistigen und des Volkes⁶⁶⁹.

Eppure, crediamo che questa *allure* anti-storica e fanatica non debba essere interpretata come un discorso isolato, da osservare cioè come un curioso caso storico, come erudito aneddoto salottiero. L'atteggiamento di Lux lascia infatti presagire la concezione idealistica e lirica dell'esistenza che avrebbe contraddistinto quel tipo di romanticismo estatico che Wackenroder e Tieck inaugurarono e riassunsero nell'ultimo elemento dialettico dell'entusiasmo, la *Begeisterung*, un entusiasmo-fanatismo che, scevro da qualsiasi spinta politica, si alimenta in se stesso attraverso visioni religiose ed estetiche. È vero che in Lux manca quest'ultimo aspetto artistico, certo, ma l'autosuggestione e la forza mitopoietica che lo caratterizzarono annunciano quell'estasi religiosa fondamentale nei successi sviluppi della cultura occidentale. Il chiliasmo estatico di Lux è il punto di incontro di due visioni del mondo in conflitto tra loro. L'ultimo atto di devozione di Adam Lux nei confronti di Charlotte Corday, la donna che il 13 luglio 1793 pugnalò Marat in nome dell'ideale repubblicano, è la prova evidente di questa corrispondenza.

⁶⁶⁸ H. Burstin, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁶⁹ E. Rotermond, *op. cit.*, p. 165.

II

Miles Revolutionis.

Charlotte Corday e transfert di sacralità

Adam Lux venne arrestato il 23 luglio, dieci giorni dopo la pubblicazione dell'*Avis aux citoyens français*. Sebbene possa sembrare strano, inizialmente il pamphlet passò sotto silenzio e, nonostante i contenuti sediziosi e anti-montagnardi che vi si professavano, venne condannato solo in un secondo momento, durante il suo processo del settembre 1793. In un periodo in cui ogni scritto e potenziale sovvertitore venivano repentinamente messi al bando e repressi con critici mezzi punitivi, la mancata condanna dello scritto di Lux ha dell'incredibile. Il Tremouza riconduce il fatto a due occasioni particolari:

Forster qui, semble-t-il, a vu (sinon lu) le pamphlet, s'attend au pire. Cependant, rien ne se produit. Si Lux comptait sur la conjoncture pour l'aider dans son entreprise, il se trompait. Premier handicap: comment un imprimé médiocrement composé par un inconnu, étranger de surcroît, aurait-il eu quelque chance d'être distingué parmi d'autres placards diffusés dans la capitale (encore que fortement raréfiés depuis la chute des Girondins)? De plus, au même moment, l'attention du public est captée par le procès intenté aux "assassins" de Léonard Bourdon. Neuf d'entre eux seront condamnés à mort et exécutés précisément le 13 juillet. Enfin et surtout, ce même 13 juillet, Marat est assassiné [...] par une jeune femme inconnue⁶⁷⁰.

È vero. Il motivo di questa singolare mancanza di visibilità fu dovuto, con ogni probabilità, all'effervescenza politica conseguente all'assassinio di Marat da parte di Marie Charlotte Corday avvenuta, per curiosa coincidenza, proprio il 13 luglio. Jean-Claude Bonnet, nel libro sulla morte di Marat da lui coordinato, descrive bene l'atmosfera immediatamente successiva al delitto:

Pendant les heures qui suivent l'assassinat, une forte ébullition agite la ville, comme à Versailles au moment de l'attentat de Damiens, quand le malheureux Casanova, qui se trouvait là par hasard, avait été retenu comme suspect. A Paris, le 13 juillet 1793, un vertige de dénonciation obsessionnelle (est-ce la contagion des thèmes de *L'Ami du peuple?*) anime les particuliers, comme s'il fallait compenser la défaillance de Marat, son imprudence à recevoir Charlotte Corday, par un redoublement de vigilance. Les archives fournissent une série de déclarations rapportant de simples

⁶⁷⁰ M. Tremouza, *op. cit.*, p. 70.

propos de rue ou illustrant tout un délire rétrospectif. [...] Combien d'arrestations et de morts expéditives, dans ces heures fiévreuses, pour avoir éventuellement prétendu que Marat avait bien gagné sa mort⁶⁷¹.

In effetti, l'evento, continua il critico francese, «produisit sur le moment même une forte réaction collective et stimula aussitôt les imaginations» e, oltre alle ovvie reazioni politiche, l'assassinio «fut immédiatement l'occasion d'une formidable production symbolique multipliant les effets et les scènes de la représentation⁶⁷²». Altrimenti detto e richiamandoci *en passant* alla filosofia dell'evento, l'attentato contro Marat costituisce, in quanto *evento politico*, appunto, uno di quei capitali casi «rarement maîtrisés et compris mais d'abord vécus et subis à des rythmes différents. Cette constellation des sentiments forme la “vérité” plurielle et souvent contradictoire de l'événement⁶⁷³». Come dimostrato dai molti contributi presenti all'interno del volume del Bonnet, insomma, l'enorme portata simbolica del delitto fece passare in secondo piano la grande produzione critica e pamphlettistica che emerse dopo il drammatico arresto dei deputati girondini. A frammenti di verità, si sovrapposero altri frammenti. Tuttavia per Lux, più che un impedimento alla sua missione, l'assassinio rappresentò un ulteriore incentivo per propagare il suo pensiero ben al di là della semplice critica politica.

Adam Lux fu, con ogni probabilità, uno dei primi intellettuali ad essere coinvolto in questa febbre collettiva e immaginifica che, nel turbine passionale che essa suscitò presso l'opinione pubblica, non risparmiò neanche lui. L'incontro in rue St. Honoré, quasi fortuito, che il giacobino tedesco ebbe con la Corday condotta al patibolo rappresentò per lui una reale – quanto fatale – epifania. Adam Lux, «éperdu, fou de colère, de douleur et d'enthousiasme, il rentra dans sa chambre et jeta sur le papier les sentiments qui bouleversaient son âme⁶⁷⁴». *Charlotte Corday* era un pamphlet meno veemente, nei toni, dell'*Avis*, certo, ma apparve in un momento della storia della Rivoluzione in cui, più che i fatti in sé, erano le suggestioni da essi prodotte a fare maggior presa sulle coscienze. Come scrive Guillaume Mazeau, infatti, «de leur vivant et surtout après leur mort, Marat et Corday ont fasciné l'opinion. Leurs actes mémorables et fameux d'ores ont ainsi vite relégué au second plan la dimension politique de l'assassinat⁶⁷⁵». E lo scritto del Lux, sebbene meno polemico del precedente, si riallacciava a un bagaglio simbolico

⁶⁷¹ J.-C. Bonnet, *Les images négatives*, in J.-C. Bonnet (a cura di), *La mort de Marat*, Paris, Flammarion, 1986, p. 167. Il volume si presenta come un'eccellente antologia di saggi riguardanti la morte di Marat in ogni suo aspetto.

⁶⁷² Id., *Présentation*, in Id., *La mort de Marat*, cit., pp. 11-13.

⁶⁷³ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 23. Sulla filosofia dell'evento politico, cfr. P. Joutard (a cura di), *L'Événement*, Aix-en-Provence, PUP, 1986; C. Delporte, A. Duprat (a cura di), *L'événement. Images, représentations, mémoire*, Grâne, Créaphis, 2003; C. Coraillon, *La construction de l'événement politique*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», n. 1, 2008, pp. 50-124.

⁶⁷⁴ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 162.

⁶⁷⁵ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 17.

più scioccante e, per questo, più efficace: il sacro e il religioso. Soprattutto se messo in relazione alla santificazione di cui Marat era stato oggetto durante tutta la Rivoluzione, infatti, il culto del Lux nei confronti di Charlotte Corday che l'autore esprimeva nel suo panegirico suscitò una viva indignazione presso i Montagnardi e il Comitato di Salute Pubblica, il quale, il 23 luglio 1793, emise un mandato di arresto contro di lui. Non è un caso se, il 3 agosto dello stesso anno, il «Journal de Marseille» pubblicò un articolo nel quale, mettendo in evidenza lo scontro ideologico che si diffuse in tutto il paese dopo la morte di Marat, lo scritto del Lux veniva annoverato tra i principali scritti sediziosi a favore della Corday. Evidentemente, il pamphlet del Lux fece molto scalpore in tutta la Francia, sino ai dipartimenti più remoti:

Tous les objets, tous les événements ont ici deux faces, et sont également saisis par les partis opposés. Tandis que les uns jettent des fleurs sur la tombe de Marat, d'autres poursuivent son ombre par des épigrammes; tandis qu'on embaume son cœur à Paris, on brûle son mannequin à Rennes. Au milieu de tout ce qu'on a dit contre Charlotte Corday, et de l'exaltation publique, Adam Lux, se disant Député de Mayence, vient de publier une brochure dans laquelle il demande qu'on élève à Charlotte une statue sur la place de la Révolution, avec cette inscription: Plus grande que Brutus⁶⁷⁶.

Prima di procedere con l'analisi del panegirico, vorremmo soffermarci brevemente sul significato simbolico che l'atto della Corday rappresentò per il momento storico in cui esso si consumò. Questa breve parentesi ci permetterà di stabilire con maggiore efficacia le corrispondenze che intercorrono tra la rivoluzionaria di Caen e il suo "profeta" tedesco.

Così come molti storici ottocenteschi⁶⁷⁷, anche Prosper de Barante si sofferma, nella sua *Histoire de la Convention nationale* del 1852, sul significato che l'assassinio venne ad assumere nella storia della Rivoluzione. Secondo lo storico, il gesto della Corday avrebbe rappresentato il risultato di un malessere generale che, da qualche mese, aveva colto gli animi di coloro che, insieme ai Girondini, erano legati a una visione riformatrice e parlamentare della Rivoluzione, un folto gruppo di intellettuali e politici che, come abbiamo già avuto modo di constatare, si erano formati con la lettura dei grandi *philosophes* europei e della storia repubblicana di Roma. Secondo Barante, insomma, la Corday «a trop lu Raynal et ses apologies du tyrannicide, elle a vécu en un temps où l'admiration pour Brutus et Ankarstrom était un lieu commun, son acte

⁶⁷⁶ Citato da Bonnet in J.-C. Bonnet, *Les images négatives*, cit., p. 168.

⁶⁷⁷ Per un'approfondita analisi sul lascito dell'assassinio di Marat presso gli storici ottocenteschi, cfr. G. Benrekassa, *Histoire d'un assassinat. La mort de Marat dans l'historiographie du XIX^e siècle*, in J.-C. Bonnet, *La mort de Marat*, cit., pp. 311-333. Un altro, interessantissimo volume è quello uscito recentemente sotto l'acuta penna di Guillaume Mazeau, da noi già citato. Lo studio presenta una preziosa bibliografia sull'argomento a cui rimandiamo.

est le crime de son temps plus que le sien⁶⁷⁸». La considerazione del Barante faceva eco al giudizio più amaro e profondo che, qualche anno prima, Philippe Buchez e Pierre Roux espressero nella loro monumentale opera: «l'oubli et le dédain des devoirs religieux et moraux, l'orgueil du sens individuel, la foi accordée à un langage emphatique et théâtral, l'anarchie des opinions avaient égaré et comme enivré ce [di Charlotte Corday] caractère naturellement noble et sensible⁶⁷⁹», un carattere che era per la maggior parte affine a quello dei tanti avversari del partito montagnardo e di importanti figure politiche come Robespierre, Saint-Just e, ovviamente, Marat. Restrungendo il campo visivo nuovamente al caso dei *Jakobiner*, appare dunque chiaro in cosa consistesse il passaggio semantico e simbolico dal politico al sacro che connotò l'ampio favore degli intellettuali tedeschi nei confronti della Corday: «dans le pays germaniques – scrive Mazeau – l'attentat contre Marat provoque en effet bien plus qu'ailleurs une réflexion éthique sur l'assassinat politique et l'État de droit⁶⁸⁰». Scrive così lo Chuquet nel suo saggio sulle conseguenze dell'attentato contro Marat:

George Kerner, lisant dans le journal le meurtre commis par Charlotte, courait chez Schlabrendorf et lui criait: «Elle nous a devancés!» Tel fut le sentiment des Allemands de Paris. De l'autre côté du Rhin, des cœurs généreux, brûlant de la flamme révolutionnaire, battirent pareillement pour Mlle de Corday. Dans une pièce de quatre vers, Knebel représentait Dieu condamnant Marat à mourir [...] et l'ange de la Liberté, intervenant, annonçait le poignard de Corday. [...] Klopstock suspendait dans sa chambre le portrait de l'héroïne, entouré de feuillage, et le montrait avec respect à ses visiteurs: «C'est ma sainte, *meine Heilige*». [...] Ce qu'elle avait fait était, selon lui, non un meurtre, mais un acte de légitime défense au nom de la patrie. [...] Plus tard, Jean Paul composait une étude ou plutôt un hymne enfiévré et emphatique à Charlotte Corday, cette seconde Jeanne d'Arc, ce «surhomme», cette guerrière qui n'avait pas hésité à frapper l'ennemi de l'Etat⁶⁸¹.

In uno studio sull'eredità di Lux nella letteratura tedesca di fine Settecento – ne ripareremo nel prossimo capitolo – Thomas Saine pone sotto questa nuova luce “religiosa” il caso. Per il critico, proprio l'inutilità pragmatica e politica con la quale venne considerato il gesto della Corday, contribuì, a maggior ragione, ad alimentare l'idea di sacrificio e del sacro martirio che esso veicolava, stabilendo così un inedito legame tra Storia e trascendenza:

⁶⁷⁸ G.-P. de Barante, *Histoire de la Convention nationale*, Paris, 1852, t. X, p. 203. Anckarström fu un militare svedese che attentò alla vita del re di Svezia Gustavo III il 16 marzo 1792. Simile è la considerazione di Jean-Clément Martin che, nell'introdurre il libro di Mazeau, scrive: «l'itinéraire de Corday n'est plus celui d'une illuminée ou d'une hystérique, mais correspond à tous ceux de ces jeunes gens, femmes comme hommes, souvent en décalage avec leur groupe social, par leurs études ou les aléas de la vie, souvent libres de leurs actes, par accident ou par choix, qui s'engagèrent dans les voies ouvertes par la Révolution», cfr. J.-C. Martin, *Préface*, in G. Mazeau, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁷⁹ P. Buchez, P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, t. XXVIII, Paris, 1837, p. 337.

⁶⁸⁰ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁸¹ A. Chuquet, *Les Conséquences du meurtre de Marat*, 1892, in «Revue hebdomadaire», 8 dicembre 1917, n. 49, pp. 161-164.

In the atmosphere of fall, 1793, it was inevitable that Charlotte Corday should function more as an elegiac than as a heroic figure and that her deed and her sacrifice should have been viewed as having been in vain. [...] German liberals sanctified the memory of the Girondins who had fallen in the summer of 1793. Above the Girondins they raised, in their mind's eye, two saintly martyrs whose hatred of despotic Jacobin tyranny and devotion to the true principles of republicanism and the public good made them exemplary figures for a future free of Jacobinism: Charlotte Corday and Adam Lux⁶⁸².

Ritornano, in queste perspicaci considerazioni, i motivi del sacrificio e dell'anelito verso un'idea virtuosa della morte che abbiamo presentato in chiusura del precedente capitolo e, con essi, i contorni di quella nuova tipologia di fanatismo politico-religioso già intravisto negli scritti del Lux. Come nota Benrekassa, per Jules Michelet, il quale si è soffermato molto sulla dicotomia simbolica Marat-Corday,

La mort de Charlotte a un rôle capital dans cette montée de l'amour de la mort, qui est pour lui [Michelet] un des traits terribles de cette époque. Et surtout ce n'est pas le vieux fanatisme de Ravailac que Charlotte réveille, c'est un nouveau type de fanatisme religieux qu'elle suscite, et à sa douceur d'âme correspond une postérité barbare⁶⁸³.

Il tema dell'*eros-thanotos* insito in questo entusiasmo trascendentale, dunque, ci riporta a quell'immagine paligenetica del "suicidio-assassinio purificatore" che per Lux costituì il più nobile baluardo ideologico con cui giustificare le sue intenzioni "restauratrici".

Se già questa affinità ideologica e di scopi avvicina sensibilmente la mentalità di Lux con quella della Corday, possiamo avvalorare questa comunanza, ben prima che nello studio del panegirico del tedesco, con la lettura dell'*Adresse aux Français*, una lunga lettera che il tribuno dantonista François Chabot trovò sul corpo dell'attentatrice la notte del suo arresto. Sebbene, come scrive Henri Welschinger nel suo articolo su Lux e Corday, risulta improbabile che il giacobino tedesco fosse venuto a conoscenza dell'*Adresse* della Corday, stupiscono le similitudini che emergono dal confronto di questo con l'*Avis aux citoyens français*. A ben guardare, infatti, la Corday si rivolge al popolo francese con la stessa fermezza, le stesse intenzioni e le stesse parole impiegate dal Lux in quei giorni tumultuosi. Leggiamo di seguito qualche passo per rendere palese quanto detto:

Les factions éclatent de toutes parts, la Montagne triomphe par le crime et l'oppression, quelques monstres abreuvés de notre sang conduisent ces détestables complots et nous mènent au précipice par mille chemins divers, aveuglés par leurs assignats et plus encore par leurs insinuations perfides. Nous travaillons à notre

⁶⁸² T.P. Saine, *op. cit.*, pp. 88-89. Esempi di J.W. von Archenholz, *Minerva*; Rebmann, *Hans Kiekindiewelt*.

⁶⁸³ G. Benrekassa, *op. cit.*, p. 316. «Une religion se fonde dans le sang de Charlotte Corday: la religion du poignard», cfr. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 voll., 1939, t. II, p. 669.

perle avec plus de zèle et d'énergie que l'on nous en vit jamais pour conquérir la liberté. Ô Français, encore un peu de temps et il ne restera de vous que le souvenir de votre existence passée. [...] Français, vous connaissez vos ennemis, levez-vous, marchez. Que la Montagne anéantie ne laisse plus que des frères, des amis. [...] Ô ma patrie, tes infortunes déchirent mon cœur, je ne puis que t'offrir ma vie, et je rends grâce au Ciel de la liberté que j'ai d'en disposer. Personne ne perdra par ma mort. Je n'imiterai pas Pâris en me tuant, je veux que mon dernier soupir soit utile à mes concitoyens, que ma tête portée dans Paris soit un signe de ralliement pour tous les amis des lois, que la montagne chancelante voit sa perte écrite avec mon sang, que je sois leur dernière victime et que l'univers vengé déclare que j'ai bien mérité de l'humanité. [...] Si je ne réussis point dans mon entreprise, Français, je vous ai montré le chemin, vous connaissez vos ennemis, levez-vous, marchez et frappez⁶⁸⁴.

A commento il Welschinger:

Adam Lux ne pouvait pas connaître cette Adresse. Mais ce n'était point un hasard inexplicable qui créait cette soudaine corrélation entre lui et Charlotte Corday. Tous deux avaient le même amour de la liberté, la même horreur de la tyrannie. Tous deux protestaient également contre les fureurs et les violences des révolutionnaires. [...] Charlotte Corday dénonce les Montagnards, Adam Lux dénonce les Jacobins. Tous deux veulent, par leur propre immolation prévenir la guerre civile; tous deux espèrent enfin assurer la punition du crime et le règne de la justice, dans une République fondée sur une réelle fraternité⁶⁸⁵.

Come Lux, la Corday condannava l'impostura giacobina e poneva sullo stesso piano morale e politico la virtù repubblicana e il rispetto delle leggi e della costituzione del Condorcet. Non solo. Anche ai suoi occhi, il suicidio si presentava come l'unico mezzo con il quale poter salvare la Francia dallo strapotere montagnardo, come un atto di redenzione grazie al quale, analogamente a Cristo in croce e ai martiri della cristianità, avrebbe potuto mondare i peccati che i *radicaux* avevano commesso nel primo anno della Repubblica francese. Nella sua storia della Rivoluzione, Michelet descrive la venticinquenne di Caen con le seguenti parole: «sublime et raisonneuse, comme son oncle [era pronipote del drammaturgo Pierre Corneille], à la normande, elle fit ce raisonnement: la loi est la paix même. Qui a tué la loi le 2 juin? Marat surtout. Le meurtrier de la loi tué, la paix va reflourir. La mort d'un seul sera la vie de tous⁶⁸⁶». È naturale, dunque, che, proprio per queste ragioni e convergenze di pensiero, la figura di Adam Lux sia stata spesso osservata come il “doppio” di Charlotte Corday, come, cioè, la controparte ideale di un sentimento mistico-entusiastico che traeva la sua origine da antiche reminiscenze millenaristiche, riformatrici ed eterodosse. A titolo di esempio, sempre il Barante scrive: «un étonnant exemple de *sympathique enthousiasme* fut donné par un jeu homme, dont le caractère et

⁶⁸⁴ C. Corday, *Adresse aux Français*. Lettera riportata da Mazeau in G. Mazeau, *op. cit.*, pp. 384-385.

⁶⁸⁵ H. Welschinger, *op. cit.*, pp. 242-244.

⁶⁸⁶ J. Michelet, *op. cit.*, p. 653.

l'exaltation avaient une grande ressemblance avec celle qu'il admira au point de vouloir mourir pour sa mémoire⁶⁸⁷». O ancora il poeta Alphonse de Lamartine il quale, nella sua *Histoire des Girondins* del 1847, mette in relazione il sacrificio di Adam Lux con quello della Corday parlando di una sorta di «mariage mystique de la lumière avec Charlotte⁶⁸⁸»: «la fille des vraies Lumières, la lectrice de Rousseau et de Raynal [...], l'âme forgée par les exemples de Plutarque, incarne le meilleur de l'héroïsme romain et cornélien, vécu à nouveau dans la Révolution⁶⁸⁹».

Crediamo che, al di là dei contenuti in sé, siano i toni e il lessico coi quali Adam Lux scrisse il breve pamphlet *Charlotte Corday* a richiamare alla mente l'immaginario mistico ed estatico che l'esperienza rivoluzionaria aveva rievocato nel suo spirito⁶⁹⁰. La descrizione dell'incontro fortuito tra l'autore e la Corday portata al patibolo che ci viene offerta è già di per sé piuttosto eloquente:

Le mercredi 17 juillet, jour de son exécution, vers le soir, je fus surpris de ce jugement précipité dont je n'ignorais cependant aucun détail; j'en savais à peu près assez pour conclure que cette personne devait montrer un courage extraordinaire. C'était la seule idée de ce courage qui m'occupait dans la rue Saint-Honoré, en la voyant approcher sur la charrette; mais quel fut mon étonnement lorsque, outre une intrépidité que j'attendais, je vis cette douceur inaltérable au milieu des hurlements barbares; [...] souvenir unique et immortel! Regards d'un ange qui pénétrèrent intimement mon cœur, qui le remplirent d'émotions violentes qui me furent inconnues jusqu'alors; émotions dont la douceur égale l'amertume, et dont le sentiment ne s'effacera qu'avec mon dernier soupir! Pendant deux heures, depuis son départ jusqu'à l'arrivée à l'échafaud, elle garda la même fermeté, la même douceur inexprimables; sur sa charrette, n'ayant ni appui ni consolateur, elle était exposée aux huées continuelles d'une foule indigne du nom d'hommes. Ses regards, toujours les mêmes, semblaient quelquefois parcourir cette multitude, pour chercher s'il n'y avait point un humain... Elle monta sur l'échafaud... Elle expira..., et sa grande âme s'éleva au sein des Caton, des Brutus et de peu d'autres,

⁶⁸⁷ G.-P. de Barante, *op. cit.*, p. 204.

⁶⁸⁸ Cfr. A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, Paris, 1847, t. V e t. VI.

⁶⁸⁹ G. Benrekassa, *op. cit.*, p. 326.

⁶⁹⁰ Nella sua biografia su Charlotte Corday, lo storico Chéron de Villiers riporta un curioso aneddoto riguardante l'affissione del pamphlet sui muri della città: «quelque temps après le 9 thermidor, raconte M. Eugène Maron, un jeune noble, le baron de Vitrolles, vint visiter Paris avec sa jeune femme. C'était le moment où la capitale s'efforçait d'oublier dans les plaisirs les maux et les excès dont elle s'était rendue complice par sa lâcheté. Les deux ci-devant, au nombre des plaisirs qu'ils se donnèrent, voulurent ajouter la distraction toute littéraire d'une visite à M^{me} Clairon, la célèbre actrice. Elle vivait alors obscurément, au Marais, d'une pension que lui avait servie la Convention sur la proposition de Chénier. Ils trouvèrent une petite femme, simplement vêtue, mais portant fièrement encore sa vieillesse et sa pauvreté. [...] Elle leur raconta plusieurs scènes révolutionnaires, et, venant à parler des journaux, elle peignit l'effet que produisait sur elle la voix des crieurs publics au moment où les journaux étaient distribués. Alors elle se mit à imiter ces crieurs. [...] Au coin de la rue, pendant que l'on se dispute ces feuilles infectes, un homme affiche furtivement un placard dans lequel Marie de Corday est glorifiée comme la Jeanne d'Arc de la révolution. C'est le premier écrit d'Adam Lux, délégué de Mayence près la Convention, au sujet d'un acte héroïque pour lequel son imprudente admiration le fera envoyer à l'échafaud», cfr. C. de Villiers, *op. cit.*, pp. 253-255.

dont elle égale ou surpasse les mérites. Elle s'éleva et laissa à tout homme humain des souvenirs, et à moi des douleurs et des regrets intarissables⁶⁹¹.

Alla storiografia ottocentesca tardo-romantica, il passaggio apparì come la prova evidente di una travolgente infatuazione amorosa, forse fuggitiva, certo, ma reale e appassionata. È sempre il Welschinger che, nel suo accorato studio, avanza con maggior fermezza la tesi:

Cet éloge semble avoir été composé par un homme tombé subitement amoureux de Charlotte Corday. [...] Les termes qu'il emploie, l'émotion qu'il témoigne, l'enthousiasme et l'exaltation dont il est animé, tout annonce en lui un amour subit, un amour sceptique et immatériel soit, mais enfin un amour réel. L'amour d'Adam Lux pour Charlotte Corday n'est donc pas une légende. Tous les contemporains l'ont reconnu et je ne sais vraiment pas comment et pourquoi on pourrait le contester⁶⁹².

Tuttavia, soprattutto a partire dalle prime biografie del Lux apparse a cavallo tra XIX e XX secolo (Chuquet e Börckel su tutti), una rinnovata, più corretta e meno psicologica interpretazione si impone. Scrive Chuquet:

On a prétendu que Lux avait conçu pour Charlotte une soudaine passion, et lorsque le Girondin Salle composait sa tragédie de *Charlotte Corday*, Barbaroux lui reprochait de n'avoir pas représenté l'intéressant Lux, «véritablement amoureux de Charlotte». Le langage du Mayençais, en effet, est parfois celui d'un amoureux: il parle de Charlotte comme de l'«objet adoré», il se dit son «adorateur». Mais le sentiment qu'il exprime est de l'enthousiasme, de l'exaltation, et non de l'amour. Il éprouve pour Charlotte l'admiration qu'éprouvait André Chénier; il souhaite que Charlotte ait plus tard une statue à l'endroit même où elle mourut, et Chénier dira, lui aussi, que la Grèce aurait placé l'image de cette «fille illustre» auprès de celle d'Harmodius et d'Aristogiton⁶⁹³.

Ci sentiamo di sostenere questa più fine e problematica considerazione. È stato Friedrich Hirth a dare un contributo fondamentale all'episodio, che, per quasi un secolo, si trovò sminuito da un degradamento sentimentale tipicamente ottocentesco:

Wenn behauptet wurde, daß Lux sich plötzlich in Charlotte Corday verliebt hätte, trifft dies nicht zu. Das Gefühl, dem er Ausdruck gibt, ist nichts anderes als *Begeisterung*. Er bewundert Charlotte und wünscht, daß man ihr ein Denkmal an derselben Stelle errichte, wo sie sterben mußte⁶⁹⁴.

Contrariamente ai suoi predecessori, i quali non disponevano ancora di un bagaglio lessicale puntuale, l'Hirth usa un'espressione che abbiamo più volte evocato nel corso della nostra

⁶⁹¹ D'ora in avanti, A. Lux, *Charlotte Corday*. Faremo riferimento alla riproduzione del testo riportata in L. Colet, *Charlotte Corday et Madame Roland. Tableaux dramatiques*, Lyon, Lacrampe, 1842, pp. 134-137.

⁶⁹² H. Welschinger, *op. cit.*, pp. 245-246.

⁶⁹³ A. Chuquet, *Adam Lux II*, pp. 163-164. Armodio e Aristogitone furono gli ateniesi tirannicidi che nel 513 a.C. cercarono di porre termine al potere personale della famiglia di Pisistrato.

⁶⁹⁴ F. Hirth, *op. cit.*, p. 502. Il corsivo è nostro.

discussione: la *Begeisterung*. Si tratta di un termine che, dialetticamente, sintetizza in sé e al contempo supera gli aspetti portanti delle definizioni di *Enthusiasmus* e *Schwärmerei* che abbiamo ampiamente osservato, in una concezione intima e trascendente dell'Ideale che, nel caso del Lux, si traduce nel culto della sacra virtù repubblicana. Il contatto tra Lux e il trascendentale, dunque, trova il suo *medium* proprio in Charlotte Corday, qui descritta come un angelo, come donna angelicata che richiama, per forza di cose, i paradigmi del Dolce Stil Novo che Guinizzelli seppe magistralmente tracciare nel celebre componimento trecentesco *Al cor gentil rempaira sempre amore*. Il paragone, per quanto possa sembrare azzardato, ci sembra pertinente e denso di interessanti implicazioni. Nel saldo legame tra aspirazione amorosa terrena e quella divina, infatti, si concretizzerebbe così l'identità metafisica della donna⁶⁹⁵. Per una di quelle affascinanti corrispondenze culturali e simboliche di cui si alimenta la storia spirituale dell'uomo, questi antichi temi sembrano ritornare in Lux con insistenza, sia a livello testuale-drammaturgico, sia a livello – come vedremo fra poco – causale.

Continuando a leggere la descrizione della Corday ci si imbatte spesso in quest'immagine di un essere quasi immateriale che, nell'ora ultima della sua esistenza, avrebbe ispirato lo spettatore verso le alte sfere dell'Ideale più nobile con la semplice forza dello sguardo:

Ce regard si doux et si pénétrant, ces étincelles vives et humides qui éclataient dans ces beaux yeux, et dans lesquels parlait une âme aussi tendre qu'intrépide; yeux charmants qui auraient dû émouvoir des rochers! [...] Une fille délicate, bien née, bien faite, bien élevée, animée d'un amour ardent de la patrie en danger, se croit obligée de s'immoler pour la sauver, en ôtant la vie à un homme qu'elle pense être la source des malheurs publics. [...] Charlotte Corday, âme sublime, fille incomparable! Je ne parlerai point de l'impression que tu feras sur le cœur des autres; je me bornerai à énoncer les sentiments que tu as fait naître dans mon âme. [...] Charlotte! Âme céleste, n'étais-tu qu'une mortelle⁶⁹⁶?

In questi passi si esemplifica così quanto detto da Olivier Ritz nel suo recente studio sull'uso delle metafore naturali all'interno dei dibattiti sorti durante la Rivoluzione francese, volume in cui lo studioso pone giustamente l'accento sulla presenza costante, soprattutto presso la tradizione germanica, di questa metafora della scintilla come figura retorica atta ad individuare nel processo rivoluzionario una *démarche* messianica e religiosa:

⁶⁹⁵ Si ricorderà come, nella poesia stilnovista, la figura femminile evolvesse verso la raffigurazione della “donna-angelo”, intermediaria tra l'uomo e Dio, unica entità terrena capace di sublimare il desiderio maschile e di ispirare la nobiltà d'animo: «Foco d'amore in gentil cor s'aprende/come vertute in pietra preziosa», scrive il Guinizzelli. Per gli stilnovisti, la donna avrebbe quindi la funzione nobilitante di indirizzare l'uomo verso la purezza di Dio e la virtù d'animo. Parlare di lei – sempre con nome proprio – è un esercizio di amore tutto platonico e inattivo, elogio e ascesa, contemplazione visiva che consentirebbe al poeta di mantenere sempre intatta e puramente potente la propria ispirazione in quanto diretta ad un oggetto volontariamente cristallizzato e, ovviamente, irraggiungibile.

⁶⁹⁶ A. Lux, *Charlotte Corday*, pp. 135-136.

Les premières pages des histoires favorables à la Révolution comprennent souvent un court récit métaphorique du processus révolutionnaire. Avant de présenter le détail des événements, les textes en expriment la portée générale au moyen d'une métaphore naturelle. La première histoire de la Révolution en allemand (*Geschichte der großen Revolution in Frankreich*), publiée par Friedrich Schultz en 1790, développe ainsi la métaphore de l'étincelle de la liberté. [...] Le développement de la métaphore contribue à la dramatisation du récit: le progrès est d'abord imperceptible et comme souterrain, sur le modèle de l'électricité, avant que quelque chose ne s'accélère et n'advienne soudainement⁶⁹⁷.

Ed è ancora Guillaume Mazeau che ratifica tale considerazione: «le contexte culturel des Lumières germaniques semble transparaître dans la métaphore de l'électricité émise par les yeux de Corday⁶⁹⁸».

Già presente e discusso da noi, ulteriore elemento che raffina la portata critica dell'esperienza luxiana è quello del sacrificio. Come abbiamo visto, Adam Lux loda Charlotte Corday per la sua risolutezza nel lasciare il mondo terreno come testimonianza e condanna alla depravazione in cui la società francese era scivolata irrimediabilmente a partire dalle celebri giornate del 31 maggio e del 2 giugno. Secondo Lux, il gesto della Corday, più che per la sua portata politica, sarà ricordato nella storia come un monito, un esempio di cui ricordarsi alla pari di quello consumato da Bruto e dai grandi tirannicidi dell'Antichità:

Triomphe, France! Triomphe, Caen! Car tu as produit une héroïne dont à Rome ou à Sparte on cherche en vain un semblable exemple. Elle quitta la terre, qui n'était plus digne d'elle; elle massa comme un éclair; mais, Français, elle nous laissa le souvenir de ces vertus; ce souvenir si aimé et si doux ne sera jamais perdu pour mon cœur; il augmente et soutient mon amour pour cette patrie pour laquelle elle voulut mourir. Pour m'encourager à aimer cette patrie dont j'ai l'honneur d'être un fils adoptif, je n'aurai plus besoin désormais de me ressouvenir des Spartiates et des Romains; car il me suffira de penser continuellement à Charlotte Corday, dont l'héroïsme et les vertus sont au-dessus d'une plume aussi grossière que la mienne, mais dont j'honorerai la mémoire par mes mœurs. La seule idée de cet ange allant à la mort me fera mépriser la puissance de ses bourreaux: son souvenir suffira pour élever mon âme au-dessus de l'intérêt personnel, pour m'engager à l'obéissance aux lois dont nous attendons le règne; ton souvenir m'engage et m'excite à toutes les vertus républicaines, et par conséquent à la haine implacable des ennemis de la liberté, des fripons, des anarchistes et de bourreaux⁶⁹⁹.

Charlotte Corday – «plus grande que Brutus!» (queste le parole con cui si conclude il panegirico) – si impone così come la nuova guida spirituale di Lux: «le vieux patron des meurtriers héroïques, Brutus, pâle souvenir d'une lointaine Antiquité, se trouve transformé désormais dans une divinité nouvelle plus puissante et plus séduisante⁷⁰⁰». Non più i grandi del passato, dunque,

⁶⁹⁷ O. Ritz, *Les Métaphores naturelles dans le débat sur la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2016, pp. 231-232.

⁶⁹⁸ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁹⁹ A. Lux, *Charlotte Corday*, p. 136.

⁷⁰⁰ J. Michelet, *op. cit.*, p. 669.

non più Rousseau, bensì una donna la cui nobiltà d'animo l'ha portata, sulla scia di un destino già annunciato, verso il compimento sommo della sua vita: il sacrificio repubblicano e il congedo da un mondo che più le appartiene:

Elle prend cette résolution le 2 juin, s'y affermit; le 7 juillet, quitte son foyer paisible. Elle ne se confie à personne; malgré la chaleur excessive, elle fait un grand voyage à ce dessein; elle arrive, sans appui, sans conseil, sans consolateur. Elle conçut, elle exécuta un projet qui, selon ses espérances, devait sauver la vie à des milliers d'homme. Elle prévoyait son sort, elle ne pense pas à la suite, elle garde toujours sa fermeté, sa présence d'esprit, sa douceur, depuis le commencement de son emprisonnement, pendant quatre jours, jusqu'à son dernier soupir⁷⁰¹.

Adam Lux, sulle orme della giovane donna di Caen, intende così intraprendere la sua stessa strada, riaffermando quell'idea di suicidio sacrificale che aveva maturato il mese precedente: «Lux, s'excusant de ne pas avoir réussi une telle performance [il suicidio pubblico alla Convenzione], pense que son arrestation va lui permettre de passer à l'acte⁷⁰²». Consapevole della forza sovversiva del suo *Charlotte Corday* e, sopra ogni cosa, delle ovvie conseguenze della pubblicazione (d'altra parte lo scritto è firmato da lui stesso, così come l'*Avis*), Lux si abbandona tra le braccia del destino: la ghigliottina diventa ai suoi occhi un altare su cui sacrificare la propria persona in nome della vera Repubblica, contro gli usurpatori giacobini, contro il popolo cannibale. Morire così, sarà per lui un bel morire.

Usurpateurs du 31 mais, vous qui, pour échapper aux supplices mérités par vos forfaits, avez trompé les Parisiens et les Français, je cherchais ici le règne de la douce liberté; mais je trouvai l'oppression du mérite et de la vertu, le triomphe de l'ignorance et du crime! Je suis las de vivre au milieu de tant d'horreurs que vous commettez, et de tant de malheurs que vous préparez à la patrie! Il ne me reste plus que deux espérances: ou, par vos soins, en victime de la liberté, de souffrir, de mourir sur cet échafaud honorable, ou de concourir à faire disparaître vos mensonges, qui sont la véritable source du fédéralisme et de la guerre civile; afin que votre tyrannie finisse avec l'erreur. [...] S'ils veulent aussi me faire l'honneur de la guillotine, qui désormais à mes yeux n'est qu'un autel sur lequel on immole les victimes, et qui, par le sang pur versé le 17 juillet, a perdu toute ignominie; s'ils veulent, dis-je, je les prie, ces bourreaux, de faire donner à ma tête abattue autant de soufflets qu'ils en firent donner à celle de Charlotte: je les prie de faire pareillement applaudir à ce spectacle de tigres par leur populace cannibale⁷⁰³.

Lux diventa in questo modo il doppio di Corday. Se, come riporta Lamartine, la Corday disse al prete da cui rifiutò i sacramenti ultimi, «le sang que j'ai versé et le sang que je vais répandre sont les seuls sacrifices que je puisse offrir à l'Éternel⁷⁰⁴» – una frase la cui portata

⁷⁰¹ A. Lux, *Charlotte Corday*, p. 136.

⁷⁰² G. Mazeau, *op. cit.*, p. 239.

⁷⁰³ A. Lux, *Charlotte Corday*, pp. 136-137.

⁷⁰⁴ Lamartine, *op. cit.*, t. VI, p. 263. La fonte non è citata, né tantomeno accreditata.

simbolica si lega sottilmente alle volontà del Lux –, il parallelismo si rende ancora più evidente nella breve lettera che il giacobino di Magonza scrisse al Forster il giorno precedente il suo arresto:

Glauben sie ja nicht, daß ich Thors genug sey, um nicht das Schicksal vorauszusehen, welches mir eine Schrift bereitet, die um so mehr die Machthaber verwunden muß, da sie mich nicht persönlich beleidigt haben. Allein, mein Grundsatz ist, daß man, was es auch kosten möge, laut der gerechtesten Parthey folgen müsse. Meine Uneigennützigkeit und mein Gewissen werden mich, wie ich hoffe, für das Schicksal entschädigen können, welches meiner wartet⁷⁰⁵.

Lux, insomma, consacra il proprio destino all'ideale e alla divinità repubblicana cosciente che il solo, necessario scotto da pagare sarà quello della sua stessa morte:

Grâce à Charlotte Corday, Adam Lux double la mise. Il réussit un acte politique imaginé par Tallien ou Olympe de Gouges, mais jamais réussi avant lui: le suicide à deux, entre la performance esthétique et la politique, destiné à régénérer le peuple en frappant les esprits. Les collègues de Lux présents à Paris lors du procès Corday ressentent la même empathie pour celle-ci, qu'ils décrivent comme une sainte girondine⁷⁰⁶.

A nulla valsero le raccomandazioni dei suoi più intimi amici, come il già citato Forster o il Kerner che «accourut aussitôt à l'hôtel des Patriotes hollandais et embrassa Lux, pleurant, sanglotant, maudissant avec lui le destin qui brisait tant de belles espérances que la Révolution avait fait concevoir. [...] Mais Lux refusa de fuir, [...] il attendait son arrestation à tout moment⁷⁰⁷».

La mattina del 24 luglio, un commissario di polizia fece irruzione nella residenza dei *Patriotes hollandais* con in mano il mandato di arresto di Adam Lux. Gli vennero sequestrati molti

⁷⁰⁵ Lettera citata da Thomas Saine in T.P. Saine, *op. cit.*, pp. 91-92. Come riportato da Chuquet, anche Forster si entusiasmò per il coraggio dimostrato da Charlotte Corday. Eppure, contrariamente al suo compatriota, le sue reazioni furono più pacate e più lucide, soprattutto sotto un punto di vista strettamente politico: «Forster, plus froid, plus rassis que Lux, ne s'échauffait-il pas lorsqu'il mandait à sa femme l'événement du 17 juillet? Comme Lux, il assistait à l'exécution de Charlotte Corday et il loue sa beauté, son charme, l'auréole d'innocence et de candeur qui l'entourait, la pureté de son âme, la "belle force héroïque" qu'elle a déployée en acceptant toutes les conséquences du meurtre, le calme de son attitude, la sérénité de son visage. Il ne s'écrie pas comme Lux. [...] Mais il dit que le souvenir de Charlotte vit chez tous ceux qui "ont encore le goût de la simple grandeur"; il affirme qu'elle "aimait la république et la liberté avec enthousiasme"», cfr. A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 164. Inoltre, Georg Forster – come aveva già fatto in occasione dell'*Avis* e dei progetti di suicidio del collega – sconsigliò fortemente la pubblicazione del panegirico dedicato alla Corday: «son collègue Forster avait lu le manuscrit de *Charlotte Corday*. Mais vainement il avait prié Lux de ne pas livrer le factum à l'imprimeur. Vainement il l'avait supplié de ne pas s'abandonner imprudemment à son indignation. Vainement il lui avait remontré qu'il ne fallait pas désespérer de la Révolution; que ces violences et ces excès, qui le mettaient hors de lui, n'étaient que des orages qui seraient suivis du beau temps; que, si le tonnerre tombe ici ou là et si la grêle frappe quelques champs, on aurait tort de croire à la fin du monde ou à l'imminence d'une disette. Lux avait répondu que la vérité succombait et qu'il succomberait avec elle. "Charlotte Corday, écrivait Forster, a fait perdre la tête à ce brave garçon, et il ne connaît pas de plus grand bonheur que de mourir pour elle et pour le parti girondin, le seul qui, selon lui, ait raison", et Forster ajoutait que Lux était si vivement affecté, si profondément dominé par ses sentiments, qu'il n'avait presque rien pris depuis une semaine et ne mangeait chaque jour que le quart d'une livre de pain», cfr. Ivi, p. 165.

⁷⁰⁶ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 240.

⁷⁰⁷ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 165.

documenti manoscritti tra cui il canovaccio del discorso da tenere alla Convenzione, le *Réflexions*, le bozze delle lettere a Petion e Guadet, molti esemplari dei suoi due pamphlet, una traduzione tedesca della Costituzione del 24 giugno 1793. «Allein ob ihn – scrisse Forster a proposito dell'arresto – das retten wird, ist unter den jetzigen Umständen sehr die Frage, indem wenn man seine Schriften so ansieht, als störten sie die öffentliche Ruhe. [...] Es wird ganz unmöglich seyn, das geringste für ihn zu thun, was er denn auch gar nicht wünscht⁷⁰⁸». Lux fu interrogato il giorno stesso dal *Comité de sûreté générale* composto da Guffroy, Drouet, Legrand, Legendre e Amar. Guillaume Mazeau ha fatto notare come l'interrogatorio, conservato nel solito faldone W 293 degli Archives Nationales, fosse chiaramente ispirato dal discorso pronunciato da Charlotte Corday durante il suo processo del 17 luglio⁷⁰⁹: «les mots qu'il emploie dans ses interrogatoires sont parfois directement inspirés des paroles prononcées par Corday devant ses juges⁷¹⁰». Non staremo qui a fare un confronto serrato: per quanto riguarda la Corday rimandiamo alle fonti citate. Soffermiamoci un attimo sulle parole di Lux. La polizia esordisce con il chiedere a Lux le motivazioni per le quali egli non tornò a Magonza dopo il discorso sulla riunione delle due repubbliche. La risposta del Lux rivela lo scambio costante che il *Jakobiner* intratteneva con i membri del parlamento, soprattutto – e qui stupisce – con i rappresentanti della Montagna. I Girondini, invece, lo tenevano in poco conto:

Les communications étant interceptées, je me suis vu dans la nécessité de rester à Paris. Haussmann m'avait indiqué les noms de quelques montagnards que j'ai eu occasion de voir quelquefois avec lui lors de son retour et je dois dire que je n'ai pu me défendre de les estimer à cause de leur caractère. J'ai même des obligations à plusieurs d'entre eux, ce qui ne m'est jamais arrivé avec les membres du côté droit et je me suis toujours bien entretenu avec Haussmann, avec lequel d'ailleurs je parlais peu de politique. Je me suis attaché à étudier moi-même la Convention nationale dans les tribunes où j'étais fort assidu jusqu'au moment du triomphe de Marat. C'est là où j'ai fixé mon opinion d'après mes propres observations. Je ne dissimule point que j'avais formé le projet de me tuer avec Pétion et Guadet que j'étais curieux de connaître à fond. Je leur ai parlé quelquefois et je voyais avec regret qu'ils ne se prêtassent pas assez à mon intention sur ce point et surtout qu'ils évitassent de me communiquer leurs plans, leurs vues et même leurs chagrins. J'étais mortifié jusqu'à un certain point de leur silence absolu sur la véritable opinion que l'on doit se faire sur la Convention⁷¹¹.

A queste parole di frustrazione seguono le considerazioni del Lux riguardo l'essenza del patriottismo e il suo progetto di autodistruzione. Alla domanda che condannava l'insensatezza

⁷⁰⁸ Georg Forster a Therese Forster, Parigi, 24 luglio 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 404.

⁷⁰⁹ Per la versione integrale del processo a Charlotte Corday, cfr. G. Walter (a cura di), *Actes du Tribunal révolutionnaire*, Paris, Mercure de France, 1986, pp. 37-81. Si tratta di un volume dal prezioso valore storico e culturale.

⁷¹⁰ G. Mazeau, *op. cit.*, p. 240.

⁷¹¹ Discorso riportato in H. Welschinger, *op. cit.*, p. 247 e sgg.

della scelta di pubblicare un pamphlet sovversivo contro Marat e la Montagna e, oltre a ciò, di firmarlo, Lux rispose:

Le projet de se détruire n'est pas insensé, quand il est prouvé que la mort d'un seul homme peut procurer plus de bien à sa patrie que sa vie, et j'ajoute qu'il est une certaine langue de la vertu que l'on ne saurait parler avec ceux qui ne savent pas la grammaire. [...] Il était à craindre que, sans confiance préalable, on m'eût pris après l'événement pour un fou ou un désespéré et je ne suis ni l'un ni l'autre⁷¹².

Sembra, in effetti, di ascoltare le parole della Corday riguardo la capitale importanza del suo crimine – e, paradossalmente, ciò che disse Saint-Just l'8 luglio alla Convenzione, oscura profezia premonitrice: «rien ne ressemble autant à la vertu qu'un grand crime!». Le proprie azioni sarebbero state dettate, continua il Lux, da un patriottismo, così potremmo identificarlo, radicale, vale a dire sconsiderato, incapace di prevedere – checché ne dica – le reali conseguenze politiche:

Je n'avais pas d'arrière-pensée, et le patriotisme prend souvent l'air d'une atrocité. Je prévoyais des obstacles et j'étais disposé à les combattre; j'ai cru que des exhortations à la réunion de tous les partis, après une action qui ne devait plus permettre de me suspecter et qui offrait encore aux âmes républicaines un grand exemple de dévouement et de courage, pouvait produire un bon effet⁷¹³.

Fu così che il *Comité de sûreté générale* decise, il 28 luglio, di trasferire Adam Lux nella prigione de La Force, in attesa di essere giudicato dal Tribunale rivoluzionario. La notizia del suo arresto si propagò presto per tutta Parigi e il giornale dei rifugiati olandesi, il «Batave», annunciò così l'evento:

Lux a publié une adresse *aux Français* où il se plaint avec beaucoup de véhémence de l'état actuel de la République, et une brochure en faveur de Charlotte Corday: son esprit paraît s'être porté au dernier degré d'exaltation depuis l'instant où Charlotte Corday a péri sur l'échafaud; on assure qu'il envisage déjà la mort sous les couleurs les plus riantes; il espère mourir pour son héroïne⁷¹⁴.

Questa peculiare commistione di stoicismo ed esaltazione era ormai evidente a tutti i contemporanei del tedesco. Il *furor* luxiano non si affievolì neanche durante i tre mesi di

⁷¹² Come riporta lo Chuquet, ad esempio, nel «*Courrier de l'Égalité*» del 23 luglio l'operato di Lux venne descritto con le seguenti parole di sprezzo: «un député extraordinaire de Mayence vient en un petit écrit assez mal fait de donner un échantillon de folie. Il paraît s'être enthousiasmé de Charlotte Corday et, tout en désapprouvant l'assassinat de Marat, il demande à être guillotiné, et que sa tête reçoive autant de soufflets que le valet de l'exécuteur en a donné à la tête coupée de cette malheureuse. Il demande, en outre, qu'on lui élève une statue au lieu de son supplice avec cette inscription: *Plus grande que Brutus*. Ce maniaque qui peut être un brave homme, électrisé par la beauté de Charlotte et sa contenance ferme, se nomme Adam Lux. Nous lui recommandons les bains froids», cfr. A. Chuquet, *Adam Lux II*, pp. 164-165.

⁷¹³ Ivi, p. 165.

⁷¹⁴ «Le Batave», 163, 27 juillet 1793.

detenzione passati nella prigione parigina de La Force e, anzi, il Lux sembrò perpetuare quasi con felicità le sue convinzioni tra le celle e i detenuti:

Lux devait passer plus de trois mois à la Force dans les appartements de l'infirmierie et, selon le mor d'un détenu, on y était alors aussi bien qu'on peut l'être en prison. Il consacrait sa matinée à la lecture. L'après-midi, il se promenait sous les arbres de la cour avec ses compagnons de captivité, Vergniaud, Valazé, Miranda, Montané, Champagneux⁷¹⁵.

Fu in particolare a quest'ultimo che Adam Lux si legò. Nei *Mémoires* di Madame Roland da lui pubblicate nel 1800, Champagneux, uomo politico di lunga esperienza, traccia un ritratto del compagno di detenzione Lux dettagliato e particolarmente significativo in quanto mette in mostra la calma e la *fortitudo animi* che il tedesco mostrò durante tutto il periodo di prigionia fino alla sua morte.

Sans égards pour son caractère sacré de représentant d'un peuple, ni pour l'objet si intéressant de sa mission, les tyrans de la France, dans les derniers jours de juillet 1793, l'avaient fait jeter dans les prisons de la Force, sous prétexte qu'il ne rendait pas hommage au 31 mai, et parce qu'il avait publié, en faveur de Charlotte Corday, un écrit plein d'énergie et d'enthousiasme. Je m'empressai de faire connaissance avec cet intéressant étranger, et je découvris en lui *la réunion de toutes les vertus privées et publiques*. Plein des principes de Rousseau, il était accouru en France, croyant y trouver tous les hommes prosternés devant les autels de la liberté et de la philosophie. Quand il eut vu de près ceux qui la gouvernaient, et dont la farouche politique commençait à la couvrir de sang et de deuil, il ne put retenir son indignation: il la fit éclater au milieu des éloges dont il honora le sublime dévouement de Charlotte Corday. Plongé dans les fers, Adam Lux ne changea ni de sentiments ni de langage. On lui fit cependant dire qu'il était maître de son sort, et que la liberté lui serait rendue à condition qu'il promettait de se taire sur les événements politiques de la France; il rejeta cette capitulation, et continua de parler avec la même franchise. On chercha à ridiculiser ses plaintes en le faisant passer pour fou. Adam Lux s'inscrivit contre cette calomnie, et *ne cessa depuis ce moment d'écrire aux comités de salut public et de sûreté générale, ainsi qu'au président et à l'accusateur public du tribunal révolutionnaire, pour demander d'être mis en jugement*. On vit qu'il n'y avait rien à gagner avec une âme de cette trempe, et sa mort fut arrêtée entre Robespierre, Fouquier-Tinville et Dumas. Je déjeunai avec lui, le 10 octobre 1793, lorsqu'on vint lui annoncer qu'il était attendu au tribunal révolutionnaire; il y courut aussitôt, et à quatre heures du même jour il avait cessé de vivre. *Si la vertu avait voulu se choisir un temple dans le cœur d'un mortel, celui d'Adam Lux aurait obtenu la préférence*. Élevé dans la simplicité des champs, il joignait aux lumières et aux connaissances d'un homme formé au milieu des rapports sociaux, toute la candeur, toute la pureté de celui qui n'aurait jamais habité qu'au milieu des forêts. Mais c'est l'élévation dans la vigueur, dans la fermeté inébranlable de son âme, qui était son caractère distinctif. Je puis dire que j'ai vu en réalité, dans Adam Lux, l'homme vertueux dont Horace n'a tracé que le portrait idéal: *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruine*⁷¹⁶.

⁷¹⁵ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 167.

⁷¹⁶ Il passo, citato nelle *Mémoires de M.me Roland*, è riportato per intero in C. de Villiers, *op. cit.*, pp. 419-421. Il corsivo è nostro.

Le parole del politico francese sono importanti. Esse costituiscono l'unica prova concreta che ci permetta di comprendere ancora una volta le sfaccettature psicologiche del Lux anche davanti al critico status di “condannato” – d'altronde, come abbiamo più volte sottolineato, nonostante la condanna effettiva venne emessa solamente tre mesi dopo, sin dall'inizio Adam Lux fu cosciente del suo destino. La maggior parte dei compagni tedeschi che erano stati al suo fianco durante l'avventura parigina, infatti, o erano ritornati in patria, o si trovavano sperduti nei dipartimenti francesi in cui le direttive politiche montagnarde era meno asfissianti. Solo Georg Kerner, come si legge nelle *Bilder aus meiner Knabenzeit* del fratello, si recava spesso a fargli visita:

Forster ne put voir Lux à la Force: il était en mission dans l'Artois. Mais Kerner réussit à s'introduire plusieurs fois dans la prison, et il rapporte que Lux était estimé et admiré de ses compagnons, que le geôlier et ses aides même s'étonnaient de son courage stoïque, qu'aucune plainte n'échappait de sa bouche, qu'il gardait toute la dignité de l'homme qui est resté libre jusque dans les fers⁷¹⁷.

Le impressioni del Kerner, come quelle di Champagneux, erano stupefatte nel trovarsi davanti un animo così imperturbabile. Soprattutto dopo l'esecuzione del generale Custine avvenuta il 28 agosto, infatti, l'atmosfera che regnava nelle prigioni era di paura e rassegnazione – «la condamnation du général consterna les Girondins, amis de Lux: “On ne compte plus, disaient-ils, les services rendus à la patrie; nous subirons le même sort”⁷¹⁸» – e l'imperturbabilità di Lux doveva apparire ai suoi compagni un misto di lucida follia e di stoica fermezza. Eppure, si sa, le volontà di Lux erano chiare: la sua missione si sarebbe compiuta solo con la morte, con la totale identificazione della sua persona con la santa-vergine Charlotte Corday, morta per la salvezza degli uomini. Durante la detenzione, il prigioniero si mostrò addirittura impaziente di essere giudicato e condannato, tanto da scrivere più volte all'*accusateur public* Fouquier-Tinville, sollecitandolo a prendere una rapida decisione a riguardo.

Le temps pourtant lui paraissait long: moins assuré peut-être de l'efficacité politique de sa mort, il désirait plus que jamais mourir, par découragement de la vie, par goût du sacrifice, par une sorte (il faut le redire) de vocation du martyr. Il imposait des rectifications aux journalistes bien intentionnés qui parlaient de sa folie; dans la crainte d'être oublié, il écrivait au président du tribunal révolutionnaire pour demander que son tour fut hâté; il poussait le raffinement jusqu'à prendre un pseudonyme pour se dénoncer lui-même à Fouquier-Tinville, et protester, en style soi-disant montagnard, contre le retard scandaleux qu'on mettait à faire justice de l'apologiste de Charlotte Corday⁷¹⁹.

⁷¹⁷ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 168.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ L. de Lanzac de Laborie, *Deux allemands dans la Révolution française*, in «Le Correspondant», 1903, p. 565.

Celebre, in questo senso, è la criptica lettera del “compatriota Möschenberg”, qui sopra citata dal Laborie. La lettera, datata 4 settembre 1793, si rivolgeva al Fouquier-Tinville in toni accusatori, colpevolizzandolo di essere stato troppo imprudente nel non aver condannato immediatamente Lux, pericoloso individuo per la vita della Repubblica:

Si tout le monde n'était pas convaincu de votre zèle infatigable de poursuivre les ennemis des patriotes, j'oserais vous taxer d'une petite négligence envers Adam Lux. Quoi! Cet écrivain téméraire vit encore, lui qui avait l'audace de traiter Marat en monstre et son assassin en Brutus, et ses juges en bourreaux. N'est-ce pas encourager les modérés, les aristocrates et les fédéralistes, que de laisser impuni cet auteur des *Avis aux Français*, qui prétend que le tribunal révolutionnaire, cette colonne de notre liberté, condamne les innocents et obéit aux conspirateurs? Moi, son compatriote, je me charge de sa poursuite, et par égard à votre patriotisme décidé, je vous prévien que je le dénoncerai aux Cordeliers et aux Jacobins, pour bâter son châtiment. Je suis avec respect,

Le patriote Möschenberg⁷²⁰

Grazie allo studio filologico da lui condotto, Louis Bamberger fa notare come la lettera, nonostante la grafia non coincida con gli altri manoscritti pervenutici, fosse stata con ogni probabilità redatta dallo stesso Lux che, sotto falso nome, cercò di attirare le attenzioni dell'accusatore. Leggiamo che:

En confrontant cette lettre et son but avec celles où, trois jours après, le prisonnier réclame sa mise en jugement, nous fûmes frappé de leur ressemblance et nous ne croyons pas nous tromper en formant la conjecture que Lux a inventé un faux dénonciateur pour appeler sur lui l'attention du vengeur. Le nom qui se trouve au bas de cette lettre est tout à fait inconnu dans les annales de la révolution de Mayence, et l'odieux de cet acharnement n'a rien de vraisemblable en présence d'un homme qui ne devait pas avoir d'ennemi personnel⁷²¹.

La somiglianza con la lettera di lamentele che Lux inviò tre giorni dopo al Fouquier è, in effetti, piuttosto evidente:

Citoyen,

Dans deux petits écrits j'ai publié mes opinions politiques à cause desquelles je suis aux prisons depuis le 25 juillet. Ayant toujours sollicité mon jugement, je le désire encore plus ardemment depuis que je vois que des hommes, ou bien ou mal intentionnés, sans m'avoir jamais vu, veulent me faire passer pour un homme absolument fou. (Voyez, par exemple, le «Journal de la Montagne», n° 94.). D'avoir des opinions différentes de ceux qui gouvernent est peut-être un malheur; de les publier est peut-être une imprudence mais pourquoi serait-il une folie absolue de ne ressembler tout à fait à tout le monde? Comme l'homme de bien ne connoît aucun bien préférable à son honneur, et comme le républicain ne connoît un

⁷²⁰ Citata in H. Wallon, *Histoire du tribunal révolutionnaire*, Paris, Hachette, 1880, t. 1, pp. 223. La lettera manoscritta è presente nel fascicolo 213 del faldone W 293 degli Archives Nationales.

⁷²¹ L. Bamberger, *op. cit.*, p. 124.

malheur plus insupportable que celui d'être regardé comme fardeau inutile à la république, je demande d'être jugé promptement à fin que le tribunal décide si je sois républicain ou contre-révolutionnaire, fou ou raisonnable, sage ou égaré, innocent ou coupable car tout me paroît préférable à l'opprobre injuste et immérité d'être nourri et enfermé comme inutile, pitoyable, méprisable. Par conséquent je vous prie instamment de décider bienntôt s'il y a lieu d'accusation contre moi, oui ou non, et dans le premier cas de me faire juger. Quel que soit la suite de ce jugement, croyez que toujours vous m'aurez obligé⁷²².

Come possiamo leggere, oltre alle consuete lamentele con cui i funzionari del tribunale venivano sollecitati ormai da settimane⁷²³, Lux rivolge le sue perplessità in particolare a un articolo uscito sul «Journal de la Montagne» il 4 settembre. Lo scritto, benché non firmato, fa supporre che sia stato redatto da un intimo conoscente del Lux, in quanto vengono riportate numerose notizie e aneddoti riguardanti Magonza e la vita privata del *Jakobiner*. Esattamente per questi motivi, la storiografia si trova unanime nell'affermare che l'autore di questa curiosa difesa fosse il medico Wedekind – futuro editore degli scritti del Lux, collega al parlamento di Magonza e intimo amico della famiglia dello stesso che la salvò dal “terrore bianco” e dalle rappresaglie anti-giacobine che le truppe imperiali e la cittadinanza operarono durante l'assedio della città⁷²⁴. A ben vedere, il linguaggio impiegato si rifà a un bagaglio medico-psicologico che, nel Settecento, solamente un medico di professione poteva conoscere. Riteniamo necessario riportare l'articolo nella sua completezza poiché in esso vengono toccati dei punti che ci permettono di ricollegarci al peculiare entusiasmo luxiano che abbiamo cercato di circoscrivere nelle pagine precedenti.

Il y a dans les prisons de la Conciergerie un Allemand qui mérite vraiment la pitié des patriotes, parce que la tête lui a tourné et qu'il est devenu absolument fou. C'est le nommé Lux, membre de la Convention de Mayence. Cet homme, qui habitait le village de Kostheim, près de Mayence, y vivait en philosophe d'un petit bien de campagne qu'il possédait. Lorsque les Français sont entrés dans le pays, il a embrassé la Révolution avec un zèle ardent, et c'est lui qui a fait prêter le serment civique à tous les cultivateurs de son canton. Cependant les malheurs de ses concitoyens, les siens ont fait une impression profonde sur son imagination déjà exaltée par la solitude et par l'étude profonde de la métaphysique. Ses possessions ont été brûlées et dévastées, sa femme et ses enfants sont tombés entre les mains des Prussiens, et il a perdu tout espoir de revoir sa patrie et de jouir avec ses concitoyens du bonheur d'être libre. Arrivé à Paris comme député de la Convention de Mayence, il a cru trouver dans cette grande ville les mœurs patriarcales et républicaines dont il s'était forgé dans sa solitude la délicieuse idée; mœurs qui lui paraissaient une suite nécessaire du principe de la révolution que son âme avait saisie avec tant d'ardeur. Mais ses malheurs et son caractère jettent sur

⁷²² Adam Lux a Fouquier-Tinville, Paris, La Force, 7 settembre 1793, in H. Wallon, *cit.*, pp. 222-224.

⁷²³ Nel faldone W 293 relativo al processo di Lux sono presenti numerose di queste lettere. Non le citiamo in quanto il contenuto e il tono si eguagliano pressoché allo stesso modo.

⁷²⁴ Georg Wedekind pubblicò in traduzione tedesca l'*Avis aux citoyens français e Charlotte Corday*. Cfr. G. Wedekind, *Republikanischer Nachlass von Adam Lux*, Strasburg, 1795.

ses yeux un voile sombre; il n'a vu dans cette grande ville que les crimes des aristocrates, que les mœurs dissolues des ennemis de la liberté, que les divisions des patriotes, que la scélératesse ou la coupable indifférence d'une multitude d'hommes chargés de sauver la patrie et d'établir la République; et ce tableau qui le frappait uniquement, joint au sentiment de ses malheurs et de ceux de ses concitoyens, a augmenté sa *mélancolie* et l'a fait dégénérer en une espèce de folie qui lui fait abhorrer le genre humain et désirer la mort. Une autre circonstance a complété cette *folie*. Lux aimait beaucoup sa femme et, quoi qu'il ait un tempérament extrêmement ardent, il a vécu depuis qu'il est séparé d'elle dans une chasteté sévère. Cette nouvelle situation a augmenté le trouble de ses sens, et la vue de Charlotte Corday, la seule femme peut-être qu'il ait remarquée depuis qu'il est à Paris, ayant fait sur lui une impression physique extrêmement forte, a porté au comble le trouble, la confusion et la *noire mélancolie* qui régnait déjà dans son âme. Il a parlé à tort à travers de Charlotte Corday, il a dit qu'il désirerait mourir pour elle; et à la suite de ces propos il a été mis en prison. Depuis qu'il y est enfermé, il ne désire autre chose que de mourir; il a dit à ses amis, qui peuvent le voir, qu'il n'y a d'autre bonheur pour lui que la mort, et qu'il veut faire tout ce qui dépend de lui pour être bientôt guillotiné! En effet, il écrit souvent aux Jacobins et leur envoie pour Robespierre, pour Danton, pour Hébert et pour quelques autres, des lettres dans lesquelles il débite tout ce qu'il croit propre à le faire paraître coupable. Il faudrait pour guérir cet homme, si toutefois sa maladie n'est pas incurable, une petite maison des champs et une jolie compagne qui lui donnât bientôt un enfant. Les mœurs de nos bons cultivateurs patriotes lui feraient prendre une autre idée de l'humanité; et lorsque la Révolution serait achevée, il conviendrait qu'un grand peuple ne peut dégénérer en un jour et le désordre et le choc violent des passions sont inséparables d'une grande révolution. Les Brissotins qui ont fait tout leur possible pour gagner les députés de Mayence n'ont pas peu contribué à tourner la tête de cet Allemand; ils lui ont peint avec les couleurs les plus noires les scènes terribles que la méchanceté des ennemis de la Révolution ont rendues nécessaires. Enveloppés de peaux d'agneau, ils ne se montraient à lui que comme des hommes purs, comme des amis de l'ordre, des lois, comme des philosophes, amis de l'humanité; l'on ne voyait pas les poignards que les montres aiguisaient en secret pour égorger le peuple. Son imagination frappée troublait sa raison et il sentait sans raisonner. Je tiens tous ces faits d'un médecin de Mayence qui connaît Lux, qui plaint son sort et croit qu'il vaut mieux l'enfermer dans un hôpital jusqu'à sa guérison, ou le faire passer en Amérique, que de le guillotiner.

L.....⁷²⁵

Tralasciando le considerazioni politiche – pronunciate, con ogni probabilità, al fine di scagionare il Lux e di addolcirsi la controparte montagnarda – è curioso notare come nelle parole del Wedekind ritorni con insistenza la terminologia medica che, soprattutto nel Seicento, veniva applicata ai casi di melanconia. A ben guardare, il medico dipinge con oscuri tratti la tela psicologica del Lux, riconducendo alla sua personalità tutti quegli elementi “degenerativi” e sensualistici che la tradizione medica proto-illuministica impiegava nella diagnosi dei casi clinici di *folie* e *noire mélancolie*. Ora, c'è sicuramente una parte di vero nelle parole del Wedekind. Ma spostando gli equilibri verso le categorie tardo-illuministiche tedesche che abbiamo evidenziato

⁷²⁵ «Journal de la Montagne», n. 94, mercoledì 4 settembre 1793, pp. 645-646. Il corsivo è nostro.

nei capitoli precedenti e riconsiderando queste alla luce delle personali *Erlebnis* e *Bildung* del Lux, crediamo di dover reinquadrare la “patologia” del Lux negli schemi di una sorta di “assolutismo idealistico-ideologico” che solamente con l’esplosione del Romanticismo tedesco si sarebbe ripresentato in tutta la sua forza simbolica. La *Begeisterung* del Lux è il risultato di un intricato e problematico percorso dialettico-storico che raggiunse il suo culmine con la *radicalisation* della Rivoluzione, per poi proiettarsi sullo sfondo di un’epoca di cui questo ribaltamento del religioso verso il lirico sarà uno dei *topoi* portanti. Come scrive con pertinenza Benrekassa parlando dell’unione idealistica tra Lux e Corday, «de mariage mystique, qui unit spirituellement la sainte à la figure divine – l’agneau sacrifié et saignant de tant de retables – est ici passé dans les échanges humains, selon un des cheminements habituels de la religion romantique⁷²⁶». E, ancora, Tremoussa ne parla con altrettanta lucidità in una prospettiva che abbraccia il discorso sull’immaginario politico della modernità occidentale:

Dans sa soif d’absolu, Adam Lux ne pouvait supporter une réalité qui ne fût pas conforme à son idéal. Obstination vaine et suicidaire. Mais après tout, dans le contexte d’exaltation théâtrale qui caractérise l’époque révolutionnaire, il ne faisait que prendre au sérieux la devise républicains strasbourgeois et mayençais: Freyheit, Gleichheit, Bruderliebe oder Todt, traduction de celle des républicains français: Liberté, Egalité, Fraternité ou la Mort. Finalement, il n’a pas voulu se sacrifier pour des abstractions. Il a préféré mourir en défendant un être de chair et de sang, une femme qui lui paraissait l’incarnation d’un idéal. Il y avait du Werther en lui. «Er war ein Deutscher», a dit Jean-Paul⁷²⁷.

Come abbiamo visto, lo scritto del Wedekind fece infuriare Lux. Sebbene la difesa del medico potesse effettivamente essere un utile strumento per la grazia di Lux (e non è un caso se i suoi colleghi gioirono di questa salvifica pubblicazione), infatti, il magontino scrisse al direttore del «Journal de la Montagne» Laveaux pregandolo di invalidare nelle colonne del suo periodico tutte le menzogne che erano state pronunciate contro di lui, vanificando, di fatto, ogni tentativo di salvezza:

Kerner le vit, tenant le journal à la main et marchant de long en large avec la plus vive émotion. Mais en vain Kerner, Vergniaud, Miranda, Montané prièrent Lux de se laisser faire, d’user du stratagème que ses amis avaient trouver pour le soustraire à la mort: «Pourquoi, disait Kerner, ne pas tirer parti de cette circonstance favorable et ne pas se réserver pour des temps meilleurs?» Lux écrivit à Laveaux. Non, il n’avait pas le cerveau dérangé; non, les brissotins ne lui avaient pas troublé l’esprit; et il somma Laveaux d’insérer son démenti. Le journaliste ne s’exécuta qu’assez tard et de mauvaise grâce. Le 26 septembre, il annonçait sèchement à ses

⁷²⁶ G. Benrekassa, *op. cit.*, p. 329.

⁷²⁷ M. Tremoussa, *op. cit.*, p. 73.

lecteurs que le député de Mayence Lux protestait contre l'assertion du médecin allemand, son compatriote, et «prétendait n'avoir point l'imagination frappée»⁷²⁸.

Le volontà sacrificali di Lux-martire vennero presto soddisfatte. Pochi giorni dopo il processo e l'esecuzione dei suoi compagni girondini (31 ottobre 1793), Adam Lux venne condotto davanti al Tribunale rivoluzionario presieduto da Dumas per rispondere delle sue azioni. Fouquier-Tinville lesse l'atto di accusa⁷²⁹:

Le député mayençais, disait Fouquier-Tinville, avait été fraternellement accueilli par les Jacobins de Paris; mais l'inflexible sévérité de leurs principes n'avait fait qu'aigrir son âme et il avait pris en horreur leur club, ce palladium de la République; il avait provoqué la guerre civile par ses écrits séditieux; il avait demandé la dictature et assuré que Roland était «le seul homme capable de remplir ce poste monstrueux»; il avait cherché à avilir les autorités constituées; il avait approuvé les membres corrompus que la Convention avait chassés de son sein; il avait fait «l'apologie la plus pompeuse» de Charlotte Corday et mêlé à ce panégyrique de l'assassin de Marat «le délire d'une inclination tendre et le désir de rejoindre ce monstre exécrationnel dans les régions célestes»⁷³⁰.

Dumas lo interrogò sulla sua missione politica a Parigi, sulle relazioni intrattenute con Guadet e Pétion, sul suo progetto di suicidio e sulle circostanze della pubblicazione dei suoi due pamphlet sovversivi⁷³¹:

- Je vous observe, dit emphatiquement Dumas, que quand on est bon citoyen, on ne verse son sang que pour sa patrie ou pour liberté.
- Je voulais le faire, répond Adam Lux, parce que je voulais être libre.
- Votre intention n'était-elle pas de soutirer de l'argent à la faction par la manifestation de votre dévouement à son parti?

Adam Lux ne s'offense pas de cette insulte. Il se contente de répondre:

- Non, ils étaient alors en état d'arrestation.
- Quels étaient à Paris vos moyens d'existence?
- Une indemnité que la Convention m'avait accordée.

On lui montre ses écrits.

- Qui vous a fourni de l'argent pour les faire imprimer?

⁷²⁸ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 171.

⁷²⁹ Non staremo qui a riportare l'atto di accusa. Troppo lungo e inutilmente pedante. Ci rifacciamo, dunque, alla sintesi dello Chuquet e, per la lettura integrale, rimandiamo al faldone W 293, fascicolo 213 degli Archives Nationales e al già citato studio del Welschinger.

⁷³⁰ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 172.

⁷³¹ L'interrogatorio che segue è riportato in H. Welschinger, *op. cit.*, pp. 252-253.

- C’est moi qui les ai fait imprimer à mes frais.
- Comment se fait-il que vous, qui avez déclaré ne pas avoir de pain ainsi que votre famille, ayez pu prodiguer ainsi soixante ou quatre-vingt francs?
- C’est néanmoins moi qui en ai payé les frais.

Le tribunal veut savoir le nom de l’imprimeur.

- Je ne veux pas nommer l’imprimeur, répond Adam Lui, attendu que c’est assez d’être dans l’embarras sans y entraîner les autres.
- Il paraît que votre conscience vous disait que vous faisiez mal, puisque vous faites imprimer clandestinement vos opinions.
- Je n’ai jamais fait imprimer mes opinions en cachette, attendu qu’elles ne contenaient que les principes d’un ami de la liberté.
- Si vous êtes, comme vous le dites, ami de la liberté, pourquoi ne nommez-vous pas l’imprimeur?
- . . . Pour ne compromettre personne, je ne m’expliquerai pas.
- Tout alors porte à croire que vous saviez que c’était un crime.
- Je ne le crois pas.

On lui demande pourquoi il a proposé de confier la dictature à Roland, un scélérat, un perfide qu’il osait appeler vertueux.

- Je le regardais comme tel. Peu m’importe ce que les autres en pensent.

Vista la fermezza di Lux, il difensore Tronson du Coudray ebbe ben poco da controbattere.

Così i giudici Foucaut, Denizot e Scellier pronunciarono la sentenza, una sentenza di morte:

1° Qu’il est constant qu’il a été imprimé des écrits contenant provocation à la dissolution de la représentation nationale et au rétablissement en France d’un pouvoir attentatoire à la souveraineté du peuple;

2° Qu’Adam Lux est l’auteur de ces écrits;

Le tribunal condamne en conséquence le dit Adam Lux à la peine de mort; déclare ses biens acquis et confisqués au profit de la République; ordonne que le présent jugement sera exécutoire dans les vingt-quatre heures à la requête du ministère public, imprimé et affiché dans toute l’étendue de l’empire⁷³².

Alla domanda del presidente se avesse qualcosa da dire in sua difesa, Lux rispose: «je me soumetts à la lois».

⁷³² Sentenza riportata in C. de Villiers, *op. cit.*, p. 254.

Secondo quanto riportato dal Kerner, Lux riferì agli oramai pochi compagni di cella quanto detto dall'atto di accusa con freddezza e calma. Concluse infine:

Voilà mon arrêt de mort et voilà ce qui conduit à l'échafaud le représentant d'une ville qui m'envoyait ici pour se donner à vous. Je finis à vingt-huit ans une vie misérable et demain ou après-demain je serai froid comme cette pierre. Mais vous direz à ceux qui vous parleront de moi que si j'ai mérité la mort, ce n'était pas au milieu de Français que je devais la recevoir, et que je l'ai vue approcher avec *calme et mépris*. [...] Vous autres qui vivrez, vous aurez été témoins de nombre d'événements et vous aurez fait des expériences qui seront utiles à vos concitoyens⁷³³.

Questo atteggiamento di *calme et mépris*, di sprezzatura (teniamo a mente questo termine) davanti alla morte, lo serbò fino all'ultimo istante della sua vita. Il 14 brumaio del secondo anno della Repubblica, il 4 novembre 1793, verso le cinque del pomeriggio, Adam Lux morì ghigliottinato. Secondo quanto riportato dal Villiers (le fonti sono tutte da verificare, ma la testimonianza è di rara suggestione), il condannato uscì dalla Conciergerie con il sorriso, gridando: «enfin, je vais mourir pour Charlotte Corday⁷³⁴!» In effetti, come scrisse nella sua rivista un testimone oculare, il Du Lac, Adam Lux, prima di morire, mostrò un sangue freddo invidiabile, tanto da abbracciare il boia Sanson poco prima che egli allentasse la truce cordicella della lama: «il est allé à l'échafaud avec un sang-froid vraiment incroyable, il parloit, il sourioit et il sembloit regarder la mort sans appréhension. Monté sur l'échafaud avec fermeté, avant d'être frappé par le glaive de la loi, il embrassa ses exécuteurs⁷³⁵». E così Forster, in una lettera a sua moglie datata 10 novembre, scrisse: «der unglückliche Lux ist, nach seinem Wunsche, ein Freiheitsmartyrer auf der Guillotine geworden. Diese Nachricht hat mir heut (Sonntag den 10.) den ganzen Tag verdorben⁷³⁶». Ma è Lamartine che, col piglio del poeta romantico, chiosa definitivamente la vicenda, esprimendo un sentimento che, con ogni probabilità, colse il Lux chino su quella ghigliottina-altare, simbolo del suo anelito verso l'assoluto ideale: «sentir en mourant le froid du même couteau qui trancha la tête angélique de Charlotte, être uni à elle dans l'héroïse, dans la liberté, dans l'amour, dans la mort⁷³⁷». Ci piace pensare che questi furono gli ultimi pensieri che circolarono nella testa del Lux prima che si separasse definitivamente dal suo giovane corpo.

⁷³³ A. Chuquet, *Adam Lux II*, pp. 172-173. È possibile ritrovare questo discorso in P.-E. Coittant, *Tableau des prisons de Paris sous le règne de Robespierre*, 1797, II, pp. 60-61 e in C.A. Dauban, *Les prisons de Paris sous la Révolution d'après les relations des contemporains*, Paris, Henri-Plon, 1870, p. 427. Il corsivo è nostro.

⁷³⁴ C. de Villiers, *op. cit.*, p. 422.

⁷³⁵ Ivi, p. 224. Cfr. Du Lac, *Le Glaive Vengeur*.

⁷³⁶ Georg Forster a Therese Forster, Pontarlier, 9-10 novembre 1793, in G. Forster, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Briefe 1792-1794 und Nachträge*, cit., p. 466.

⁷³⁷ Citato in G. Benrekassa, *op. cit.*, p. 265.

In uno dei capitoli del recente volume sull'uso dell'immagine all'interno del discorso politico in Occidente, Carlo Ginzburg si sofferma sulla celebre tela di Jacques-Louis David *La Mort de Marat*. Dopo aver messo in relazione tra loro e confutato diverse interpretazioni critiche del dipinto e, più in generale, sul ruolo della decristianizzazione nella simbologia rivoluzionaria, l'autore de *Il formaggio e i vermi* arriva ad affermare che «la ripresa dei gesti di un'iconografia pagana prima, cristiana poi, al servizio dell'iconografia rivoluzionaria, illustra in maniera esemplare le *ambiguità della secolarizzazione*⁷³⁸». L'affermazione di Ginzburg è quantomai in linea con la nostra tesi riguardo la permanenza della tradizione religiosa, per così dire, “eterodossa” nel contesto allargato dell'evento rivoluzionario. D'altronde, come già Roger Chartier ha dimostrato nei suoi studi, la Rivoluzione francese è il teatro prediletto in cui osservare la portata simbolica della storia proprio attraverso la lente dello spirito religioso europeo e del *transfert sacré* che vi si opera. Si peccherebbe di miopia storiografica, infatti, se si affermasse che l'ondata rivoluzionaria rappresentò per l'Europa – e non solo – semplicemente una netta cesura con la tradizione cristiana del passato, un brusco rovesciamento di mentalità e pratiche sacrali oltre che sociali. Come già a suo tempo fece notare Novalis in *Die Christenheit oder Europa*, la presunta secolarizzazione della Francia rivoluzionaria sarebbe insomma un “falso mito”, fondato per metà sull'indubbia tradizione atea e materialista, certo, ma che appunto non può eludere il massiccio apporto teleologico-messianico insito nella sua essenza riformatrice:

Massive et profonde, même si elle connaît décalages et contraster, la laïcisation qui transforme la France du dernier tiers du XVIIIe siècle ne doit pas être comprise comme une désacralisation. Si elle marque bien une distance prise, ou imposée, à l'égard de gestes qui manifestaient la soumission des conduites aux normes et injonctions du catholicisme réformé, elle ne signifie pas pour autant l'effacement de toute référence religieuse, et ce, hors même des môles de résistance de l'ancienne foi. violemment déchristianisatrice à court terme, la Révolution a sans doute constitué, plus fondamentalement, l'achèvement manifeste d'un «transfert sacré» qui, dès avant son surgissement, avait silencieusement déplacé sur des valeurs neuves, familiales, civiques et patriotiques, les investissements affectifs et émotionnels auparavant attachés aux représentations chrétiennes. Ainsi, non sans paradoxes, si la Chrétienté ressourcée de la Réforme catholiques a suscité les détachements et abandons de la déchristianisation des Lumières, la Révolution, pour sa part, à travers son hostilité déclarée envers l'ancienne religion, a révélé à tous la réalité d'une mutation de croyance déjà opérée⁷³⁹.

In *L'Ancien Régime et la Révolution*, Alexis de Tocqueville stabilì un forte legame tra Rivoluzione e religione. L'autore francese avanzava due idee in apparenza contraddittorie. Se, infatti, durante l'ultimo terzo del secolo l'irreligione sarebbe divenuta «une passion générale et dominante chez

⁷³⁸ C. Ginzburg, *Paura, reverenza, terrore*, Milano, Adelphi, 2015, p. 17.

⁷³⁹ R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, cit., p. 159-160.

les Français du XVIII^e siècle⁷⁴⁰», è anche vero, secondo lo storico, che la Rivoluzione «a opéré [...] de la même manière que les révolutions religieuses⁷⁴¹», instaurando così «une sorte de religion nouvelle⁷⁴²». Da un lato, è vero, «l'incrédulité absolue en matière de religion⁷⁴³» propria alla Francia dell'Illuminismo aveva minato la forza ecumenica del Cristianesimo, causando in questo modo una rottura con la tradizione, l'autorità e le gerarchie d'*ancien régime*. Tuttavia, dall'altro, «le détachement vis-à-vis de la foi ancienne n'a aucunement signifié la perte de toute référence religieuse⁷⁴⁴»: al contrario, fu proprio nel trasferire su nuovi sistemi di valori (la fede nella virtù, la fiducia nella perfettibilità dell'uomo) e nuove aspettative (il concetto di *régénération*, la riforma sociale) il «caractère habituel des religions⁷⁴⁵», che la Rivoluzione francese ha dimostrato la sua singolarità, fatta di ardente proselitismo e della vocazione al trascendente e all'universale.

Il caso Adam Lux esemplifica al meglio questa condotta rivoluzionaria-religiosa. Tutti gli elementi spiritualisti individuati nei suoi scritti e nei suoi discorsi, infatti, rinforzano le tesi sul transfert di sacralità che abbiamo finora messo in evidenza. Se già nelle *Réflexions* e nell'*Avis* Lux parlava della libertà come «objet divin», l'«idole adorable» al quale è necessario sacrificare tutte le passioni individuali, è soprattutto nel panegirico dedicato a Charlotte Corday e nel destino di morte da lui accolto a Parigi che si riverberano queste suggestioni trasversali.

Soffermandoci per un attimo all'ambito prettamente germanistico, sappiamo che l'esperienza del Lux mette a fuoco quella «individualistic nature of the experience of the revolution and the chialistic hopes for the future [...] revealing the heritage of German Protestant pietism⁷⁴⁶». Dice bene Saine. In effetti, il sostrato religioso riformista e, forse esagerando, legato alle eresie medievali proprio della cultura germanica continentale ha sicuramente giocato un ruolo fondamentale nella costruzione dell'identità politica degli intellettuali tedeschi settecenteschi⁷⁴⁷. Anziché rigettare l'insegnamento cristiano, infatti, gran parte dei letterati tedeschi della seconda metà del Settecento lo abbracciarono proprio in funzione delle loro volontà riformatrici. Scrive Marita Gilli:

Les démocrates revendiquent la séparation de l'Église et de l'État, critiquent le Clergé et l'Église en tant qu'institution, revendiquent la liberté de religion et la

⁷⁴⁰ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, a cura di P. Raynaud, Paris, Gallimard, 1952, p. 152.

⁷⁴¹ Ivi, p. 42.

⁷⁴² Ivi, p. 157.

⁷⁴³ Ivi, p. 153.

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ Ivi, p. 42.

⁷⁴⁶ T.P. Saine, *op. cit.*, pp. 95-96.

⁷⁴⁷ Questa è anche la tesi di György Lukács, il quale, ne *L'anima e le forme*, dimostra come la spinta rivoluzionaria non fosse partita tanto da un'analisi scientifica delle forme sociali, quanto da un'esperienza mistica da riscontrare nella storia religiosa della Germania. Cfr. G. Lukács, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2002, pp. 229-262.

religion naturelle. Ils s'en tiennent généralement aux principes moraux chrétiens, mais le christianisme est souvent pour eux un enseignement révolutionnaire et ils font dériver les droits de l'homme de l'Évangile. Ils gagneront ainsi toute une partie du bas clergé. Ce sont aussi les droits de l'homme qui leur permettent de justifier la révolution⁷⁴⁸.

Ovviamente, non solo Lux e Forster fecero uso del lessico cristiano e religioso per avanzare le loro proposte filo-democratiche. Come ha mostrato Alain Ruiz nei suoi interventi sui rivoluzionari tedeschi, infatti, le testimonianze dei fatti parigini erano redatte con un occhio particolare a questa metaforologia religiosa⁷⁴⁹. Così, ad esempio, descrivendo la presa della Bastiglia dell'89, il pedagogo Joachim Heinrich Campe affermava che fu una “ispirazione divina” ad aver guidato il popolo all'insurrezione⁷⁵⁰; oppure Klopstock, cantore della Grande Rivoluzione del 1791, che, nelle suo odi celebrative, si riferiva di frequente al “miracolo” e alla “resurrezione” che si verificò nella Parigi rivoluzionaria; o ancora, più tardi, Heinrich Heine e Karl Ludwig Börne, sempre parlando della capitale francese, impiegano spesso l'immaginario della Terra Santa e della Mecca al fine di sottolineare l'importanza che la città rivestì per le menti entusiaste dei rivoluzionari tedeschi degli anni 80. Anche lo storico Franz Dumont, nella sua raccolta di lettere del tempo della rivoluzione magontina, insiste su questo peculiare aspetto lessicale, andando a cercare negli epistolari certe metafore che legano il politico al religioso. Nel commento alla lettera del giacobino radicale e *Gemeindeprokurator* del generale Custine, Stephan von Lerer, ad esempio, il Dumont sottolinea la coincidenza, ricorrente non solo in questa lettera, dell'influsso religioso e teleologico, tipico della formazione di questi *Jakobiner*, con l'impegno politico ispirato dalle notizie provenienti dalla Francia: «für sie war die Verwicklung ihrer aufklärerischen Ideale nun greifbar nahe gerückt; beide fühlten sich einer Bewegung zugehörig, die unaufhaltsam dem Endziel der Geschichte, der Befreiung aller Menschen, zustrebte⁷⁵¹». Come mise magistralmente in evidenza Georg Büchner nel suo capolavoro *Dantons Tod* del 1835, il discorso religioso durante la Rivoluzione fu pervasivo, adottato di volta in volta secondo le esigenze dei suoi singoli attori. Si ricorderà, ad esempio, il dialogo tra Robespierre e Saint-Just presente nel primo atto della tragedia. In un'angusta stanza, Saint-Just incontra Robespierre per convincerlo a condannare Danton e Desmoulins. Dopo un breve scambio di battute, i due iniziano a commentare uno stralcio del «Vieux Cordelier» (organo

⁷⁴⁸ M. Gilli, *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, cit., p. 13.

⁷⁴⁹ Cfr., in particolare, A. Ruiz, *Le pèlerinage vers la «Terre bénie de la liberté»*, in J. Mondot, A. Ruiz, *op. cit.*, pp. 169-196.

⁷⁵⁰ Per le citazioni specifiche che seguono, si rimanda a J. Droz, *op. cit.*, pp. 217-247.

⁷⁵¹ F. Dumont, *Briefe aus der Mainzer Republik*, cit., p. 315.

ufficiale dei Cordiglieri) in cui la figura di Robespierre veniva paragonata a un Messia di sangue e la simbologia religiosa usata per spiegare i recenti avvenimenti francesi:

ROBESPIERRE (*liest*). «Dieser Blutmessias Robespierre auf seinem Kalvarienberge zwischen den beiden Schächern Couthon und Collot, auf dem er opfert und nicht geopfert wird. Die Guillotinen-Betschwernern stehen wie Maria und Magdalena unten. St. Just liegt ihm wie Johannes am Herzen und macht den Konvent mit den apokalyptischen Offenbarungen des Meisters bekannt; er trägt seinen Kopf wie eine Monstranz. [...] Sollte man glauben, daß der saubere Frack des Messias das Leichenhemd Frankreichs ist, und daß seine dünnen, auf der Tribüne herumzuckenden Finger Guillotinenmesser sind?»⁷⁵².

Robespierre, adesso solo, si lancia così in un feroce attacco contro queste malelingue, riconducendo la figura del *Blutmessias* a cui era stato paragonato a un martire sceso in terra per salvare la Rivoluzione. Il grido finale, disperato come quello di Cristo, annuncia la sua solitudine in mezzo alla moltitudine degli uomini:

ROBESPIERRE (*allein*). Jawohl, Blutmessias, der opfert und nicht geopfert wird. – Er hat sie mit seinem Blut erlöst, und ich erlöse sie mit ihrem eignen. Er hat sie sündigen gemacht, und ich nehme die Sünde auf mich. Er hatte die Wollust des Schmerzes, und ich habe die Qual des Henkers. Wer hat sich mehr verleugnet, ich oder er? – Und doch ist was von Narrheit in dem Gedanken. – Was sehen wir nur immer nach dem Einen? Wahrlich, der Menschensohn wird in uns allen gekreuzigt, wir ringen alle im Gethsemanegarten im blutigen Schweiß, aber es erlöst keiner den andern mit seinen Wunden. Mein Camille! – Sie gehen alle von mir – es ist alles wüst und leer – ich bin allein⁷⁵³.

Un'espressione che ci pare particolarmente significativa nella nostra ricognizione simbolica è quella impiegata dal Ruiz in uno dei suddetti saggi: «le voyage en France de ces *pèlerins de la liberté* [...] était déjà en soi un acte d'adhésion aux principes nouveaux, une adhésion que certain scellèrent en quelque sorte officiellement en se faisant admettre au club des Jacobin⁷⁵⁴». Crediamo che questo accostamento dell'esperienza odepotica-rivoluzionaria dei tedeschi all'immaginario legato al pellegrinaggio cristiano rafforzi ancora di più la tesi sul *transfert* di sacralità in atto durante la Rivoluzione francese. Anche Nicolao Merker tende a dare un'interpretazione millenarista dell'avventura dei *Jacobiner* nella Francia rivoluzionaria, ribadendo, ancora una volta, il fallimento intrinseco alla loro azione, tesa tra un riformismo utopico e una visione sociale intimamente anacronistica. Il progetto rivoluzionario dei giacobini tedeschi, insomma, si sarebbe fondato su spinte di riforma sociale risalenti a una consolidata

⁷⁵² G. Büchner, *Dantons Tod*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe. Erster Band. Dichtung und Übersetzungen*, a cura di W.R. Lehmann, Hamburg, Christian Wegner, 1967, p. 30.

⁷⁵³ Ivi, pp. 30-31.

⁷⁵⁴ A. Ruiz, *Les Jacobins allemands en France pendant la Révolution française*, in J. Mondot, A. Ruiz, *op. cit.*, p. 120.

tradizione chiliastica-utopica che è sopravvissuta nel tempo, ben oltre la desacralizzazione che l'Illuminismo europeo cercò di attuare nei suoi programmi fondativi:

Dal lato degli strumenti formali, cioè dei concetti che la reggono, è una teoria del progresso umano secondo un immaginario e metafisico ordine delle idee al quale nella stretta finale, quando si tratterebbe di saldare teoria e prassi, la saldatura in direzione di un progresso concreto, ossia di una trasformazione effettiva del reale, non riesce. Non riesce perché il protocollo (pur tutt'altro che assente) dei dati di fatto secondo la loro corposa consistenza specifica viene sovrapposta, e alla valutazione delle forze sociali secondo le loro possibilità storiche così come sono determinate dai rapporti di classe viene sostituita, una rarefatta interpretazione idealistica che considera gli uni e le altre come manifestazioni di forze in ultima analisi metastoriche⁷⁵⁵.

Esattamente per questi motivi, abbiamo voluto identificare Adam Lux con la figura del *Miles Revolutionis*, come cioè la traslazione simbolica del *Miles Christi* paolino e del cavaliere medievale di cui Mario Domenichelli ha saputo magistralmente tracciare il profilo in *Cavaliere e gentiluomo*. È proprio nel riferimento a quest'ultimo studio che vorremmo adesso concludere e tirare le fila del discorso, cercando di stabilire una volta per tutte lo stretto legame tra esperienza religiosa ed esperienza rivoluzionaria⁷⁵⁶.

Così come per i cavalieri dell'epoca medievale, anche Adam Lux si inserisce a pieno titolo in un'accezione esistenziale *aristocratica*. Ma, se per quelli la distinzione si riferiva a una precisa connotazione sociale ed elitaria (e solo in un secondo momento, pur sempre consequenziale, morale), per il giacobino tedesco questa qualificazione va ricondotta in prima istanza a un complesso schema comportamentale. D'altra parte, per Lux, figlio di modesta famiglia, la *kalokagathia* e il sistema di valori che essa veicola sono diretta conseguenza di quell'esperienza di *Bildung* che abbiamo cercato di ricostruire nei capitoli precedenti. Ma in cosa consisterebbe questa qualificazione aristocratica che li avvicina? Come è possibile accomunare due tradizioni così lontane nel tempo e differenti sul piano, socialmente parlando, gerarchico? Procedendo al di là della semplice ricognizione etimologica, nel parlare del cavaliere medievale, Domenichelli individua cinque elementi – oltre a quello della mera estrazione – attraverso i quali sarebbe possibile tracciare il profilo del cavaliere-aristocratico: 1- la trasfigurazione del mondo violento nel sogno cavalleresco, appunto, di un modello di vita tutto ideale; 2- il legame tra erranza e *Entfremdung* «attraverso la quale tuttavia si attua la costruzione dell'identità», in quanto «paradossalmente, straniamento ed erranza devono andare a indicare o a costruire il senso di

⁷⁵⁵ N. Merker, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁵⁶ Cfr. M. Domenichelli, *Cavaliere e gentiluomo. Saggio sulla cultura aristocratica in Europa (1513-1915)*, Roma, Bulzoni, 2002.

un'appartenenza, dell'appartenenza all'*ordo*, e si costituiscono dunque come rito di iniziazione sociale⁷⁵⁷»; 3- l'inattualità del codice cavalleresco, ovvero l'anacronismo che ne costituisce l'essenza, «poiché spesso il cavaliere è veramente l'ultimo della sua stirpe, o di una casta declinante, e in lui si incarnano, eroicamente e malinconicamente [...] i valori di un mondo crepuscolare al limite della notte incombente e che pure vengono riproposti, nella nostalgia, persino nell'incredulità, come codice dell'avvenire⁷⁵⁸»; 4- la *sprezzatura*, che sarebbe «una forma di grazia, di leggiadria della vita che tuttavia vuole affermarsi come un valore etico-estetico contro la volgarità della storia che ne ha decretato la fine⁷⁵⁹»; 5- e, direttamente collegata a quest'ultimo valore, la consapevolezza dell'inutilità implicita nel *beau geste*, nell'azione indirizzata verso la bella morte, nella sconfitta cosciente consumata in nome di un alto ideale trascendente la contingenza.

Crediamo di poter riscontrare tutti questi elementi nella figura di Adam Lux. Ricontestualizzati e inseriti nell'orizzonte culturale e rivoluzionario del tardo Illuminismo europeo, infatti, essi ritornano con insistenza in particolari registri esistenziali ed ontologici offertici dall'esperienza luxiana stessa. Lo spiccato ardore idealistico che ridefinì il magontino dopo le giornate di inizio giugno determinò, lo abbiamo visto, un accecamento mistico che significò per lui un perentorio distacco dal rude mondo degli uomini. L'eroismo patetico – riprendendo l'espressione di Lüsebrink – che il magontino dimostrò nella personale reazione a tali avvenimenti instaura così un evidente legame con quell'eroismo cavalleresco-aristocratico e anti-mondano di cui Domenichelli ha saputo delineare magistralmente i tratti. D'altra parte, con l'assassinio di Marat e il martirio di Charlotte Corday, la frizione tra codice ideale e realtà effettuale diventa per Lux insanabile. Egli si fa così anacronismo vivente, testimone di un mondo i cui codici di pensiero (nel suo caso, quelli dell'*entusiasmo universale*) non possono sopravvivere al machiavellismo della politica moderna e del Terrore: «il suo personale destino si fa metonimia della fine di una casta, della fine di una epocalità sempre ripetuta, raccontata, come declinante, poiché già e sempre svanito il mondo di valori a cui il cavaliere [e Lux] appartiene nel momento stesso in cui se ne parla⁷⁶⁰». I ripetuti tentati suicidi del Lux e la sua volontà di consegnarsi nelle mani del boia ritraggono simbolicamente il martirio dei santi cristiani, l'atto finale di un'esistenza dedicata al culto e a un percorso *esemplare* che non può che completarsi con una grande, eroica morte. In questo stoicismo si riscontrano allora quelle qualità morali di *fortitudine animi* e di

⁷⁵⁷ Ivi, p. 27.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

⁷⁵⁹ Ivi, p. 28.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 27.

sprezzatura che Domenichelli ha individuato nel suo studio: «è [...] in questa consapevolezza straniata, implicita o esplicita – la consapevolezza di testimoniare un mondo sempre al tramonto, se non sempre già tramontato [l'*entusiasmo universale*] – che si origina come una distanza in cui prende forma un'eleganza di vita e di discorso, una, per usare un termine importante in tutta la questione, sprezzatura⁷⁶¹». Lo straniamento rispetto alla Storia e al mondo diventa l'arma del *Miles* con la quale sconfiggere il regno del Diavolo, il regno del *Principe* machiavellico, rappresentato adesso dal regime del Terrore robespierrista⁷⁶². Adam Lux, nuovo *Miles-Ritter*, persegue quell'*imitatio Christi* necessaria al compimento della sua missione. Imitando, ora, Charlotte Corday, Adam Lux decreta il suo distacco dalla materia, il suo grande rifiuto del presente. Il suo, diventa un atto di fede rivoluzionaria.

A giusto titolo, ci sentiamo allora di attribuire ad Adam Lux la definizione di *Miles Revolutionis*, diretto discendente di un codice comportamentale che trova la sua origine nella tradizione agiografica cristiana e che, da san Paolo in poi, si è ripresentata secondo diverse forme e paradigmi nel corso della storia culturale dell'Occidente. Disse bene, insomma, quel redattore degli «*Annales de la République française*» quando scrisse che «Lux s'est chevaleresquement passionné pour l'assassin et il a été arrêté à cause de l'enthousiasme qu'il a montré pour la fermeté de la fille Corday⁷⁶³», poiché la trasposizione sacrale delle virtù cavalleresche di epoca medievale in quelle tipicamente tardo illuministe, entusiasmata dalla Rivoluzione francese, si ritrova espressa nel magontino fino a raggiungere un parossismo che va ben oltre l'*Enthusiasmus* sociale e la *Schwärmerei* religiosa. Ecco dunque che la *Begeisterung*, il sentimento lirico individualizzato nel culto di un ideale superiore metastorico ed extrastorico, diventa con Lux l'estremo dialettico di una tradizione premoderna che, nello sviluppo della sua triangolazione, arriva a ridefinirsi in un nuovo rapporto tra Storia e Io, rapporto che Ludwig Tieck e, soprattutto Wackenroder, interpretarono per la prima volta in una nuova religione estetica che, al di là della sua significazione artistica, pose le basi per una riconsiderazione totale dello scopo dell'uomo

⁷⁶¹ Ivi, p. 28.

⁷⁶² Come si sa, nel *Principe* del 1532 viene dato per sconfitto il modello cavalleresco davanti alla politica moderna dell'astuzia e del raggio: i valori cavallereschi della carità e della virtù sono sovvertiti, opposti adesso alla crudeltà necessaria a controllare il popolo. Proprio la definizione di volgo proposta in Machiavelli stupisce per la sua somiglianza alle critiche che venivano mosse ai Montagnardi dai Girondini e dai loro simpatizzanti. Scrive Domenichelli: «volgo è infatti tutto il mondo che non sa e giudica dalle apparenze e può pertanto essere politicamente gabbato da chi sa e che dunque, a tutto diritto, costituisce la nuova aristocrazia che è unicamente quella che sa «bene usare la bestia» golpe-lione in una formula che racchiude sinteticamente la nuova idea machiavellica di virtù. Alla recita cavalleresca della vita, a quella messa in scena, si oppone ora un'altra recita politica che ha come minimo il vantaggio di non prevedere nessuna forma di autoinganno, ma un alto grado di consapevolezza da parte degli attori, e l'inganno solo alle spese del pubblico», cfr. Ivi, p. 82.

⁷⁶³ Passo citato in A. Chuquet, *Les Conséquences du meurtre de Marat*, cit., p. 163.

nel mondo, uno scopo che Lux, appunto, cercò invano di soddisfare. La *Enttäuschung* derivata da questo mancato adempimento fu la causa scatenante dello slancio entusiastico verso i lidi dell'Ideale, certo, ma anche di un'amara presa di coscienza del proprio senso umano all'interno del nuovo mondo "politicizzato" e, per questo, moderno. È una consapevolezza che appunto la modernità si trascinerà dietro come un fardello.

Adam Lux è e fu tutto questo, sintesi di istanze intellettuali, politiche e sociali pregresse, uomo emblematico di una nuova epoca – e, in certa misura, della nostra – che, a partire dalla Rivoluzione francese, iniziò ad invadere lo spirito degli uomini col suo lugubre rumore di fondo.

Nombre d'étrangers partagèrent, de 1789 à 1793, la foi des Français dans les dogmes nouveaux; ils rêvèrent la Révolution belle et magnanime; ils crurent qu'elle affranchirait le monde; ils gémirent sincèrement sur les crimes dont elle fut souillée. Le nom d'Adam Lux doit briller au premier rang parmi les noms de ces généreux cosmopolites pour qui la vraie patrie était la liberté, et non le pays où le hasard les avait fait naître. Lux a eu plus que tout autre la flamme révolutionnaire, le noble enthousiasme qui travaille sans ambition et sans calcul au bonheur de l'humanité, la sublime et sainte folie qui s'immole pour la cause de la justice du droit⁷⁶⁴.

⁷⁶⁴ A. Chuquet, *Adam Lux II*, p. 177.

CONCLUSIONE

Romanticismo e *Begeisterung*

Nella sua opera fondatrice *De l'Allemagne* del 1813, Germaine Necker de Staël offre al lettore un'acuta analisi comparativa-contrastiva tra la cultura francese, da cui proveniva, e la cultura tedesca, contesto d'adozione dell'intellettuale parigina. Come si sa, a seguito della deriva autoritaria di Napoleone Bonaparte e della conseguente censura del romanzo *Delphine*, nel 1802 Madame de Staël si vede costretta a lasciare la capitale insieme al compagno Benjamin Constant per approdare sulle rive del lago di Ginevra, a Coppet per la precisione, patria dell'amato Rousseau. Il viaggio in Germania che la coppia decise di intraprendere tra la fine del 1803 e la primavera dell'anno successivo si rivelò, in qualche modo, epifanico. Invitati con grandi fasti nelle principali corti principesche e intellettuali tedesche, i due ebbero la possibilità di entrare in contatto, spesso stringendo intimi rapporti di amicizia, con le principali personalità del panorama letterario e filosofico tedesco (Goethe, Schiller, i fratelli Schlegel, Fichte) e di conoscere, in questo modo, una letteratura, o meglio, un modo di pensare il mondo e la cultura fino a quel momento inedito ai loro occhi.

De l'Allemagne fu, in questo senso, un testo programmatico. Per mezzo di esso l'autrice voleva infatti rendere nota una letteratura ben poco conosciuta presso i *milieux* francesi. Il piano dell'opera è eloquente riguardo gli intenti: a ognuna delle quattro parti in cui venne suddiviso il lungo saggio è dedicato un particolare aspetto della cultura tedesca⁷⁶⁵. La prima parte, *De l'Allemagne et des mœurs des allemands*, illustra, con un certo piglio sociologico, l'assetto economico, politico e culturale generale della Germania, proponendo alcuni "focus" su casi significativi, come Vienna, Weimar, la Prussia e così via; la seconda parte, *La Littérature et les arts*, come da titolo, ripercorre i momenti più salienti della storia letteraria tedesca (si parla di Klopstock, Lessing, Winckelmann, Goethe, Herder e molti altri), instaurando, in apertura alla sezione, un

⁷⁶⁵ Per le prossime citazioni, ci rifacciamo alla seguente edizione: Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, a cura di S. Balayé, Paris, Flammarion, 1968. Per un'interessante raccolta di saggi dedicati a molti aspetti dell'*Allemagne*, cfr. *Deutschlandbilder aus Coppet: Zweihundert Jahre "De l'Allemagne" von Madame de Staël. Des images d'Allemagne venues de Coppet: "De l'Allemagne" de Madame de Staël fête son bicentenaire*, a cura di A. Ernst e P. Geyer, Olms, Hildesheim, Zürich, New York, 2015.

confronto tra l’Inghilterra e la Francia e la loro reciproca portata ricettiva rispetto alle arti tedesche; la terza parte, *La Philosophie et la morale*, mette a confronto la filosofia tedesca con quella francese e inglese per poi, dopo un ampio capitolo dedicato all’opera di Immanuel Kant, individuare l’influenza che la filosofia tedesca ha esercitato sulla formazione degli spiriti e sullo sviluppo della nuova arte “romantica” (si ricordi che la De Staël fu una delle prime critiche a utilizzare il termine per designare la nuova corrente letteraria proveniente dall’Oltretreno); l’ultima parte, quella per noi più importante, reca il titolo *La religion et l’enthousiasme*. In essa – per la quale «à Saint-Pétersbourg, le baron de Stein, réfugié, pleura en écoutant les chapitres⁷⁶⁶» – l’autrice approfondisce, con un reale lancio entusiastico e lirico, il sentimento religioso tedesco. Sono delle considerazioni cariche di significato e su cui vale la pena soffermarci.

Secondo Simone Balayé, curatrice dell’edizione francese degli anni 60, con il suo scritto la De Staël avrebbe voluto mettere in risalto, più che una cieca e totalizzante celebrazione della cultura germanica, un certo carattere di incompletezza proprio allo spirito tedesco:

C’est une idée chère à M.me de Staël que la vie sociale est nécessaire à l’éducation de l’individu. Pour elle, un homme de génie est d’autant plus grand qu’il joint la pensée à l’action. Son regret à propos de l’Allemagne est d’y constater une scission à peu près complète entre les deux domaines⁷⁶⁷.

È vero. In molti passi dell’opera, l’autrice descrive il popolo tedesco come più interessato alle idee che all’azione, giudizio, questo, che ha contribuito a offrire ai posteri quella visione stereotipata di una Germania sentimentale e candida che avrebbe avuto una grande influenza sulla considerazione che i francesi, e non solo, ebbero dei loro vicini durante tutto il XIX secolo:

De toutes les nations, celle qui a le plus de penchant au mysticisme, c’est la nation allemande. [...] Plusieurs poètes lyriques, depuis Klopstock jusqu’à nos jours, ont dans leurs écrits une teinte de mysticisme. [...] *D’ailleurs, l’idéalisme en philosophie a beaucoup d’analogie avec le mysticisme en religion; l’un place toute la réalité des choses de ce monde dans la pensée, et l’autre toute la réalité des choses du ciel dans le sentiment*⁷⁶⁸.

Leggiamo che secondo De Staël, insomma, la filosofia tedesca e il carico di misticismo che reca con sé si sarebbero fatti promotori di una volontà totalizzante del mondo, vale a dire di un programma nobilitante volto sì al perfezionamento degli spiriti e all’abbandono dei *temps barbares*, ma che, per tutti quei motivi che abbiamo già messo in evidenza nei capitoli precedenti, non sarebbe riuscito a trovare la sua piena realizzazione:

La philosophie idéaliste, le christianisme mystique et la vraie poésie ont, à beaucoup d’égards, le même but et la même source; ces philosophes, ces chrétiens

⁷⁶⁶ S. Balayé, *Introduction*, in Germaine de Staël, *De l’Allemagne*, cit., p. 29.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 26.

⁷⁶⁸ Germaine de Staël, *De l’Allemagne*, cit., p. 270. Il corsivo è nostro.

et ces poètes se réunissent tous dans un commun désir. Ils voudraient substituer au factice de la société, non l'ignorance des temps barbares, mais une culture intellectuelle qui ramène à la simplicité par la perfection même des lumières; ils voudraient enfin faire des hommes énergiques et réfléchis, sincères et généreux, de tous ces caractères sans élévation, de tous ces esprits sans idées, de tous ces moqueurs sans gaieté, de tous ces épicuriens sans imagination, qu'on appelle l'espèce humaine, faute de mieux⁷⁶⁹.

Per quanto generoso e “bello”, questo slancio idealistico, continua l'autrice, è condannato però a ricadere in se stesso sin dal suo sorgere: «des Allemands subdivisent tout à force d'expliquer, de distinguer et de commenter. Ils ont une sincérité philosophique singulièrement propre à la recherche de la vérité, mais point du tout à l'art de la mettre en œuvre⁷⁷⁰». Eppure – è importante sottolineare sin da subito – tale discrepanza tra pensiero e azione, tra Io e Tutto, è vista dall'intellettuale come un carattere destinato a sublimarsi presto, in un vicino futuro, dando finalmente vita a “qualcosa” di più nobile e grande. Lo status di incompletezza dei tedeschi, in altre parole, rappresenta certo un deficit, ma si impone come momento transitorio necessario, in quanto da esso vi si può trarre la linfa indispensabile alla ricostruzione di una nuova umanità: quel “qualcosa” è esattamente questo, un generale progetto di riscatto umano.

La categoria filosofica che dà corpo e definisce questo sentimento assolutistico-romantico è l'*enthousiasme*, interpretato dalla De Staël – giustamente – nell'accezione di *Begeisterung*, termine che «signifie Dieu en nous. [...] Quand l'existence de l'homme est expansive elle a quelque chose de divin⁷⁷¹». Come esemplificato al meglio dall'ardore luxiano nei confronti della Corday e dal suo sacrificio – compimento di questo amore mistico e anticamera dell'annullamento dell'Io – secondo l'autrice l'entusiasmo sarebbe un superiore sentimento anti-egotico, teso cioè ad avversare la dimensione privata dell'individuo per proiettarlo in uno slancio universalistico onnicomprensivo: «l'enthousiasme seul peut contre-balancer la tendance à l'égoïsme, et c'est à ce signe divin qu'il faut reconnaître les créatures immortelles⁷⁷²». In effetti, è facile riscontrare in questa lunga digressione molti di quei punti salienti che abbiamo individuato nel termine ultimo dell'evoluzione mentale del Lux (quella, per intenderci, che parte dall'entusiasmo universale-politico per approdare poi alla *Begeisterung*). In particolare, è soprattutto nei passi riguardanti l'entusiasmo suscitato dalla guerra che vengono richiamati certi motivi “militareschi” presenti nella nostra interpretazione del *Miles Revolutionis*: lo stoicismo

⁷⁶⁹ Ivi, p. 272.

⁷⁷⁰ Ivi, p. 286.

⁷⁷¹ Ivi, p. 301.

⁷⁷² Ivi, p. 302.

davanti alla morte, il piacere di combattere senza un fine reale, l'azione condotta solo per se stessa:

La guerre, fût-elle entreprise par des vues personnelles, donne toujours quelques-unes des jouissances de l'enthousiasme; l'enivrement d'un jour de bataille, le plaisir singulier de s'exposer à la mort. [...] Quiconque a vécu de cette vie n'aime qu'elle. Le but atteint ne satisfait jamais; c'est l'action de se risquer qui est nécessaire, c'est elle qui fait passer l'enthousiasme dans le sang; et, quoiqu'il soit plus pur au fond de l'âme, il est encore d'une noble le nature lors même qu'il a pu devenir une impulsion presque physique⁷⁷³.

Si tratta di un "impulso di morte" che, al di là di ogni riserva distruttiva, deve onorare la causa, voluta da Dio, della difesa della patria e della felicità degli uomini. Se questo motivo patriottico ricorre in tutta l'opera, è proprio in questi capitoli finali che si manifesta con maggiore insistenza, quasi a voler suggellare l'accorato appello alla rivolta dei popoli contro la dittatura napoleonica che in quegli anni si levava da gran parte dell'intelligentsia europea.

Les hommes marchent tous au secours de leur pays, quand les circonstances l'exigent; mais s'ils sont inspirés par l'enthousiasme de leur patrie, de quel beau mouvement ne se sentent-ils pas saisis! [...] Une longue espérance, tout se soulève autour d'eux comme un appel au combat; chaque battement de leur cœur est une pensée d'amour et de fierté. Dieu l'a donnée, cette patrie, aux hommes qui peuvent la défendre, aux femmes qui, pour elle, consentent aux dangers de leurs frères, de leurs époux et de leurs fils. [...] Si de tous les sentiments l'enthousiasme est celui qui rend le plus heureux, c'est qu'il réunit plus qu'aucun autre toutes les forces de l'âme dans le même foyer⁷⁷⁴.

Ora, per quanto nobile e puro, l'entusiasmo descritto dalla De Staël difetterebbe, come abbiamo detto, di senso pratico in quanto «prête à la vie ce qui est invisible, et de l'intérêt à ce qui n'a point d'action immédiate sur notre bien-être dans ce monde; il n'y a donc point de sentiment plus propre à la recherche des vérités abstraites⁷⁷⁵». Per pervenire alla realizzazione di una nazione libera, infatti, è indispensabile la compresenza dell'entusiasmo divino e di quella qualità che De Staël chiama *caractère*:

Loin qu'on puisse redouter les excès de l'enthousiasme, il porte peut-être en général à la tendance contemplative qui nuit à la puissance d'agir: les Allemands en sont une preuve; aucune nation n'est plus capable de sentir et de penser; mais quand le moment de prendre un parti est arrivé, l'étendue même des conceptions nuit à la décision de caractère. Le caractère et l'enthousiasme diffèrent à beaucoup d'égards; il faut choisir son but par l'enthousiasme, mais l'on doit y marcher par le caractère: la pensée n'est rien sans l'enthousiasme, ni l'action sans le caractère;

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ *Ivi*, pp. 310-311.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 305.

L'enthousiasme est tout pour les nations littéraires; le caractère est tout pour les nations agissantes: les nations libres ont besoin de l'un et de l'autre⁷⁷⁶.

Osserviamo che la programmaticità di queste parole è lampante: l'autrice dell'*Allemagne* intende qui offrire un modello psicologico e sociale che permetta alle nazioni europee di autodeterminarsi e di emanciparsi da antichi giochi politici e da consolidate pasture sentimentali.

Oltre a questa chiamata alle armi antinapoleonica, ci sembra di leggere, tra le righe, un velato attacco alla condotta che i tedeschi dimostrarono nei confronti della Rivoluzione francese, quando, nella loro fervida sete di assoluto, persero il senso della politica e della realtà, lanciandosi in estatici momenti di follia divina alternata alla più insolente disperazione. Forster e ancora di più Lux sono, forse, due degli esempi più evidenti. Eppure, contro ogni condanna definitiva, la divina *Begeisterung* romantica sarebbe, secondo la De Staël, un elemento primario per il raggiungimento della felicità, e quindi necessario alla conquista della libertà dei popoli: «l'enthousiasme est de tous les sentiments celui qui donne le plus de bonheur, le seul qui en donne véritablement, le seul qui sache nous faire supporter la destinée humaine dans toutes les situations où le sort peut nous placer⁷⁷⁷». La scommessa si giocherebbe allora sull'uso che si fa di questo sentimento, sulle modalità del suo dispiegamento e, soprattutto, sul grado di progettualità e di *caractère* che esso veicola. Con uno sguardo, ovviamente, sempre rivolto agli errori del vicino passato. Nel già citato libro di Joël Lefebvre si insiste molto su questo aspetto. Sulla scorta della *Geschichte der Religion und Philosophie* di Heinrich Heine (1835), anche il critico francese, infatti, riconosce alla Germania il merito di aver prima di tutti, durante la Rivoluzione francese, impartito le direttive filosofiche per la definitiva emancipazione umana, ma senza, tuttavia, trovarne gli sbocchi pratici e politici: l'esempio di Magonza avrebbe costituito l'unico tentativo di spessore. Solamente a partire dagli anni 30 dell'Ottocento, continua il francese, si sarebbe arrivati a una svolta reale grazie ai moti d'insurrezione europei:

Les démocrates allemands de la fin du XVIIIe siècle, et même les monarchistes libéraux, étaient trop en décalage par rapport aux possibilités objectives de transformation du pays, étaient en somme trop en avance sur leur temps. C'est vers 1830, et entre autres avec Heine, que les intellectuels allemands cessent d'être simplement «des contemporains philosophiques du présent» et commencent à devenir ses «contemporains historiques», comme le dira Marx un peu plus tard. C'est bien à ce moment, après l'intermède de fermeture aux principes mis en circulation par la France, que reprend la longue marche de l'Allemagne vers la démocratie⁷⁷⁸.

⁷⁷⁶ Ivi, p. 303.

⁷⁷⁷ Ivi, p. 309.

⁷⁷⁸ J. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 17-18. Il corsivo è nostro.

Chi, più di tutti, ha incarnato artisticamente questa tipologia di entusiasmo divino, rivolto da una parte verso un futuro di libertà e dall'altra verso l'antichità greca come modello di riferimento, è stato, con ogni probabilità, Friedrich Hölderlin (autore, si ricordi, mai citato dalla De Staël). Senza andare troppo nel dettaglio, la sua opera poetica si inserisce esattamente nella linea di continuità della tradizione classicista tedesca, però rielaborata alla luce delle suggestioni dei sommovimenti europei dell'ultimo lustro del Settecento. Sappiamo, infatti, con quanto entusiasmo il poeta abbia vissuto gli eventi francesi, nella speranza che un giorno, anche in Germania, una simile forza sovvertitrice avrebbe potuto risvegliare un popolo assopito nel suo sonno feudale.

Secondo quanto scritto da Monica Gargano in un bel saggio sull'entusiasmo in Hölderlin, nel poeta tedesco:

L'entusiasmo, *Begeisterung*, dice di una appartenenza "altra" dell'uomo, il quale però abita la sua finitezza. Come una scintilla che, dimorando nel limite del finito, lo spezza aprendolo alla dimensione infinita, l'entusiasmo è insieme strumento di una incrinatura della finitezza e sua più vera destinazione. [...] Il cammino filosofico hölderliniano si lascia leggere dalla parabola disegnata dalla *exzentrische Bahn*, quella traiettoria eccentrica che guida la storia di ogni uomo, lacerato dai due desideri di «essere in tutto» e «essere al di sopra di tutto»⁷⁷⁹.

È proprio in virtù della sublimazione spirituale di questa lacerazione che i protagonisti delle odi di Hölderlin (Iperione, Diotima, Empedocle) sono, a maggior ragione, definiti "entusiasti" (d'altra parte, il termine *Begeisterung* è piuttosto frequente nelle sue composizioni). Il discorso chiliastico-messianico che in essi è trasposto metaforicamente nel contesto dell'antichità greca, infatti, ingloba in sé il passaggio dal chiliasmo filosofico di tipo politico al chiliasmo poetico-religioso di origine cristiana, transizione nella quale Lefebvre avrebbe individuato lo scarto tra la generazione pre-romantica, munita di un solido bagaglio di scienza politica e riformista e delusa dagli esiti della Rivoluzione, e il primo Romanticismo tedesco, caratterizzato da un ottimismo nei confronti del destino dell'umanità che deriverebbe da un retroterra cristiano-protestante e il cui legame con la prassi risulta, tuttavia, flebile:

On observe à peu près au même moment (1795-1798) l'émergence d'une autre forme de prophétisme, que l'on pourrait appeler, [...] chialisme poétique, et dont l'*Hypérion* de Hölderlin fournit le plus bel exemple. Avec lui, l'avenir ne s'articule plus en termes politiques; ses contours flous ne sont plus que l'occasion d'une exaltation sentimentale et d'un prophétisme de remplacement pour une révolution impossible. [...] D'une manière générale, les philosophies romantiques de l'histoire

⁷⁷⁹ M. Gargano, *Entusiasmo e misura in Hölderlin*, in A. Bettini, S. Parigi, *op. cit.*, p. 183.

se signalent par le retour d'un discours messianique de type chrétien comme seule forme de l'espoir⁷⁸⁰.

Grazie alle lettere e ai documenti di archivio concernenti Lux e Forster, abbiamo messo in risalto come questa componente religiosa – così fortemente sottolineata dal Lefebvre a proposito dei Romantici – fosse ben presente negli spiriti già prima dell'ascesa di Napoleone e della delusione rivoluzionaria causata dalla presa di potere di Robespierre e dei Montagnardi. Con ciò, intendiamo dire che la religiosità insita nel discorso politico ha mutato i suoi termini essenziali in un processo graduale e sfumato, non è, insomma, nata dal nulla e, anzi, è stata sempre presente, riemergendo di volta in volta secondo diverse angolature. In precedenza, nel periodo, diremo, della *Spätaufklärung*, infatti, la dottrina cristiana era concepita al servizio di un progetto riformista essenzialmente cosmopolita e, per questo, attivo sul campo (il tentativo del giacobinismo tedesco o, ad esempio, la rilettura biblica operata da Herder rappresentano due tra i più fulgidi esempi). A partire dall'ascesa napoleonica questa spinta trascendentale, perso ogni appiglio con la concretezza della politica rivoluzionaria, è andata ad arroccarsi sulle impervie cime dell'ideale e nel vaneggiamento passatista, cedendo il passo a una *démarche* mistica: è, bene o male, il capo d'accusa mosso da Madame de Staël. L'opinione di Joël Lefebvre, per quanto ricca di suggestioni e spunti di sicuro interesse, ci sembra piuttosto manichea nelle sue affermazioni. Anche la citazione che segue, sì corretta nella sua impostazione argomentativa, rischia di semplificare un fenomeno che va osservato e documentato caso per caso, senza incappare nella tentazione generalizzante:

S'il est établi que les tout premiers représentants du Romantisme n'étaient pas dépourvus de sympathie pour les idées révolutionnaires, le glissement qui, entre 1796 et 1798, se produit du chialisme philosophique (c'est à dire politique et laïcisé) au chialisme poétique, puis au chialisme religieux, correspond à un éloignement progressif par rapport à la pensée politique issue de la réflexion sur la Révolution et que cette évolution a eu pour effet «l'intégration générale de la politique dans le religieux⁷⁸¹» qui, selon un spécialiste, caractérise le Romantisme⁷⁸².

Possiamo parlare di linee di tendenza, certo: è pertinente da un punto di vista meramente storiografico. Ma il fascino della cultura risiede proprio nelle sottili ambiguità semantiche che la caratterizzano. Nel nostro caso particolare, la *Begeisterung* e le sue oscillazioni che, per chiudere,

⁷⁸⁰ J. Lefebvre, *op. cit.*, p. 16. Come fa notare l'autore in una nota al suo saggio, «dans *Hypérion* l'invocation à l'enthousiasme, "cette céleste rosée" qui annonce "le printemps des peuples": "So wirst du kommen, kommen wirst du mit deinen allmächtigen Wonnen und empor uns tragen über die Sterblichkeit"».

⁷⁸¹ R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, t. III, 1969, p. 494.

⁷⁸² J. Lefebvre, *op. cit.*, p. 17.

vorremmo illustrare, sono la prova evidente di questa infinita ricchezza. Il “caso Adam Lux” ne è la prova evidente.

In Hölderlin, dicevamo, si ritrovano tutti questi motivi di contrasto. In uno scritto composto nella seconda metà del 1796, *Über Religion*, il poeta si interroga sulla portata simbolica della religione nel destino dell'uomo contemporaneo. L'autore parla di una relazione libera e spirituale tra l'essere umano e un'idea superiore di trascendenza che, sfuggendo ai sensi, si proietterebbe in un indicibile futuro di felicità. Questo effimero legame è definito, appunto, *Begeisterung*, l'unico vettore che aprirebbe all'uomo la sua vera destinazione:

L'entusiasmo è una scoperta, è la scoperta di una appartenenza altra sia rispetto alla mera meccanicità naturale, sia rispetto alla mera necessità della ragione. [...] Tale percorso consente all'uomo di esperire l'infinità dello spirito e di scoprire la sua destinazione più vera: la libertà. [...] La *Begeisterung*, l'entusiasmo-ispirazione non appartiene soltanto al poeta, è una componente essenziale della vita di ognuno [...] che consente allo spirito di superare i limiti della finitezza, di uscire da sé per immergersi nella connessione vivente del Tutto⁷⁸³.

Ricorre, in tutta l'opera poetica del tedesco, la convinzione che, nel mondo terreno, sarebbe possibile talvolta trovare un appiglio, un legame spirituale e poetico che permetterà all'uomo di ricongiungersi con il Tutto a cui aspira. Nell'*Hyperion* tale punto fermo è individuato in Diotima, trasposizione romanzesca dell'amata di Hölderlin Susette von Gontard. Nella sua figura, Iperione incontra un entusiasmo della misura divina che sembrerebbe elevarlo alla comprensione del Tutto storico da una parte e, dall'altra, della sua missione presso il mondo degli uomini. L'aspirazione di Iperione di rendere finalmente libera la Germania viene così suffragata da questo determinante incontro, «ma in realtà – appunta giustamente Gargano – quell'entusiasmo, perfetto e puntuale, è impossibile a tenersi nel finito, e Diotima andrà incontro alla propria consunzione perché l'utopia resti tale, e come ideale continui a mettere in moto la storia⁷⁸⁴». L'*Hyperion* diventa così un inno alla *Begeisterung* e, allo stesso tempo, un'amara presa di coscienza sulla sua impossibilità realizzativa nell'immanenza. E in effetti, dopo la morte di Diotima e il fallimento della rivoluzione tedesca, Iperione sarà condannato ad errare per l'Europa, fino al suo ritorno in Grecia, dove si dedicherà a una vita in solitudine, da eremita.

Il frammento della tragedia *Der Tod des Empedokles* si muove su binari simili. Al pari di Iperione, il protagonista Empedocle «vorrebbe disperdersi, al modo degli dèi, nel *grande accordo del Tutto*, liberato dai vincoli della finitezza». La sua *Begeisterung* assume il significato di rimettere in moto la vita del Tutto attraverso il sacrificio mortale «giacché nella morte si realizza quella

⁷⁸³ M. Gargano, *op. cit.*, pp. 186-188.

⁷⁸⁴ Ivi, p. 194.

riduzione uguale a zero dell'eroe, che consente il farsi dell'Assoluto, il suo divenire e il suo manifestarsi⁷⁸⁵». Forse più che nell'*Hyperion*, siamo qui posti davanti alla dissoluzione dell'eroe allo sprigionarsi dell'ideale e dell'utopico. Anche nell'*Empedokles*, dunque, l'ottimismo della *Begeisterung* tanto decantato dall'autrice dell'*Allemagne* si ritorce in un qualcosa di più oscuro, di sottilmente disperato, in un insostenibile senso di sradicamento. L'entusiasmo dei personaggi hölderliniani, universale, assoluto, sacro, è impossibile a sostenersi. Solo una ritrovata misura potrebbe mondare questo sentimento, ma l'indeterminatezza storica, il fardello della disgregazione degli ideali rivoluzionari, rendono impossibile e vana questa ricerca. Così come Lux, anche Hölderlin ha sostenuto le ragioni repubblicane, difendendole dalla degenerazione "ultra-illuministica" e sistematica del Terrore. Di lui si scrive:

In questi accenni si possono leggere le tracce della presa di distanza di Hölderlin dall'illuminismo e dalla rivoluzione francese, rei, da un canto, di aver isterilito l'uomo, sottoponendo tutti i suoi prodotti al solo vaglio della ragione, e, dall'altro, di aver innescato un processo storico-sociale violento, accecato dal principio dell'azione per l'azione e paradossalmente non guidato dagli ideali della ragione illuminata. La versione finale dell'*Hyperion* mostrerà come l'azione rivoluzionaria, non appena cerchi realizzazione, si capovolga in feroce istinto di vendetta e di morte⁷⁸⁶.

Ecco allora che l'incontro tra Diotima ed Iperione trova analogie con la vicenda di Adam Lux e Charlotte Corday e il sacrificio di Empedocle non può non far pensare ai progetti di suicidio (infine formalmente realizzati) del giovane magontino. Sono corrispondenze non casuali, che rafforzano la nostra tesi "extra-letteraria" che vuole ritrovare in Lux un *exemplum* vivente dell'insieme dei *topoi* letterari e culturali che caratterizzarono il *tournant des Lumières*. Così come nei personaggi di Hölderlin, Lux reca in sé un sentimento entusiastico che trasfigura il culto della virtù repubblicana in uno slancio divino: nell'ora ultima della vita, le sue parole e le sue azioni, lo abbiamo visto, sono colme di speranza, di ottimismo per un migliore futuro⁷⁸⁷.

⁷⁸⁵ Ivi, pp. 199-201.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 183.

⁷⁸⁷ Come fa notare Alain Ruiz, questo ottimismo riguardo la "rivincita rivoluzionaria" della Germania era un sentimento condiviso dalla maggior parte dei giacobini tedeschi delusi dagli esiti francesi: «dès Forster, avant de mourir dans le Paris de la Terreur en janvier 1794, avait fait la douloureuse constatation que la liberté française, initialement porteuse de si belles promesses, avait dégénéré en licence et en anarchie à cause du manque de maturité morale des Français. Dès chez Forster s'était fait jour, parallèlement à ce constat désabusé, une idée riche en conséquences, que d'autres Jacobins allemands après lui, tout particulièrement Rebmann, allaient développer pour parvenir à la conclusion que ce n'était pas en France, mais en Allemagne, que ce «peuple des poètes et des penseurs», supérieur sur le plan de la culture et moralement mieux éduqué, que les principes de la Révolution auraient pu ou pouvaient peut-être encore porter des fruits. Une Allemagne éclairée par la philosophie kantienne et nimbée du pur rayonnement de l'impératif catégorique prenant la relève d'une France qui n'a donc pas pu, par carence morale, mener à bien la grande mission qu'elle avait été appelée en 1789 à réaliser pour le bien de l'humanité; [...] les Allemands relayeront les Français et réussiront là où ceux-ci ont échoué. Voilà ce que Rebmann croit, croyance aussi ferme que profonde qui marque chez lui, comme chez d'autres jacobins allemands à la même époque, l'éveil

Eppure, la *Begeisterung* registra anche e soprattutto un'incrinatura, incrinatura che non riguarda certo il singolo Lux, ma il cui atteggiamento di fronte alla spaccatura rivoluzionaria e alle prime manifestazioni di politica moderna ne anticipa, in qualche modo, i ribaltamenti più cupi. Lo dimostrano i personaggi letterari di Hölderlin, lo dimostra parimenti un diffuso spirito del tempo che abbiamo ritrovato nei documenti d'archivio e negli epistolari del periodo rivoluzionario.

Nell'antologia curata da Franz Dumont che abbiamo più volte citato, vi è una lettera che stupisce per il senso di spaesamento che trasmette al lettore. Il mittente è il pastore luterano Johannes Hoepfner, il destinatario sua moglie. Come molti altri ecclesiastici renani e palatini, anche l'Hoepfner aveva accolto e sostenuto con entusiasmo, nell'inverno 1792-93, le idee di *Freiheit und Gleichheit* provenienti dalla Francia. Nel marzo dello stesso anno, il pastore ottenne addirittura un posto da deputato nel parlamento tedesco di Magonza. Ben presto, però, il suo entusiasmo si affievolì fino a scomparire del tutto e a volgersi in disgusto a causa delle molte divergenze umane, più che politiche, sorte in seno agli organi della Repubblica magontina: l'arrivismo, la cupidigia e la maldicenza di molti parlamentari tradivano le virtù rivoluzionarie su cui erano stati fondati i primi bastioni democratici tedeschi. A causa di questa delusione davanti a una simile atmosfera, come si può prevedere, il pastore si ritirò a vita privata con la speranza di ritrovare una felicità che, nei mesi precedenti, la violenta realtà politica gli aveva precluso: «angewidert von der Politik – scrive Dumont – zog sich der Pfarrer ganz aufs private Glück zurück, da er dann ja auch in den hellsten Farben ausmalte⁷⁸⁸». La lettera, datata 4 maggio 1793, inizia con frasi piene di amarezza:

Schon neun unddreißig Tage sind nun vorüber, seitdem ich von dir, treue, liebe Julie getrennt lebe, in einer Lage, die in jeder Hinsicht so unangenehm für mich ist, daß ich manche Stunden und auch manchen Tag unter quälenden Vorwürfen, wenigstens unter traurigen Betrachtungen hinbringe. Denn ach, mein Weib, wie sehe ich mich getäuscht, wie getrübt sind die lachenden Aussichten an deren Betrachtung ich meine Seele sooft gelobt und deren Bild ich dir sooft aus der Fülle meines Herzens mit den lebendigsten Farben hinmalte. Nicht sowohl die plötzliche Wandlung des Kriegsglückes – die uns zwar in widrigen Zustand hineindrang, aber auch ein freudiges Hervorgehen wieder hoffen ließ – also nicht sowohl dies als vielmehr die Erfahrungen, welche ich von der Sinnesart und

d'un sentiment nouveau qu'on peut certainement qualifier de patriotisme, mais non de nationalisme germanique. Car cette idée de mission allemande baigne toujours dans l'idéologie cosmopolite qui fut une des bases mêmes du jacobinisme allemand. Ce n'est pas pour dominer les autres peuples de la terre, mais pour les guider vers la vraie liberté que l'Allemagne va prendre le flambeau que la France a laissé tomber», cfr. A. Ruiz, *Des jacobins allemands dans le drame révolutionnaire en France. De 1789 à Napoléon*, cit., pp. 95-96.

⁷⁸⁸ F. Dumont, *Briefe aus der Mainzer Republik*, cit., p. 311.

Handlungsweise bei den meisten Gliedern des Konvents – besonders bei den Mainzern – machte, zwangen mich, traurige Folgen zu erwarten⁷⁸⁹.

Seguono così alcuni amari giudizi sui comportamenti dei membri del governo magontino dai quali, continua l'Hoepfner, «ich ziehe mich zurück». La lettera si conclude con un appello alla Provvidenza (*Vorsehung*), un'invocazione di speranza volta al ricongiungimento con la propria moglie Julie e la figlia:

Vereint uns die Vorsehung wieder – bei unserer Liebe gelobe ich dies – nie verlasse ich dich wieder in solchen Geschäften; in meiner Familie, in meiner Gemeinde will ich gutes raten und gutes tun. Könnte ich nur jetzt schon dies Gelübde erfüllen, und an unsern Wohnsitz, der bei dem Erwachen der Natur – heute, ach! Heute, wo du vor einem Jahr Mutter wurdest und meine einzige Julie mir gabst, mehr als Tempe, mehr als Elysium mir wäre, mit dir froh zu sein. [...] Möchte nur bald meine Gefangenschaft sich enden und der Anfang meines vorigen Glücks wieder beginnen⁷⁹⁰.

L'ardente volontà di ritornare al focolare domestico, presso la propria famiglia, si traduce così nel bisogno di mollare le redini della Storia, nel rifiuto della trasposizione moderna del machiavellismo che l'Hoepfner vedeva consumarsi quotidianamente nella politica parlamentare e nei suoi sotterfugi dialettici. Il ricongiungimento con la natura divina e il ritorno alla preghiera diventano allora la cifra più lampante di una nuova sensibilità tutta privata e “domestica”, sintomo di un conflitto insormontabile tra l'uomo e il mondo, dell'incapacità di agire secondo le proprie volontà. Nel parafrasare il pensiero di Tocqueville, Guido Mazzoni ci offre una lettura di questo fenomeno introspettivo proprio alla luce della tradizione democratica inaugurata dalla Rivoluzione francese:

Per Tocqueville il nucleo della democrazia, ciò che la rende irresistibile, non è tanto la gioia di partecipare in modo continuo, emancipato e consapevole alla vita collettiva, quanto la creazione di piccole sfere di benessere e autonomia attorno ai singoli individui: è la divisione del mondo comune in «petites sociétés» poste su un piano di eguaglianza formale, e all'interno delle quali ogni individuo o ogni microgruppo può perseguire i propri scopi, lasciare le proprie tracce, esprimersi. Le nazioni democratiche sono fatte di mondi che soggettivamente si percepiscono come liberi e diversi, ma che oggettivamente si assomigliano, sia perché l'eguaglianza delle condizioni e l'aumento della dipendenza reciproca livellano i comportamenti e i costumi, sia perché il contenuto dei desideri e degli scopi che gli individui e le «petites sociétés» perseguono è solo particolare. Oggettivamente l'uno vale l'altro; soggettivamente la differenza minima che li separa è ciò che ognuno di noi chiama «la mia vita»⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ Ivi, p. 339.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 341.

⁷⁹¹ G. Mazzoni, *I nomi propri e gli uomini medi. Romanzo, scienze umane, democrazia*, in «Between», vol. V, n. 10, novembre 2015, p. 11.

La congiunzione con il divino concettualizzata nella categoria di *Begeisterung* si iscrive in un rinnovato codice ontologico prettamente soggettivo e privato, slegato dalla visione escatologica della Storia tipicamente illuministica. Esso deriva da una delusione (*Enttäuschung*) storica, dalla consapevolezza della propria inattività nei confronti dei processi temporali in cui ogni uomo è tuttavia inserito. Nel nostro caso, dunque, il ricongiungimento bramato da Lux con la divinità Corday si fa metonimia di un ripiegamento dell'individuo nella dimensione privata del proprio pensiero. D'altra parte, come abbiamo sottolineato, fu lui stesso a dichiarare il suo rifiuto, il volontario allontanamento da una dinamica storica che più gli apparteneva.

L'idealismo filosofico e letterario del primo romanticismo tedesco specifica alla perfezione questo senso di disagio e la particolare accezione di *Begeisterung* che ne è conseguenza. È soprattutto nei termini dell'ispirazione divina dell'artista così come è declinata nell'opera di Wilhelm Heinrich Wackenroder e Ludwig Tieck che questi tratti solipsistici si rendono evidenti e densi di implicazioni. Se Madame de Staël non riconosce la sostanza segretamente degenerativa della *Begeisterung* e Hölderlin, benché ne anticipi molti tratti, serba ancora un germe di speranza nel riscatto umano, è nei due berlinesi che bisognerà ritrovare la cesura celata nel sentimento dell'entusiasmo divino. L'annullamento dell'Io nel divino prefigurato dall'autrice de *L'Allemagne* come condizione necessaria all'emancipazione dei popoli, negli scritti dei precursori del Romanticismo europeo diventa segno della rescissione dei legami tra l'individuo e il mondo storico-materiale in cui agisce. È la prova di una sensibilità "decomposta"⁷⁹², conseguenza della disillusione della loro generazione davanti alle devianze rivoluzionarie.

Nel pensiero di Wackenroder⁷⁹³, la *Begeisterung* è il sentimento dell'ispirazione divina dell'artista. In particolare, è nelle *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (*Effusioni di cuore di un monaco amante dell'arte*) del 1797 che la nostra categoria filosofica viene individuata e interrogata nei suoi tratti specifici. Si ricorderà come l'opera si caratterizzi come una raccolta di diciotto saggi ognuno dei quali incentrato su una personalità artistica del passato (si parla soprattutto del Rinascimento italiano e tedesco, Raffaello Sanzio, Albrecht Dürer, Leonardo da Vinci, Francesco Francia...). Il filo conduttore di questi scritti è il mistero dell'ispirazione

⁷⁹² Ci riferiamo allo scritto di Remo Bodei *Scomposizioni*, nel quale il filosofo analizza, con un approccio strettamente hegeliano, le stesse problematiche da noi sollevate. Cfr. R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.

⁷⁹³ Per una questione di agilità discorsiva, si farà sempre riferimento a Wackenroder nel parlare delle opere scritte a quattro mani con Tieck. Faremo riferimento alla recente edizione edita da Bompiani e alla classica edizione tedesca Reclam. Cfr. W.H. Wackenroder, L. Tieck, *Phantasien über die Kunst*, a cura di W. Nehring, Stuttgart, Reclam, 1973; Id., *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, a cura di M. Bollacher, Stuttgart, Reclam, 2005; W.H. Wackenroder, *Opere e lettere. Scritti di arte, estetica e morale in collaborazione con Ludwig Tieck*, a cura di E. Agazzi, Milano, Bompiani, 2014.

artistica, tema annunciato sin dal primo saggio – *Raphaels Erscheinung* – come la componente fondamentale alla creazione dell’opera d’arte. Contro ogni regola dell’estetica classicista, la quale, si ricorderà con Winckelmann, riponeva nella forma e nella misura il ruolo preliminare necessario alla buona riuscita della creazione, Wackenroder, in un senso tutto romantico, attribuisce all’ispirazione divina dell’artista (la *Begeisterung*, il “Dio in sé”) una posizione di assoluta rilevanza nel processo estetico, considerandola, cioè, come l’elemento preliminare alla creazione. Nell’ispirazione, in altre parole, si scorgerebbero i segni dell’impronta di Dio nel mondo: l’individualità geniale dei grandi del passato e la determinazione trascendente delle loro opere escluderebbero così all’arte ogni possibilità di essere insegnata e impartita. Come ha notato Elena Agazzi nel saggio dedicato all’opera, simile concezione dell’arte affonderebbe le sue radici nell’*ethos* protestante della Germania, proprio come nel caso di quel sentimento politico-universalista che, come abbiamo sottolineato parlando della massiccia presenza della cultura protestante nella cattolica Magonza, avrebbe offerto gli strumenti ideologici ai futuri giacobini tedeschi:

Uno dei nuclei fondativi della *Frühromantik* non avrebbe affatto il carattere filocattolico e conservatore che gli è stato attribuito nel corso del tempo; infatti esso si collega a una cultura protestante – di cui la stessa Norimberga era la culla – rivolta ad un concetto di universo cristiano scevro da dogmi e aperta all’idea che anche grazie all’arte si possa evocare l’ineffabile presenza del divino⁷⁹⁴.

Il passaggio dal politico all’artistico non è casuale.

La narrazione delle *Effusioni* è affidata a un monaco che, nel suo ritiro spirituale, ha avuto modo di coltivare e approfondire le sue conoscenze sull’arte del passato⁷⁹⁵. Nello scritto introduttivo *An den Leser dieser Blätter*, il narratore presenta il piano generale dell’opera, illustrandone i motivi e le intenzioni. È curioso notare come il primo sostantivo dell’era romantica (se vogliamo, ovviamente, individuarne nella raccolta wackenrodiana il primo testo) sia il termine *Einsamkeit*, solitudine:

In der Einsamkeit eines klösterlichen Lebens, in der ich nur noch zuweilen dunkel an die entfernte Welt zurückdenke, sind nach und nach folgende Aufsätze entstanden. Ich liebte in meiner Jugend die Kunst ungemein, und diese Liebe hat mich wie ein treuer Freund, bis in mein jetziges Alter begleitet: ohne daß ich es bemerkte, schrieb ich aus einem innern Drange meine Erinnerungen nieder, die du, geliebter Leser, mit einem nachsichtsvollen Auge betrachten mußst. Sie sind nicht im Ton der heutigen Welt abgefaßt, weil dieser Ton nicht in meiner Gewalt

⁷⁹⁴ E. Agazzi, *Le «Effusioni di cuore di un monaco amante dell’arte» e il sogno rinascimentale*, in W.H. Wackenroder, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁹⁵ Per un’interessante riflessione estetica sull’opera di Wackenroder si rimanda ai due saggi di Agazzi presenti nel volume da noi citato, cfr. E. Agazzi, *La breve stagione della «Frühromantik»*, in W.H. Wackenroder, *op. cit.*, pp. 9-37 e E. Agazzi, *Le «Effusioni di cuore di un monaco amante dell’arte» e il sogno rinascimentale*, *cit.*, pp. 75-99.

steht, und weil ich ihn auch, wenn ich ganz aufrichtig sprechen soll, nicht lieben kann⁷⁹⁶.

In effetti, le sue parole sembrano chiaramente indicare che la solitudine in cui si è rinchiuso il monaco si sia imposta come un volontario distanziamento dal mondo: la condizione indispensabile per godere a pieno dell'esperienza artistica sarebbe, insomma, l'isolamento dalla prosaica società degli uomini. L'*innerer Drang* che ha spinto il mistico a scrivere altro non è che la *Begeisterung*, il momento più alto di congiunzione con il divino. Il rifugio nel passato e nell'adorazione del creato, dunque, rappresentano l'antidoto per sfuggire alla condizione lacerata del proprio tempo.

Dopo aver presentato le vicende biografiche di alcuni dei più significativi geni artistici del Rinascimento europeo, Wackenroder chiude la raccolta con, diremo, un esempio al negativo: la vita del musicista Joseph Berglinger, descritta nel racconto *Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berglinger*. Se il monaco accetta e fa sua la condizione di escluso rispetto al mondo che abita perché la sua *Begeisterung* è in accordo con la propensione mistica e perché, proprio in virtù di questo stato ascetico, non ha ambizioni, non ha volontà, Berglinger soffre di un dolore misto tra delusione e nera melanconia. Infatti, nonostante la sua fervida ispirazione divina, egli non riesce ad attuare i propri ideali artistici nel mondo degli uomini. La *Begeisterung*, quindi, registra in lui una mancanza, in quanto rifletterebbe quella frattura tra un nobile ideale superiore e l'incapacità di volgerlo in prassi nella società umana, un aspetto che abbiamo a più riprese osservato nello slancio politico-spirituale del Lux "parigino". Se in quest'ultimo, infatti, lo scarto si realizzava nell'incompatibilità tra azione desiderata (il patto parlamentare tra Montagna e Gironda) e virtù politica professata (l'entusiasmo universale che lo contraddistinse), nel *Joseph Berglinger* si consuma il dramma del genio artistico del protagonista davanti al mutismo e all'aridità degli uomini, anche e soprattutto in riferimento alla dimensione storica.

Il racconto di Berglinger è suddiviso in due distinte parti: la prima racconta della formazione musicale del giovane entusiasta, scisso (già in gioventù) tra un amore per la musica dai connotati fortemente trascendentali e intimi e una situazione materiale-familiare di indigenza e di conflitto col padre (il quale lo vuole medico); la seconda ci riferisce dell'esperienza "metropolitana" dell'artista che, fuggito di casa, approda in una non ben precisata *herrliche Stadt* in cerca di fortuna. Stabilitosi nella grande città, il giovane diventerà presto un musicista di successo, riuscendo persino a ottenere il posto di direttore d'orchestra alla corte dell'arcivescovo. Tuttavia, stremato dalla consapevolezza che la sua musica non gioverà in alcun

⁷⁹⁶ W.H. Wackenroder, L. Tieck, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, cit., p. 5.

modo al mondo – tradite quindi le sue aspettative nobilitanti dell'arte – Berglinger, dopo aver composto il suo ultimo capolavoro, morirà di stenti e di tristezza: «quella che il monaco definisce la “lotta tra il suo entusiasmo etereo e le miserie meschine di questa terra” si conclude tragicamente: dopo aver completato una composizione sulla Passione di Cristo, muore prematuramente, sfibrato nel corpo e nello spirito⁷⁹⁷».

Crediamo che l'esperienza esistenziale di Berglinger trova diverse analogie con quella di Lux. Con le ovvie e dovute relativizzazioni – si tratta pur sempre di un testo in cui l'argomento estetico è preponderante, meno quello prettamente rivoluzionario –, infatti, quel germe di malinconia che sboccherà nella tarda età e il progressivo distacco dalla prosaica e individualista sfera degli uomini segnerà anche per lui l'anelito verso un alto ideale divino, trascendente e anti-storico. Nel parlare dell'avventura cittadina del protagonista, La Manna scrive giustamente che «la descrizione dell'allontanamento dal rumore brulicante della folla e quella dell'effetto potente della musica sull'animo di Berglinger ha le caratteristiche di un'iniziazione, di un momento di estasi profondamente religiosa⁷⁹⁸». Così come nelle testimonianze parigine di Lux e, soprattutto, di Georg Forster, nelle impressioni di Berglinger riecheggia qualcosa di amaro e disilluso, quasi come un disgusto (si ricorderà qui l'*Abscheu* luxiano) che si tramuterà presto in un cieco e totalizzante idealismo. È proprio da quel momento, dunque, che nell'animo protagonista si inizierà a materializzarsi quell'agone fra la sua visione dell'arte, con la conseguente decisione di abbandonarsi in tutto ad essa, ed il mondo reale che serberà per tutta la sua esistenza.

Interessante – e fondamentale – è notare di come Berglinger non parli solo ed esclusivamente della condizione dell'artista, ma, più in generale, dell'animo umano (*die menschliche Seele*). Al di là della forte componente estetico-musicale dello scritto⁷⁹⁹, infatti, in tutta l'opera è lecito individuare la nascita di quella nuova sensibilità pienamente moderna che abbiamo cercato di reindividuare nei capitoli relativi alla delusione luxiana. In Wackenroder, il difficile rapporto tra artista e pubblico sintetizza e trasla così il rapporto tra uomo e mondo:

Allein das allerabscheulichste sind noch alle die andern Verhältnisse, worin der Künstler eingestrickt wird. Von allen dem ekelhaften Neid und hämischen Wesen, von allen den widrig-kleinlichen Sitten und Begegnungen, von aller der Subordination der Kunst unter den Willen des Hofes; – es widersteht mir, ein Wort davon zu reden, – es ist alles so unwürdig und *die menschliche Seele* so erniedrigend, daß ich nicht eine Silbe davon über die Zunge bringen kann. Ein dreifaches

⁷⁹⁷ F. La Manna, *Il tormento dell'artista. Berglinger e gli scritti sulla musica*, in W.H. Wackenroder, *op. cit.*, p. 333.

⁷⁹⁸ F. La Manna, *op. cit.*, p. 339.

⁷⁹⁹ I meriti di Wackenroder riguardo il rinnovamento estetico sono immensi: «è proprio in questa frattura lacerante del soggetto che trova spazio una nuova concezione di musica, non più legata al concetto di *Nützlichkeit*, di utilità tardo-illuministica e pietistica, ma piuttosto a quella, che verrà poi sviluppata pienamente nei saggi delle *Fantasie*, di musica autonoma, libera, e per dirla con Dahlhaus, assoluta», cfr. Ivi, p. 341.

Unglück für die Musik, daß bei dieser Kunst grade so eine Menge Hände nötig sind, damit das Werk nur existiert! Ich sammle und erhebe meine ganze Seele, um ein großes Werk zustande zu bringen; – und hundert empfindungslose und leere Köpfe reden mit ein und verlangen dieses und jenes⁸⁰⁰.

La scissione d'estraneità dell'uomo con l'Altro diventa così un tratto comune, più consapevole ovviamente negli animi artistici, ma comunque drasticamente caratterizzante la totalità degli attori del mondo. Il fatto che la delusione di fronte a questo stato di minorità si risolva in se stesso, senza vie di fuga, in una permanente appartenenza alla terra e alla società, rende ancora più lacerante questa condizione umana:

Ich gedachte in meiner Jugend dem irdischen Jammer zu entfliehen und bin nun erst recht in den Schlamm hineingeraten. Es ist wohl leider gewiß; man kann mit aller Anstrengung unsrer geistigen Fittiche der Erde nicht entkommen; sie zieht uns mit Gewalt zurück, und wir fallen wieder unter den gemeinsten Haufen der Menschen⁸⁰¹.

Ecco, dunque, che la *Begeisterung* dell'artista si tramuta in muto solipsismo, in una spinta verso il divino che è anche discesa verso l'oblio della solitudine.

La biografia di Joseph Berglinger si conclude con un quesito al quale il monaco-Wackenroder tenta di rispondere, non riuscendo, tuttavia, a fornire una spiegazione esauriente: «ich kann aber nach diesen Erinnerungen an meinen Joseph nichts mehr schreiben. – Ich beschließe mein Buch – und möchte nur wünschen, daß es einem oder dem anderen zur Erweckung guter Gedanken dienlich wäre –⁸⁰²». Come è possibile che Berglinger, nonostante gli enormi successi della sua vita e il suo fervido entusiasmo, sia stato così infelice sino alla fine dei suoi giorni? Per quali motivi non è riuscito a ricomporre la rottura tra Io e Tutto? Il confronto con i grandi artisti del passato mostra come questi, nonostante una vita parimenti difficile come quella del musicista, siano stati in grado di vivere nell'equilibrio tra il proprio “essere artistico” e l’“essere uomo” degli altri. Ebbene, il confronto tra Berglinger e questi maestri è impietoso proprio perché, appunto, essi appartengono al passato, a un'era dell'umanità in cui la corrispondenza tra cosa e parola, tra anima e materia era immediata e perfetta. Se, dunque, già «Schiller [...] insiste sulla perdita da parte del mondo moderno del riferimento al modello greco, che mostrava come fosse possibile, in modo naturale, coniugare fantasia e ragione e mantenere in equilibrio l'intelletto intuitivo e quello speculativo⁸⁰³», Wackenroder

⁸⁰⁰ W.H. Wackenroder, L. Tieck, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, cit., pp. 110-111. Il corsivo è nostro.

⁸⁰¹ Ivi, p. 111.

⁸⁰² Ivi, p. 116.

⁸⁰³ E. Agazzi, *La breve stagione della «Frühromantik»*, cit., p. 22.

ribadisce una posizione analoga con il peculiare riferimento agli artisti rinascimentali e alla perdita, da parte dell'uomo contemporaneo, del loro modello etico di riferimento. Il rifugio nei grandi della storia dell'arte nel momento più alto dell'ispirazione, allora, può essere sì confortevole, ma cela enormi pericoli di dissociazione. Sarà proprio Berglinger a scriverlo in un'importante lettera indirizzata al monaco e riportata nel sesto capitolo dell'opera postuma di Wackenroder, le *Phantasien über die Kunst, für die Freunde der Kunst* del 1799. In essa, il presente a cui ogni uomo è suo malgrado legato rende vano ogni sforzo di emanciparsi da questa condizione di inattività e la *Begeisterung*, il rifugio verso le alte sfere dell'ideale, diventa il sintomo più pressante di questa disperazione:

Und wenn mir nun der Anblick des Jammers in den Weg tritt, und Hülfe fordert, wenn leidende Menschen, Väter, Mütter und Kinder, dicht vor mir stehen, die zusammen weinen und die Hände ringen, und heftiglich schreien vor Schmerz, – das sind freilich keine lüsternen schönen Akkorde, das ist nicht der schöne, wollüstige Scherz der Musik, das sind herzerreißende Töne, und das verweichlichte Künstlergemüt gerät in Angst, weiß nicht zu antworten, schämt sich zu fliehn, und hat zu retten keine Kraft⁸⁰⁴.

Ancor più dolorosa è la consapevolezza di questo stato:

Es ist, als wenn die Schöpfung alle Menschen, so wie die vierfüßigen Tiere oder Vögel, in bestimmte Geschlechter und Klassen der geistigen Naturgeschichte gefangen hielte; jeder sieht alles aus seinem Kerker, und keiner kann aus seinem Geschlechte heraus. – Und so wird meine Seele wohl lebenslang der schwebenden Äolsharfe gleichen, in deren Saiten ein fremder, unbekannter Hauch weht, und wechselnde Lüfte nach Gefallen herumwühlen⁸⁰⁵.

L'epoca in cui vive e opera Berglinger allude all'epoca post-rivoluzionaria e napoleonica, momento in cui emergono e si concretizzano gli interessi privati della piccola e media borghesia in ascesa, il momento del sorgere di quelle prime sfere di "autonomia dissociata" di cui parla Mazzoni. La lacerazione interiore del personaggio davanti alla realtà storica annuncia così un tratto tipicamente moderno che, fino ai giorni nostri, sarà ripreso dalla più grande tradizione letteraria:

Il testo si volge ora alla contemporaneità e ne caratterizza le ambivalenze e le tensioni facendo capo alla figura di Berglinger, personaggio che fin da piccolo patisce il contrasto fra corpo e anima, fra forme esistenziali borghesi e libertà artistica, fra un quotidiano prosaico e un entusiasmo poetico. È proprio in queste ambivalenze che riposa la modernità del personaggio, nella sua lacerazione interiore che lo pone all'inizio di una fruttuosa tradizione di personaggi letterari che sfilano fra XIX e XX secolo, dalla figura di Kreisler in E.T.A. Hoffmann

⁸⁰⁴ W.H. Wackentoder, L. Tieck, *Phantasien über die Kunst*, cit., p. 70.

⁸⁰⁵ Ivi, p. 72.

passando per i protagonisti dei testi di Mörike e Grillparzer, fino a giungere al *Doktor Faustus* di Thomas Mann⁸⁰⁶.

Anche il racconto del Santo Nudo, nucleo centrale delle *Phantasien* pubblicate da Tieck, metaforizza e rielabora, sotto la forma narrativa della fiaba, questo sentimento del tempo. Il *Wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen* descrive l'esistenza di un santo eremita d'Oriente che, nelle profondità della sua solitudine, non riesce a trovare requie a causa dell'assordante rumore della "ruota del tempo" che egli incessantemente gira davanti al cieco disinteresse degli uomini. Come scrive Agazzi, il racconto «condensa nell'immagine della "ruota del tempo" e della "lettera morta" la vanità di una vita moderna, priva di una visione d'insieme della realtà, in cui l'individuo è vincolato da se stesso a un ritmo che sembra negargli ogni forma di progettualità e di libertà⁸⁰⁷». È all'acuta interpretazione offerta dal germanista Luciano Zagari che la critica fa riferimento:

Quello che appare comunque e fin d'ora certo è la risoluzione dello scrittore romantico di rappresentare non una vittima passiva ma piuttosto un martire che sceglie consapevolmente il suo destino. L'eroismo e insieme la sconfitta del santo sono nella sua risolutezza nel trattare la ruota del tempo come se fosse simbolo dell'eternità, pur vivendo momento per momento l'atroce differenza fra i due livelli. Che ci sia poi un altro (semplicissimo) passaggio dalla beatitudine all'eternità, è possibilità radicalmente estranea alle coordinate mentali di tutti gli uomini legati alle loro meschine occupazioni e anche del santo: e infatti costui salirà a quella dimensione grazie a un miracolo che sopravviene dal di fuori e che modificherà radicalmente la sua natura di folle ma cosciente martire⁸⁰⁸.

Se è vero, dunque, che «il movimento, caratteristico per tutti i testi delle *Fantasie*, ed esemplificato in modo perfetto nella "fiaba del santo nudo", è quello ascensionale e verticale [in cui] il divino dell'essere umano ritorna al divino universale in virtù dell'opera d'arte⁸⁰⁹», è altrettanto rilevante porre l'accento sul rapporto che, nel racconto, si instaura tra la figura del santo, la ruota che egli gira in continuazione, e i pellegrini che gli rendono visita.

L'asceta, uomo al limite della follia, passa la sua vita a lacerarsi l'animo, immaginando di dover girare una ruota che, a causa del sibilo della sua rotazione, emana terrificanti rumori confusi con il vociio degli uomini che lo attorniano. All'assordante e indistinto rumore della ruota, Wackenroder oppone la voce del Santo che, nel tentativo di spiegare agli uomini i motivi della sua sofferta attività, non riesce a proferire se non alcune frasi frammentarie, brandelli di

⁸⁰⁶ F. La Manna, *op. cit.*, p. 334.

⁸⁰⁷ E. Agazzi, *La breve stagione della «Frühromantik»*, cit., p. 21.

⁸⁰⁸ L. Zagari, *Il santo nudo e la ruota del tempo. L'impasse dell'intellettuale nella fiaba di Wackenroder*, in Id. *Mitologia del segno vivente. Una lettura del romanticismo tedesco*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 101.

⁸⁰⁹ F. La Manna, *op. cit.*, p. 348.

un discorso sulle finalità dell'uomo sulla terra che si riduce, appunto, a uno stato di semi-mutismo:

Aus seinen abgebrochenen, wilden Reden erfuhr man, daß er sich von dem Rade fortgezogen fühle, daß er dem tobenden, pfeilschnellen Umschwunge mit der ganzen Anstrengung seines Körpers zu Hülfe kommen wolle, damit die Zeit ja nicht in die Gefahr komme, nur einen Augenblick stillzustehn. Wenn man ihn fragte, was er tue, so schrie er wie in einem Krampf die Worte heraus: Ihr Unglückseligen! hört ihr denn nicht das rauschende Rad der Zeit? [...] Er wütete aber noch lange fort, und sprach in abgebrochenen Reden, wie es den Menschen möglich sei, noch etwas anders zu treiben, ein *taktloses Geschäft* vorzunehmen⁸¹⁰.

È nell'espressione *attività prive di discernimento (ein taktloses Geschäft)* che, a nostro avviso, è possibile misurare la distanza che il Santo autoimpone tra le futili vite degli uomini nel mondo e la supposta missione che crede, nella sua follia immaginativa, di svolgere per la sopravvivenza della specie umana stessa. Esattamente nella sua dolorosa missione, precisa Wackenroder:

Er suchte etwas Bestimmtes, Unbekanntes, was er greifen und woran er sich hängen wollte; er wollte sich außerhalb oder in sich vor sich selber retten, aber vergeblich! Sein Weinen und seine Verzweiflung stieg aufs höchste, mit lautem Brüllen sprang er von der Erde auf und drehte wieder an dem gewaltig-sausenden Rade der Zeit⁸¹¹.

Fermiamoci qui. Nonostante la fiaba si concluda con una sorta di riconciliazione ecumenica tra gli uomini, il santo e la Natura, il punto saliente della vicenda risiede in questa prima parte. Come fa notare La Manna nel suo saggio, la simbologia della ruota è stata interpretata sotto diversi punti di vista⁸¹². Tuttavia, la molteplicità storiografica ad essa riferita riconduce a un denominatore comune che vuole vedere nella ruota del tempo la metafora di una profonda paura e, allo stesso tempo, di un movimento circolare tendente verso il Nulla. È un'interpretazione corretta. Lo sforzo che il Santo impiega nella costante meccanicità del suo gesto corrisponderebbe infatti al tentativo, da parte dell'uomo, di tirare le fila del proprio senso nel mondo, intento che, come abbiamo visto nel Berglinger e in Lux, risulterà comunque vano e senza via di fuga: «la ruota – conclude La Manna – proietta l'idea di un meccanismo circolare, senza inizio e senza fine, l'uroboro esistenziale, la continua e incessante attività che può spegnere qualsiasi entusiasmo e affannare senza fine⁸¹³». In questo primo, grande testo moderno si insinua la paura, profondamente ontologica, dell'equivalenza tra l'Io e il Nulla.

⁸¹⁰ W.H. Wackentoder, L. Tieck, *Phantasien über die Kunst*, cit., p. 48. Il corsivo è nostro.

⁸¹¹ Ivi, p. 49.

⁸¹² Cfr. le note bibliografiche riportate in F. La Manna, *op. cit.*, pp. 355-357.

⁸¹³ Ivi, p. 356.

La nostra proposta comparativa tra la vita “reale” di Adam Lux e alcuni personaggi letterari del primo romanticismo tedesco cela un duplice significato finale. Prima di tutto, grazie alla discussione sulla *Begeisterung*, il confronto pone sotto una nuova luce critica il dibattito riguardo la portata storica, e non solo estetica, della *Frühromantik*. Abbiamo visto che il monaco-narratore delle *Herzensergießungen* media sì tra passato e presente, ma anche tra presente immaginato e presente individuato. Che significato dare a questa operazione? Certamente, come molti hanno affermato, è lecito ricondurre l'importanza epocale dell'opera wackenrodiana alla filosofia estetica del periodo, ma crediamo che in particolare le *Herzensergießungen* e le *Phantasien*, assunte a opere cardine della stagione della *Frühromantik* e, per questo, emblematiche dal punto di vista storico-letterario, siano anche e soprattutto disvelatrici di un nuovo senso del mondo, di una rinnovata consapevolezza dell'Io rispetto alla realtà storica e all'eterno contrasto con la narrazione di questa. Si è più volte ribadito che è dopo il disgregarsi dei sogni emancipatori sorti in seno ai sostenitori della Rivoluzione francese che questa intima convinzione è andata ad affermarsi con sempre maggiore insistenza. Da questo scarto sarebbe nato il Romanticismo europeo⁸¹⁴. Come sostiene Giuseppe Bevilacqua, infatti:

Lo scontro con la realtà storica è il dramma della cultura radicale, che ruota circolarmente su se stessa e cerca da ultimo referenti utopici in un passato irreversibile, chiudendosi a ogni confronto possibilista con la nuova prosaica realtà storica e socioeconomica che avanza al di là di compromessi e remore inadeguate, al di là di posticce restaurazioni⁸¹⁵.

D'altra parte, nel suo studio il germanista ha giustamente notato che «l'aberrazione che sta alla sua [del Romanticismo] base è la proclamazione di una frattura innaturale, che assolutizza la pur provvidenziale opposizione di reale e ideale, fino a dissociare permanentemente l'uomo e a gettarlo in preda allo smarrimento e alla casualità⁸¹⁶». L'estetismo, diremo, esasperato dei personaggi che abitano le pagine dei maggiori autori del periodo concretizza l'ultima accezione della dialettica dell'entusiasmo con la quale abbiamo inteso interrogare il percorso esistenziale e filosofico di Adam Lux: la *Begeisterung*. Ora, con grande perizia storiografica, sempre Bevilacqua,

⁸¹⁴ In un saggio contenuto in un volume collettivo sull'antropologia romantica, Baczkò chiude con le seguenti parole il suo discorso sul rivoluzionario, idealtipo della sensibilità romantica: «i rapporti fra fini e mezzi, tra valori e poteri sono al centro di tutto quanto è politico e, specialmente, al centro di qualsiasi progetto rivoluzionario. Quando gli esiliati del Quarantotto tornarono a casa, vennero guardati come personalità da onorare, certo, quasi degli antenati, ma che incarnavano una tradizione rivoluzionaria desueta. Non avevano forse pensato e immaginato la rivoluzione e la loro azione prima di tutto in termini di valore e solo dopo, e non abbastanza, in termini di potere? Furono perciò accusati di essere stati troppo generosi e non abbastanza pratici, troppo ingenui e non abbastanza realisti, troppo sognatori e non abbastanza pragmatici. Degli idealisti, dei *romantici*, nient'altro», in B. Baczkò, *Il rivoluzionario*, in F. Furet (a cura di), *L'uomo romantico*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 324.

⁸¹⁵ G. Bevilacqua, *op. cit.*, p. 110.

⁸¹⁶ Ivi, p. 50.

riscoprendo una densissima lettera che Friedrich Schlegel spedì al fratello in un momento cardine della sua vita, sembra legare questa disgregazione proprio allo slancio divino innescato dalla *Begeisterung* estetica:

Lo scopo dell'arte è di far emergere la bellezza della vita; e vi riesce. Ma se un uomo non è ancora del tutto conciliato con se stesso e con il mondo, allora manca l'energia perché ciò avvenga, e l'arte suscita la cosa contraria; l'armonia di un istante ci fa sentire ancora di più quelle permanenti dissonanze; e tanto più si soccombe sotto il peso della vita quotidiana. Allora viene a esserci nella poesia qualcosa di straziante; come io so per esperienza⁸¹⁷.

Ecco, crediamo che in queste frasi sia esplicitato al meglio il senso che abbiamo voluto attribuire alla *Begeisterung*, sia essa artistica, divina o politica. Infatti, non sono solo gli artisti ad essere interrogati nell'opera wackenrodiana – e, in generale, primo-romantica – ma anche una più diffusa sensibilità ontologica che permea l'*ethos* collettivo della nuova modernità sorta a partire dal naufragio della Rivoluzione francese. Ed è qui che il caso Adam Lux acquisisce il suo senso più profondo.

Così come abbiamo più volte rivendicato nel corso della discussione, il confronto tra certi personaggi letterari e Lux avvalorava la nostra tesi “antropologica” che intende attribuire a una figura comune, a un uomo medio dimenticato dalla storia ufficiale, un particolare sentimento esistenziale che le singole individualità hanno esperito nel delicatissimo periodo della rottura rivoluzionaria di fine Settecento. Questa direzione metonimica da noi tracciata è rafforzata, negli intenti, nelle metodologie e negli esiti, proprio dal richiamo ai più celebri personaggi di finzione del periodo. È in essi, infatti, che risuona quel grido metafisico ma al contempo estremamente umano e tragico del singolo, il quale, forse per la prima volta nella storia dell'uomo, si è trovato a fare i conti con un senso storico che costantemente gli sfugge: «è da questa condizione dell'uomo [...], è da questa riduzione a punto geometrico nel contatto con una realtà svuotata di ogni contenuto che deriva, infatti, l'atteggiamento del [...] moderno⁸¹⁸». La dedizione verso un passato immaginifico e verso una superiore entità divina che con costanza viene espressa nei vagheggiamenti dei romantici e nei discorsi politici, epistolari e filosofici di Adam Lux, oltre che a stabilire le linee guida del Romanticismo europeo e dei suoi più tardi sviluppi decadenti e simbolisti, è sintomo di un generale malessere dell'umanità, dell'incapacità, cioè, di far leva sui grandi cambiamenti storici che, a suo malgrado, la definiscono. È così che le *Herzensergießungen* si costituiscono come un'opera non tanto anti-

⁸¹⁷ Lettera di Friedrich Schlegel al fratello citata da Bevilacqua in Ivi p. 32.

⁸¹⁸ Ivi, p. 63.

illuministica, quanto come testimone di un'inedita concezione della storia e del ruolo nel mondo dell'umano. E Adam Lux, la sua esperienza, le sue parole, la sua *Begeisterung*, ne sono il segno più ordinario e, proprio per questo, più intrigante.

APPENDICI

DOMINI DEFENDENTES.

- | | | |
|-------|--|----------------------|
| I. | D. ADAMUS LUX, <i>Obernburgensis.</i> | 9. Sept. mane. |
| II. | D. WILHELMUS DIETLER, <i>Mogonus.</i> | 10. Sept. mane. |
| III. | D. PETRUS KÜHN, <i>Mogonus.</i> | 11. Sept. mane. |
| IV. | D. GEORGIUS ZINNER, <i>Mogonus.</i> | 9. Sept. a prandio. |
| V. | D. CHRISTOPHORUS HAUCK, <i>Walthüranus.</i> | 10. Sept. a prandio. |
| VI. | D. JOANNES ZIMMER, <i>Bingensis.</i> | 11. Sept. a prandio. |
| VII. | D. BALTHASAR STUBENRAUCH, <i>Mogonus.</i> | 9. Sept. mane. |
| VIII. | D. GEORGIUS WEBEL, <i>Weissenaviensis.</i> | 10. Sept. mane. |
| IX. | D. JOANNES MÜNCH, <i>Eibingensis.</i> | 11. Sept. mane. |
| X. | D. BERNARDUS NAU, <i>Mogonus.</i> | 9. Sept. a prandio. |
| XI. | D. MICHAEL MEISENZAHL, <i>Bürstadianus.</i> | 10. Sept. a prandio. |
| XII. | D. ADAMUS NEBRICH, <i>Mogonus.</i> | 11. Sept. a prandio. |
| XIII. | D. GEORGIUS SCHEIBLEIN, <i>Afchaffenburgensis.</i> | 9. Sept. a prandio. |
| XIV. | D. HERMANNUS DILLER, <i>Mogonus.</i> | 10. Sept. a prandio. |
| XV. | D. HENRICUS ARNOLD, <i>Altavillanus.</i> | 11. Sept. a prandio. |

SECUNDAE LAUREAE PHILOSOPHICAE
CANDIDATI.

8
ENTHUSIASMUS
DISSERTATIO INAUGURALIS.

QUAM
UNA CUM THESISBUS

EX

UNIVERSA PHILOSOPHIA
D. O. M. A.

PRAESIDE

CHRISTIANO APPEL,

PHILOSOPHIE & THEOLOGIE DOCTORE, ENCYCLOPÆDIE GENERALIS &
METHODOLOGIE PROFESSORE PUBLICO & ORDINARIO, FACULTATIS
PHILOSOPHICÆ ASSESSORE, ECCLESIE COLLEGIATÆ AD
S. CRUCEM CANONICO CAPITULARI

PRO CONSEQUENDIS DOCTORATUS PHILOSOPHICI
HONORIBUS

PROPUGNANDAM

accepit

ADAMUS LUX, OBERNBURGENSIS,
AA. LL. & PHILOSOPHIE BACCALAUREUS,
MEDICINÆ CANDIDATUS.

Moguntia die XIX. Novembris mane
Anno MDCCLXXXIV.



MOGUNTIAE,

Ex Typographia Elect. Aul. Acad. privil. apud Joan. Joseph. Ales,
Hered. Hafner. 1784.

46561

Neue Verfassung
Der
verbesserten
hohen Schule
zu Mainz.

R



Gedruckt in der kurfürstl. privil. Buchdruckerey des
St. Rochus Hospitals, durch Andreas Graf, 1784.

Philosophische Fakultät.



Decanus.

Hr. Joseph Bergmann, Doct. Theol. Cand., der
Physik ordentlicher öffentlicher Lehrer, s. 39.

Professoren.

Hr. Christian Appel, Ss. Theol. Dr., der allge-
meinen Encyclopedie und Methodologie ordentlicher
öffentlicher Lehrer.

Hr. Konrad Labrone, der kurfürstl. lateinischen
Schulen Oberpräsekt, der Aesthetik ordentlicher öf-
fentlicher Lehrer.

Hr. Johann Georg Hof, k. Hof- und Regierungs-
auch Hofgerichtsrath, der allgemeinen Geschichte
ordentlicher öffentlicher Lehrer.

Hr. Johann Rudolph Eickemeyer, Oberlieute-
nant bey dem kurf. Ingenieurcorps, der angewandten
Mathematik ordentlicher öffentlicher Lehrer.

Hr. Franz Joseph Schall, b. N. L., kurfürstl.
Archivrath, der Diplomantik, des Archivalpraxis,
und der historischen Hilfswissenschaften ordentlicher
öffentlicher Lehrer.

Hr. Johann Heinrich Vogt, der praktischen Phi-
losophie ordentlicher öffentlicher Lehrer.

Hr. Felix Blau, der theoretischen Philosophie or-
dentlicher öffentlicher Lehrer.

Hr. Johann Michael Engel, des Studiums der
klassischen Schriftsteller ordentlicher öffentlicher
Lehrer.

Hr.

1785		
Decemb. 18	Wolff Philosophische Briefe 8 ^o	S. L.
	der philosophischen Gedanken von dem	idem
	abgeleitete Ideen natürlicher Dinge 8 ^o	idem
	9^o Gedanken von dem menschlichen	idem
	Verstande	idem
	der menschlichen Vernunft	idem
	gebundenen Verstandes	idem
	8^o	idem
14	Herbertus Commentar. in ff.	Schaub. P.
15	Wolff a p. philosophiae metaphysicae	S. L.
	8^o	idem
1786		
Jan. 7.	Hedenhagen de abus publicis	Renard Gregor.
	fol	idem
Jan. 16.	officium tract. de iustitia 4 ^o	Müller
Feb. 18	Wachter glossarum fol.	Wied. Prof.
April 5.	Wolff de naturae	Pauli A. Th.
Junii 6.	Weinmann Catalogus iconographica fol 4 voll	Seib. Prof.
1787		
Feb. 18	Wach. Entwurf eines Systems 8 ^o	Pauli A. Th.
Nov. 22	Herrn Schützels des philosoph. 8 ^o	D. J. Van
23	Wolff arab. philologiae 2 voll	Schafer Prof. Th.
1788		
Jan. 8.	Wach. Defensio arresti	idem
29	Wach. Einleitung in die Religion	Scheidt Prof.
Jan. 12	Wagenseil de commentibus regulationum	Hoffman Prof. Ric.
Sept. 22	Wachter universalis dictionis	Prof.
Nov. 24	Wach. Anfangsgründe math. Wiss. 8 ^o	Lux Prof. Phil.
Decemb. 18	Wesphal. Receptores 4 voll	idem

ANNEXE
Inventaire de la bibliothèque de la comtesse d'Hatzfeld

(Cf. note 124)

- Histoire de Clarisse Harlow.
 Œuvres de POPE.
 Œuvres de DUNSTON.
 Théâtre de DANCOURT.
 Les Intérêts de France.
 Mémoires de François de VILLEVILLE.
 La Nouvelle Héloïse.
 Histoire du chevalier Grandisson.
 Gabrielle de Verzy, tragédie, 1770.
 Dictionnaire topographique, historique et critique.
 Dictionnaire généalogique et héraldique, 2 vol., 1768.
 Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain.
 Gil Blas.
 Œuvres de T. CORNEILLE, 1758.
 Œuvres de P. CORNEILLE, 1758.
 Œuvres de RACINE.
 La Colombine fidèle, 1740.
 Gaston et Bayard, tragédie, 1770.
 Mémoires pour servir à l'histoire de la vertu.
 Contes des fées.
 Dictionnaire historique des cultes religieux.
 Œuvres de NIVELLE DE LA CHAUSSE.
 Œuvres d'ALEXIS PIRON.
 Œuvres de GRESSÉT.
 Théâtre de VOLTAIRE.
 La noblesse militaire ou le patriote français, 1756.
 Louise ou la Vertu couronnée par l'amour.
 Nouveaux mémoires d'un homme de qualité.
 Postes de France.
 Armorial des principales maisons de Paris.
 Mémoires secrets sur les règnes de Louis XIV et Louis XV, 1791.
 Le Conteur, 1789.
 Considérations sur le gouvernement de la France, 1784.
 Lettres philosophiques sur l'histoire d'Angleterre, 1786.
 5 tomes sur 13 des Principes de morale politique.
 Voyage de l'empereur Joseph II.
 Actes des Adrètes.
 Dialogue entre Jacques II et le comte de Lauraguais, 1782.
 Requête à MM. les représentants de la commune de Paris.
 Conférence entre un ministre d'Etat et un conseiller au Parlement.
 Gallie des Etats généraux.
 Plaidoyer prononcé à l'audience du Châtelet de Paris, 1790.
 Esprit et précise histoire des assemblées de notables.
 Lettre du prince de Galles au duc d'York.
- Ou'est-ce que le papier-monnaie ?
 Lettre d'un Anglais à un Français, 1790.
 Bref de Notre Saint Père le pape Pie VI, 1791.
 L'Hymen réformateur des abus du mariage.
 Journal des résolutions de l'Europe.
 Lettres écrites de France à une amie en Angleterre, 1791.
 Introduction à l'histoire des troubles des Provinces-Unies.
 Galerie des dames françaises, 1790.
 Œuvres choisies du prince Castrotto d'Albanie, 1782.

an der Spitze gestanden, und das Directorium geführt haben. Geprüfte Männer von der ausgebreitetsten und tiefsten Gelehrsamkeit, welches das Publicum schon lange entschieden hat, und Männer, deren vortrefflicher Charakter für jeden vorsehlichen und vermeidlichen Fehler Bürge gewesen ist, und sie in Zukunft durch ihre eben so rühmliche und aufrichtige Nachfolger dafür schützen wird! Wer sollte nun Mainz, diese herrliche Stadt, die so viele andere ganz besondere Vorzüge hat, auch unter diesen Umständen nicht für glücklich schätzen? Außer den Zeitungen, Correspondenzen und periodischen Schriften — wovon sogleich ein Verzeichniß folgen soll — trifft man hier von Büchern und Werken hauptsächlich nur Wörterbücher und solche Werke an, welche man zum Nachschlagen nöthig hat, und die sich die meisten Mitglieder nicht anschaffen mögen. Z. B. die Berliner allgemeine Deutsche Bibliothek — Deutsche Encyclopädie — Harlebens allgemeine Bibliothek der neuesten juristischen Litteratur — Rosers patriotisches Archiv — Rosers Forst- u. Wissenschafts- Archiv — Neuf Deutsche Staatskanzley — Büschings Erdbeschreibung — Alte und neue Landkarten — die besten Deutschen Lateinischen Französischen Englischen Italienischen und andere Wörterbücher, u. s. w. worüber ein besonderer Katalog verfertigt ist.

Don politischen Journalen kann man hier lesen:

- 1.) Gazette secrete de Versailles.
- 2.) Courier du bas Rhin.
- 3.) Gazette de Cologne.
- 4.) Gazette de Leyde.
- 5.) Journal general de l'Europe.
- 6.) Journal de Paris.
- 7.) Notizie del Mondo.
- 8.) The World.

- 9.) Kölnische Ober Post Amts Zeitung.
- 10.) Deutsche Zeitung von Gotha.
- 11.) Erlanger Real- Zeitung.
- 12.) Frankfurter D. P. A. Zeitung.
- 13.) Frankfurter Staats- Kistretto.
- 14.) Hamburger Correspondenz.
- 15.) Hanauer Europäische Zeitung.
- 16.) Ministerial- Zeitung.
- 17.) Mainzer Intelligenzblatt.
- 18.) Mainzer Zeitung.
- 19.) Staatswissenschaftliche Zeitung.
- 20.) Neueste Weltbegebenheiten von Kempten.
- 21.) Schubarts Chronik.
- 22.) Wiesbader Intelligenzblatt.
- 23.) Wezlarer Zeitung.
- 24.) Bairischer Landbote.

Don gelehrten Zeitungen sind hier folgende:

- 1.) Reichshofraths Conclusen und Anschlagzettel.
- 2.) Reichstrags- Correspondenz.
- 3.) Nouvelles ecclesiastiques.
- 4.) Annales Helmitadientes.
- 5.) Jenaische allgemeine Litteratur Zeitung.
- 6.) Theologische Annalen.
- 7.) Dramaturgische Blätter.
- 8.) Erfurter gelehrte Zeitung.
- 9.) Frankfurt. gel. Zeit.
- 10.) Gotha'sche gel. Zeit.
- 11.) Göttingische gel. Zeit.
- 12.) Hallische gel. Zeit.
- 13.) Medicinisch- Wochenblatt.
- 14.) Musikalische Real- Zeitung.
- 15.) Nürnberger gel. Zeit.
- 16.) Oberdeutsche Litteratur- Zeitung von Salzburg.
- 17.) Neue Leipziger gelehrte Anzeigen.
- 18.) Tübinger gel. Zeit.
- 19.) Regensburger gel. Zeit.
- 20.) Würzburg. gel. Zeit.
- 21.) Mainzer gelehrte Anzeigen.
- 22.) Wöchentliche Nachrichten zur Erdbeschreibung.

23.)

XVIII

Herr Lux in Kofheim.

— Molitor in Mainz.

— Mulzer, d. R. B.

— Phaler, Kanzlist in Nürnberg.

— Reibelt (J.) in Mainz.

— Sis, Landbaumeister.

— Valkenstein, Vikarius zu St. Stephan.

— Wackerbart, Hofkammerrath und Kriegszahlmeister.

— Weimar, Stadtschreiber in Bingen.

VERBESSERUNGEN.

Seite VI Zeile 19 statt Haupt lies Hauk.

— XIV — 19 muß vorgesetzt werden
Herr.

Seite 10 Zeile 8 statt seine Sitze lies ihre Sitze.

AN



9- Ritratto di Adam Lux

BIBLIOGRAFIA

Testi di e su Adam Lux:

- APPEL Christian, *Enthusiasmus dissertatio inauguralis. Quam una cum thesibus ex universa philosophia ... praeside Christiano Appel, ... pro consequendis doctoratus philosophici honoribus propugnandam suscepit Adamus Lux, ... Moguntiae die 19. Novembris ... 1784*, Mainz, Häfner, 1784.
- BAMBERGER Louis, *Adam Lux*, in «Revue moderne», Paris, Aux bureaux de la Revue Moderne, t. 39, 1866, pp. 109-130.
- BLOCH Heinrich, *Adam Lux, der politische Werther*, in «Frankfurter Zeitung», 330, 1890.
- BÖRCKEL Alfred, *Adam Lux, ein Opfer der Schreckenszeit. Nach seinen Schriften und den Berichten seiner Zeitgenossen*, Mainz, Victor von Zabern, 1892.
- , *Ein Schüler Rousseaus in der Schreckenszeit*, in «Kölnische Zeitung», 7/8, 1918.
- CHRIST Kurt, *Lux, Adam*, in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin, Duncker & Humblot, Band 15, 1987, p. 574.
- CHUQUET Arthur, *Adam Lux*, in «Minerva», Paris, 25-26, 1-15 marzo 1902, pp. 5-26 e 161-177.
- COITTANT Philippe-Edme, *Tableau des prisons de Paris sous le règne de Robespierre*, 1797.
- DIETLER Wilhelm, *Johann Heinrich Vogt. Ein Denkmal nebst Fragmenten des Verstorbenen*, Mainz, Kupferberg, 1792.
- DUMONT Franz, *Lux*, in *Biographisches Lexikon zur Geschichte der Demokratischen und Liberalen Bewegungen in Mitteleuropa*, a cura di A. Kuhn, H. Reinalter, A. Ruiz, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1992, pp. 75-76.
- HIRT Friedrich, *Adam Lux, der Mainzer Revolutionär*, in *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, t. 5, 1950, pp. 494-503.
- HOFFMANN Anton, *Darstellung der Mainzer Revolution*, Frankfurt-Leipzig, 1793-1794.
- KERNER Justinus, *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit*, Wiesbaden, Springer, 1849.
- LANZAC DE LABORIE Léon (de), *Deux allemands dans la Révolution française*, in «Le Correspondant», 1903, pp. 564-569.
- LESER Emanuel, *Lux, Adam*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, Duncker & Humblot, Band 19, 1884, pp. 724-726.

- LÜSEBRINK Hans-Jürgen, «*Paris reste toujours notre carte et vous avez perdu*»: Georg Forster et Adam Lux dans la France révolutionnaire de 1793, in «Revue de Littérature Comparée», n. 251, pp. 463-478.
- LUX Adam, *Enthusiasmus*, Mainz, Alef, Stadtarchiv, Mog Diss 1784, Appel Nr. 1.
- REMLING Franz X., *Die Rheinpfalz in der Revolutionszeit von 1792 bis 1798, ein urkundlicher Beitrag zur vaterländischen Geschichte*, Speyer, Kleeberger, 2 voll., 1867.
- SAINE Thomas P., *Charlotte Corday, Adam Lux, and «Hermann und Dorothea»*, in *Exile and Enlightenment. Studies in German and Comparative Literature*, a cura di U. Faulhaber, J. Glenn, E.P. Harris, H.-G. Richert, Detroit, Wayne State University Press, 1987, pp. 87-96.
- SCHEEL Heinrich, *Die Mainzer Republik. I. Protokolle des Jakobinerklubs*, Berlin-Ost, Akademie der Wissenschaften der DDR, 1975.
- TRÄGER Claus (a cura di), *Mainz zwischen Rot und Schwarz. Die Mainzer Revolution 1792-1793 in Schriften, Reden und Briefen*, Berlin, Rütten & Loening, 1963.
- WELSCHINGER Henri, *Adam Lux & Charlotte Corday*, in «Revue de la Société des études historiques», maggio-giugno 1888, pp. 235-258.
- , *Le roman de Dumouriez*, Paris, Plon, 1890.

Fonti d'archivio:

- «Journal de la Montagne», n. 94, mercoledì 4 settembre 1793.
- «Le Batave», 163, 27 luglio 1793.
- «Révolutions de Paris», 6-20 luglio 1793, 209.
- 002438, Freiherrlich zu Franckenstein'sches Archiv, Schloß Ullstadt, Neustadt an der Aisch.
- Annales de la République française*, Paris, Laveaux et Moutardier, 202, 206, 209, 213.
- Archives Nationales, Paris, W 293, n° 213.
- Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Paris, Libraire Paul Dupont, 1905.
- Autographen-Sammlung*, Mainz, Stadtarchiv, AS/384, 388, 417, 134,
- BENTZEL Anselm F. (von), *Neue Verfassung der verbesserten Hoben Schule zu Mainz*, Mainz, St. Rochus Hospitals, 1784.
- Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum MDCCLXXXIV tum publice tum privatim habendarum*, Mainz, 1784.
- Catalogus lectionum in universitate electorali Moguntina per semestre hibernum*, Mainz, 1789.

- Das Mainzer rote Buch oder Verzeichnis aller Mitglieder des Jakobiner-Klubs in Mainz 1793.*
 Eltville, Hausrechnung, 1791, Gräflich zu Eltzisches Archiv, Eltville.
- Getreues Namensverzeichnis der in Mainz sich befindenden 454 Klubbisten mit Bemerkung derselben Charakter,* Wien, Rehmschen Buchhandlung, 1793.
 Hs III 53.
- Konvolut 1-26,* Darmstadt, Staatsarchiv, VI, 1/6,4 Fo.11r; VI,1/26,2 Fo.488r.
- KÖSTER Ludwig, *Autentische Beschreibung der gelehrten Lesegesellschaft in Mainz,* in *Journal von und für Deutschland,* Jg. 7, 11. Stück, Ellrich, 1790.
- Loi qui confère le titre de Citoyen François à plusieurs Étrangers,* in *Collection générale des loix, proclamations, instructions, et autres actes du pouvoir exécutif,* t. 10, Paris, 1792.
- Namen-Verzeichniß deren Tot. Tit. Herren Mitglieder der gelehrten Lesegesellschaft zu Mainz, nach Ordnung des Beitrittes in die Gesellschaft im Jahr 1782,* Mainz, 1869.
- Protocollum Facultatis Philosophicae Moguntinae 1756-1798,* Mainz, Stadtarchiv, pp. 105-107.
- Rationarum Facultatis Philosophicae 1688-1797,* Mainz, Stadtarchiv, Abt. 18, Nr. 170, 312r, 315v.
- Rationarum Rectorale Universitatis Moguntinae,* II, 1767-1784, Darmstadt, Staatsarchiv, 356.
- Register über die ausgeliehenen Bücher der kurfürstlichen Universitäts Bibliothek,* Stadtarchiv Mainz,
Sammlung aller Schriften der verbesserten öffentlichen Schulen in der Kurmainzischen Landen und besonders in der Kurfürstlichen Residenzstadt Mainz, Stockholm, 1776.
- Stadtvogteiakten 1785, Nr. 69,* Stadtarchiv Obernburg am Main.
- Tauf-, Heirats- und Sterbematrikel,* Katholisches Pfarrarchiv Obernburg am Main.
- Theses philosophicae, quae A. D. O. M. pro secunda philosophiae laurea consequenda propugnabuntur Moguntiae, in auditorio primo theologico mane ab hora 8. a prandio ab hora 3. diebus 9. 10. 11. Septembris, ANNO MDCCLXXXIV,* Mainz, Haeffner, 1784.

Letteratura primaria

- ARISTOTELE, *Retorica,* a cura di A. Barbino, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 1999.
- BETTINELLI Saverio, *Opere edite e inedite in prosa ed in versi,* Venezia, Adolfo Cesare, 1799.
- BRETONNE Restif (de la), MERCIER Louis-Sébastien, *Paris le jour, Paris la nuit,* a cura di M. Delon e D. Baruch, Paris, Laffony, 1990.

- BRUNO Giordano, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, I Meridiani, Milano, Mondadori, 2000.
- BÜCHNER Georg, *Dantons Tod*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe. Erster Band. Dichtung und Übersetzungen*, a cura di W.R. Lehmann, Hamburg, Christian Wegner, 1967.
- BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution française*, a cura di A. Fierro e G. Liébert, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- CICERONE, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano, Rizzoli, 1996.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Masson, 1822.
-, *I progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- D'ALEMBERT Jean-Baptiste le Rond, DIDEROT Denis (a cura di), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres, 1751-1772*.
- D'HOLBACH, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
-, *Le Système de la Nature*, a cura di J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2008.
- DICKENS Charles, *Le due città*, Milano, BUR, 2014.
- DIDEROT Denis, *Oeuvres Complètes t. I. Le modèle anglais*, a cura di J.M. Dieckmann, J. Fabre, J. Proust, J. Varloot, Paris, Hermann, 1975.
-, *Oeuvres Complètes t. XX. Paradoxe sur le comédien. Critique III*, a cura di J.M. Dieckmann, G. Dulac, J. Varloot, Paris, Hermann, 1995.
-, *Œuvres philosophiques*, a cura di M. Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.
- FORSTER Georg, *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, a cura dell' Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, Akademie-Verlag, 18 voll., 1968-1982.
-, *In Anblick des großen Rades. Schriften zur Revolution*, a cura di R.R. Wuthenow, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1981.
- FREUD Sigmund, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- GOETHE Johann W., *Campagne in Frankreich 1792*, in Id., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, Band 16, 1994.
- JASPERS Karl, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1950.
- KANT Immanuel, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1999.
-, *Che cos'è l'illuminismo? Riflessione filosofica e pratica politica*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 2006.

- LA HARPE Jean François (de), *Discours prononcée à l'ouverture du Lycée, le 31 Décembre 1794*, Paris, Verdrière, 1817.
- LEIBNIZ Gottfried W., *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin, G. Olms, 7 voll., 1978.
- , *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a cura di J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- LESSING Gotthold E., *Rettungen*, in Id. *Werke und Briefe, Band III: Vademecum; Gedichte, Rettungen; Miss Sara Sampson; Briefwechsel über das Traumspiel; Übersetzungen. Werke 1754-1757*, a cura di C. Wiedemann, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 2003.
- LOCKE John, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, introduzione di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2004.
- LOUVET Jean-Baptiste, *Memorie. Alcuni appunti per la Storia e il racconto dei pericoli che ho corso a partire dal 31 maggio 1793*, a cura di I. Rosi, Firenze, Le Lettere, 1993.
- LUCREZIO, *De rerum natura*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Milano, Rizzoli, 1994.
- MESLIER Jean, *Œuvres*, a cura di J. Deprun, R. Desné e A. Soboul, Paris, Anthropos, III, 1972.
- MORE Henry, *Enthusiasmus triumphatus: sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis dissertatio*, in Id., *Opere*, Londini, Martyn et Gualt. Kettily, 1679.
- NICOLAI Friedrich, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, Berlin und Stettin, 1785.
- NOVALIS, *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa*, a cura di C. Paschek, Stuttgart, Reclam, 1986.
- OVIDIO, *I Fasti*, introduzione e traduzione di L. Canali, note di M. Fucecchi, Milano, Rizzoli, 1988.
- PAINE Thomas, *I diritti dell'uomo*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2016.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001.
- PLINIO IL GIOVANE, *Lettere ai familiari*, introduzione e commento di L. Lenaz, traduzione di L. Rusca, Milano, Rizzoli, 1994.
- REBMANN Georg F., *Das neue graue Ungeheuer*, 4. Stück, 1796.
- RIESBECK Johann K., *Voyage d'un Français en Allemagne*, Paris, 1788.
- ROBESPIERRE Maximilien, *Il Terrore e la Rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Milano, Pgreco, 2012.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes. I. Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.
- , *Œuvres complètes. III. Du Contract social. Écrits politiques*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- , *Œuvres complètes. IV. Émile. Éducation-Morale-Botanique*, a cura di B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- , *Écrits politiques*, a cura di G. Mairet, Paris, Le Livre de Poche, 1992.
- SCHLEGEL-SCHELLING Caroline, *Die Kunst zu leben*, a cura di S. Damm, Frankfurt am Main-Leipzig, Insel, 1997.
- SHAFTESBURY, *Saggio sulla virtù e il merito*, a cura di E. Garin, Torino, Einaudi, 1946.
- , *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a cura di L.E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , *Scritti morali e politici*, a cura di A. Taraborrelli, Torino, UTET, 2007.
- , «*A Letter concerning Enthusiasm*». *Lettera sull'entusiasmo*, a cura di P. Zanardi, ETS, Pisa, 2014.
- STAËL Germaine (de), *Considérations sur la Révolution en France*, Paris, Delaunay, t. 1, 1818.
- , *De l'Allemagne*, a cura di S. Balayé, Paris, Flammarion, 1968.
- SWIFT Jonathan, *Meditazione su un manico di scopa*, a cura di A. Brilli, Milano, Achinto, 2008.
- THOMASIIUS Christian, *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben*, Halle, Salfeld, 1693.
- TOCQUEVILLE Alexis (de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, a cura di P. Raynaud, Paris, Gallimard, 1952.
- , *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N. Matteucci, Torino, UTET, 2007.
- TURGOT Anne-Robert-Jacques, baron de l'Aulne, *Œuvres*, Paris, Guillaumin, 1844.
- VOLNEY Constantin-François, *Catechismo del Cittadino Francese ossia la Legge Naturale*, a cura di P. Viola, Pisa, ETS, 1993.
- , *Le Rovine, ossia meditazione sulle rivoluzioni degli imperi*, a cura di A. Tagliapietra e M. Bruni, Milano, Mimesis, 2016.
- VOLTAIRE, *Correspondance*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978.
- , *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.
- WACKENRODER Wilhelm H., *Phantasien über die Kunst*, a cura di W. Nehring, Stuttgart, Reclam, 1973.

-, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, a cura di M. Bollacher, Stuttgart, Reclam, 2005.

-, *Opere e lettere. Scritti di arte, estetica e morale in collaborazione con Ludwig Tieck* (ed. bilingue), a cura di E. Agazzi, Milano, Bompiani, 2014.

WEDEKIND Georg, *Republikanischer Nachlass von Adam Lux*, Strasburg, 1795.

WIELAND Christoph M., *Enthusiasmus und Schwärmerei* in Id., *Werke*, a cura di P.-H. Haischer e T. Hartmann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, Band 12.1, 2009.

ZWEIG Stefan, *Adam Lux*, a cura di M. Tremouza, Publications de l'Université de Rouen, Rouen, 1993.

-, *Adam Lux*, a cura di F. Dumont e E. Rotermond, Obernburg am Main, Logo, 2005.

Letteratura secondaria

ADAM Wolfgang, FAUSER Markus (a cura di), *Geselligkeit und Bibliothek. Lesekultur im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Wallstein, 2005.

AGAZZI Elena, CALZONI Raul, *Il "progetto" tra «Spätaufklärung» e «Frühromantik»*, in «Cultura tedesca», 50, giugno 2016, pp. 9-23.

ALBERTINI Rossana, *Barnave e la Rivoluzione: un sogno dell'entusiasmo?*, Pisa, ETS, 1980.

ALLOUCHE-POURCEL Béatrice, *Kant et la «Schwärmerei». Histoire d'une fascination*, Paris, L'Harmattan, 2010.

AULARD François-Alphonse, *La Société des Jacobins: recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, Paris, Quantin, 1889.

AYRAULT Roger, *La genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, 4 voll., 1961-1976.

BACHTIN Michail, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979.

BACZKO Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

-, *Démocratie rationnelle et enthousiasme révolutionnaire*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 108, n° 2, 1996.

BAILLOT Anne, COULOMBEAU Charlotte (a cura di), *Die Formen der Philosophie in Deutschland und Frankreich/ Les formes de la philosophie en Allemagne et en France (1750-1830)*, Hanovre-Laatzten, Wehrhahn, 2007.

BAILLOT Anne, YUVA Ayşe (a cura di), *France-Allemagne. Figures de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-184*, Lille, Septentrion, 2014.

- BARANTE Prosper (de), *Histoire de la Convention nationale*, Paris, 6. voll., 1851-1853.
- BARMEYER Eike, *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie*, München, Fink, 1968.
- BARRIERE-BERVILLE, *Mémoires de Madame Roland, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissemens historiques*, Paris, Baudouin Frères, 1821.
- BARRUEL Augustin, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hamburg, Fauche, 1803.
- BASCH Victor, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, Alcan, 1927.
- BATTISTA Anna M. (a cura di), *Il "Rousseau" dei giacobini*, Urbino, QuattroVenti, 2005.
- BELLAING Louis M. (de), *L'enthousiasme de Madame de Staël*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- BENZING Joseph, GERLICH Alois (a cura di), *Verzeichnis der Studierenden der alten Universität Mainz*, Wiesbaden, Steiner, 4, 1981.
- BERDING Helmut, FRANÇOIS Etienne, ULLMANN Hans-Peter (a cura di), *La Révolution, la France et l'Allemagne. Deux modèles opposés de changement social?*, Paris, Éditions de la maison de sciences de l'homme, 1989.
- BERG Ursula, *Niklas Vogt (1756-1836)*, Stuttgart, Steiner, 1992.
- BERLIN Isaiah, *Il mago del nord*, Milano, Adelphi, 1997
-, *Le radici del romanticismo*, Milano, Adelphi, 2001.
- BERNIER Marc A., DAWSON Deirdre (a cura di), *Les «Lettre sur la sympathie» (1798) de Sophie de Grouchy: philosophie morale et réforme sociale*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.
- BETTINI Amalia, PARIGI Silvia (a cura di), *Studi sull'entusiasmo*, Milano, FrancoAngeli, 2010.
- BETZINGER Claude, *Vie et mort d'Euloge Schneider, ci-devant franciscain. Des lumières à la Terreur 1756-1794*, Strasbourg, Nuee Bleue-Du Quotidien, 1997.
- BEVILACQUA Giuseppe, *Saggio sulle origini del Romanticismo tedesco*, Milano, Sansoni, 2000.
- BIARD Michel (a cura di), *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, Paris, CNRS, 2014.
- BIGNAMI Marta, *Georg Forster viaggiatore tra scienza e utopia sociale*, Roma, Theoria, 1982.
- BIZIOU Michaël, *Shaftesbury. Le sens moral*, Paris, PUF, 2005.
- BLANC Louis, *Histoire de la révolution française*, Paris, Langlois et Leclercq, 12 voll., 1847-1862.
- BLANNING Timothy C.W., *Reform and Revolution in Mainz 1743-1803*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- BLÖDORN Andreas, *Zwischen «Himmel» und «Hölle auf Erden». Die Suche nach irdischer Glückseligkeit als Projekt der Spätaufklärung*, in «Cultura tedesca», 50, giugno 2016, pp. 31-50.
- BOCKENHEIMER Karl G., *Zwei Sitzungen der Mainzer Clubisten vom 10. Und 11. Januar 1793*, Mainz, Zabern, 1868.

- , *Die Mainzer Schulen unter den beiden letzten Kurfürsten*, in «Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz», 5, Mainz, Stadtarchiv, 1882.
- , *Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784*, Mainz, Diemer, 1884.
- , *Die Mainzer Klubisten der Jahre 1792 und 1793*, Mainz, Kupferberg, 1896.
- BODEI Remo, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.
- , *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- , *Limite*, Bologna, Il Mulino, 2016.
- BOLLEME Geneviève, *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles: Essai d'histoire sociale*, Paris-La Haye, Mouton, 1969.
- BOLTANSKI Luc, THEVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BONNET Jean-Claude (a cura di), *La mort de Marat*, Paris, Flammarion, 1986.
- (a cura di), *La Carmagnole des Muses. L'homme de lettres et l'artiste dans la Révolution*, Paris, Armand Colin, 1988.
- BÖRCKEL Alfred, *Der Buchdrucker und Sprachmeister Johann Friedrich Schiller*, in «Zeitschrift für Bücherfreunde», 8, 1904.
- , *Mainzer Zeit- und Lebensbilder*, Mainz, Diemer, 1928.
- BÖSEL Bernd, *Philosophie und Enthusiasmus*, Wien, Passagen, 2008.
- BOUCHER Maurice, *La Révolution française vue par les écrivains allemands ses contemporains*, Paris, Didier, 1954.
- BRANDES Ernst, *Über einige bisherige Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover, Ritscher, 1792.
- BRELICH Mario, *Il navigatore del diluvio*, Milano, Adelphi, 1979.
- BRÜCK Anton Ph. (a cura di), *Kurmainzer Schulgeschichte, Texte, Berichte Memoranden*, Wiesbaden, Steiner, 1960.
- BRUNI Raoul, *Il divino entusiasmo dei poeti: storia di un topos*, Torino, Aragno, 2010.
- BRUNSWIG Henri, *La crise de l'état prussien à la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris, PUF, 1971.
- Buch und Sammler: Private und öffentliche Bibliotheken im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitsstelle 18. Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal Universität Münster vom 26.-28. September 1977*, Heidelberg, 1979.
- BUCHEZ Philippe, ROUX Prosper-Charles, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris, 25 voll., 1834-1838.

- BURSTIN Haim, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2016.
- BUTLER Marilyn, *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- CAMILLONI Maria Teresa, *Le Muse*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- CASATI Ennemond, *Quelques correspondants français de Shaftesbury*, in «Revue de Littérature Comparée», XI, 1931, pp. 219-236.
- , *Hérauts et commentateurs de Shaftesbury en France*, in «Revue de Littérature Comparée», XIV, 1934, pp. 615-645.
- CASINI Paolo, *Diderot e Shaftesbury*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1960, XXXIX, pp. 253-273.
- CASSIRER Ernst, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- , *Rousseau, Kant, Goethe*, Roma, Donzelli, 1999.
- CASTORIADIS Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CERTEAU Michel (de), *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Limières, XVII^e-XVIII^e*, in *La Società religiosa nell'età moderna*, a cura di F. Malgeri, Napoli, Guida, 1973, pp. 447-509.
- , *La prise de parole et autres écrits politiques*, a cura di L. Giard, Paris, Seuil, 1994.
- CERTEAU Michel (de), JULIA Dominique, REVEL Jacques (a cura di), *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, 1975.
- CHARTIER Roger, *L'Éducation en France du XVII au XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976.
- , *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990.
- CHUQUET Arthur, *Les Conséquences du meurtre de Marat*, 1892, in «Revue hebdomadaire», 8 dicembre 1917, n. 49, pp. 161-164.
- COBB Richard, *Reazioni alla Rivoluzione francese*, Milano, Adelphi, 1990.
- COCHIN Augustin, *Le società di pensiero e la Rivoluzione francese. Meccanica del processo rivoluzionario*, Rimini, Il Cerchio, 2008.
- , *Lo spirito del giacobinismo*, Milano, Bompiani, 2008.
- , *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*, a cura di M.A. Marasco, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- COHN Norman, *I fanatici dell'apocalisse*, Milano, Pgreco, 2014.
- COLET Louise, *Charlotte Corday et Madame Roland. Tableaux dramatiques*, Lyon, Lacrampe, 1842.

- COLLI Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975.
- COLLINI Patrizio, *Iconolatria e iconoclastia nella letteratura romantica*, Pisa, Pacini, 2004.
- , *Rinascite romantiche. Wackenroder fra Vasari e Fiorillo, Raffaello e Piero di Cosimo*, in «Cultura tedesca», 50, giugno 2016, pp. 119-130.
- CONSARELLI Bruna (a cura di), *La Rivoluzione e i suoi 'miti'*, Pesaro, Flaminia, 1993.
- , *Dire il politico. Dire le politique. Il 'discorso', le scritture e le rappresentazioni della politica*, Padova, CEDAM, 2001.
- CORAILLON Cédric, *La construction de l'événement politique*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», n. 1, 2008, pp. 50-124.
- CRIGNON-DE OLIVEIRA Claire (a cura di), *L'enthousiasme: crises politico-religieuses et critiques philosophiques (17.-18. siècles)*, in «Revue de métaphysique et de morab», 3, 2008.
- CRISPINI Franco, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Roma, Donzelli, 2001.
- CROCE Benedetto, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, Laterza, 1957.
- , *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Milano, Adelphi, 1994.
- CURTIVUS Ernst, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 2002.
- DABEZIES André (a cura di), *La Révolution française vue des deux côtés du Rhin*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence Aix-Marseille 1, 1990.
- DANN Otto (a cura di), *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*, München, Beck, 1981.
- DARAPSKY Elizabeth, *Ein altes Ausleihbuch*, in *De Bibliotheca Moguntina. Festschrift der Stadtbibliothek Mainz zum fünfzigjährigen Bestehen ihres Gebäudes Rheinallee 3-8/10 am 7. November 1962*, a cura di J. Busch, Mainz, Stadtbibliothek, 1963, pp. 47-50.
- DARNTON Robert, *Livres philosophiques*, in *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, a cura di G. Barner e C.P. Courtney, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988.
- , *Il grande massacro dei gatti*, Milano, Adelphi, 1988.
- , *Il bacio di Lamourette*, Milano, Adelphi, 1994.
- , *Bobème littéraire et Révolution*, Paris, Gallimard, 2010.
- DAUBAN Charles A., *Les prisons de Paris sous la Révolution d'après les relations des contemporains*, Paris, Henri-Plon, 1870.
- DAVAL René, *Mélancolie, ivresse et enthousiasme*, Paris, Vrin, 2009.
- DEDNER Ulrike, *Deutsche Widerspiele der Französischen Revolution*, Tübingen, Niemeyer, 2003.
- DELATTE Armand, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes presocratiques*, Paris, Les belles lettres, 1934.

- DELON Michel, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.
- , *Anacharsis Cloots: identité et légitimité révolutionnaire*, in «Revue de Littérature Comparée», n. 251, IV, octobre-décembre 1989, pp. 449-462.
- , *Le principe de délicatesse. Libertinage et mélancolie au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2011.
- , *L'éveil de l'âme sensible*, in *Histoire des émotions. 2. Des Lumières à la fin du XIX^e siècle*, a cura di A. Corbin, Paris, Seuil, 2016.
- DELPORTE Christiane, DUPRAT Annie (a cura di), *L'événement. Images, représentations, mémoire*, Grâne, Créaphis, 2003.
- DENIS Benoît, *Littérature et engagement de Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000.
- DIAZ Furio, *L'ultimo Diderot. Dall'entusiasmo alla rinunzia, dalla rinunzia all'entusiasmo*, in «Intersezioni», 4, 1984, pp. 533-547.
- DOMENICHELLI Mario, *Cavaliere e gentiluomo. Saggio sulla cultura aristocratica in Europa (1513-1915)*, Roma, Bulzoni, 2002.
- DOOD Eric, *I greci e l'irrazionale*, Milano, Sansoni, 2005.
- DREYFUS François G., *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, Paris, Armand Colin, 1968.
- DROZ Jacques, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, PUF, 1949.
- DUCANGE Jean-Numa, *La Révolution française et l'histoire du monde. Deux siècles de débats historiques et politiques 1815-1991*, Paris, Armand Colin, 2014.
- DUMONT Franz, *Briefe aus der Mainzer Republik*, in *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, a cura di H.W. Hermann, F.J. Heyen, H. Mathy, F.L. Wagner, Koblenz, Selbstverlag der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz, 1977.
- DUMONT Franz, SCHERF Ferdinand, SCHÜTZ Friedrich (a cura di), *Mainz. Die Geschichte der Stadt*, Mainz, Philipp von Zabern, 1998.
- EBERLE Friedrich, STAMMEN Theo (a cura di), *Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren*, Stuttgart, Reclam, 1989.
- EDWARDS Mark U., *Luther and the False Brethren*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- ENGEL Manfred, *Die Rehabilitation des Schwärmers*, in *Der Ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, a cura di H.-J. Schings, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1994.
- ENGELSING Rolf, *Analphabetentum und Lektüre*, Stuttgart, Metzler, 1973.
- , *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, Metzler 1974.

- ERNST Anja, GEYER Paul (a cura di), *Deutschlandbilder aus Coppet: Zweihundert Jahre "De l'Allemagne" von Madame de Staël. Des images d'Allemagne venues de Coppet: "De l'Allemagne" de Madame de Staël fête son bicentenaire*, Olms, Hildesheim, Zürich, New York, 2015.
- ESPAGNE Michel, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.
- , *La notion de transfert culturel*, in «Revue Sciences/Lettres [En ligne]», 1, 2013, p. 2: <http://rsl.revues.org/219>.
- , *En deçà du Rhin: L'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2015.
- ESPAGNE Michel, WERNER Michael (a cura di), *Transferts, les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand: XVIIIe et XIXe siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1988.
- ESQUIROS Alphonse, *Charlotte Corday*, Paris, Desessarts, 2 voll., 1840.
- , *Histoire des Montagnards*, Paris, Lecou, 2 voll., 1847.
- EBBACH Wolfgang, *Der Enthusiasmus und seine Stabilisierung in Kunstreligion und Nationalreligion*, 34. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena: *Unsichere Zeiten*. Vortrag im Plenum 8 der Sektionen Politische Soziologie und Religionssoziologie: *Religion als Sicherheitsrisiko?* 9.10.2008. Vortragsfassung.
- FERRONE Vincenzo, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- FESTER Richard, *Der Universitäts-Bereiser. Friedrich Gedike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, Berlin, Duncker, 1905.
- FESTER Richard, *Der Universitäts-Bereiser. Friedrich Gedike und sein Bericht an Friedrich Wilhelm II*, Berlin, Duncker, 1905.
- FEUGERE Anatole, *Un précurseur de la Révolution: l'abbé Raynal*, Angoulême, Imprimerie Ouvrière, 1922.
- FINK Eugen, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Freiburg, Dr. Hans V. Chamier, 1947.
- FONTIUS Martin, *Rousseau in Deutschland im 18. Jahrhundert*, in *Interdisziplinärität und internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und der britischen Aufklärung in Deutschland und Rußland im 18. Jahrhundert*, a cura di H. Duchhardt e C. Scharf, Mainz, Philipp von Zabern, 2004.
- FOUCAULT Michel, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972.
- FOWLER Don, SPENTZOU Efrossini (a cura di), *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- FREEDMAN Jeffrey, *Books without borders in Enlightenment Europe: French cosmopolitanism and German literary markets*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
- FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

- , *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Paris, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.
- (a cura di), *L'uomo romantico*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- , *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- GATTI Andrea, *Il «Gentile Platone d'Europa». Quattro saggi su Lord Shaftesbury*, Udine, Campanotto, 2000.
- GAULOT Paul, *Amours d'autrefois*, Paris, Ollendorff, 1903.
- GENNARI Mario, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2001.
- GILBERT Paul (a cura di), *Passione: indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, Assisi, Cittadella, 2007.
- GILLI Marita, *Pensée et pratique révolutionnaires. À la fin du XVIIIe siècle en Allemagne*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1983.
- , *Le mouvement révolutionnaire allemand à la fin du dix-huitième siècle*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 255-256, gennaio/marzo-aprile/giugno, Paris, Armand Colin, 1984, pp. 7-23.
- (a cura di), *L'Allemagne et la Révolution française*, in *L'Europe et la Révolution française*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- GINZBURG Carlo, *Paura, reverenza, terrore*, Milano, Adelphi, 2015.
- GIRARDIN Saint-Marc, *Des passions dans le drame moderne*, in «Revue de Paris: journal critique, politique et littéraire», XXIV, Paris, 1843.
- GOLDFRIEDRICH Johann, KAPP Friedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, Leipzig, Aalen, 1970.
- GÖPFERT Herbert G., *Vom Autor zum Leser*, München, Carl Hanser, 1978.
- GRAB Walter, *Clubs démocrates en Allemagne du Nord, 1792-93*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 186, 1966, pp. 523-546.
- , *Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland 1792-1799*, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1971.
- (a cura di), *Deutsche revolutionäre Demokraten*, Stuttgart, Metzler, 6 voll., 1971-1972.
- , *Leben und Werke norddeutscher Jakobiner*, Stuttgart, Metzler, 1973.
- , *Ein Volk muss seine Freiheit selbst erobern - Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Frankfurt a.M., Büchergilde Gutenberg, 1984.
- GREAN Stanley, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A study in Enthusiasm*, Athens, Ohio university press, 1966.

- GRUENTER Rainer (a cura di), *Leser und Lesen im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1977.
- GRUNERT Frank, STIENING Gideon (a cura di), *Johann Georg Sulzer (1720-1779): Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- GUENIFFEY Patrice, *Storie della Rivoluzione francese*, Milano, Bruno Mondadori, 2013.
- GUIBERT François-Apolline, *Eloges du maréchal de Catinat*, Paris, 1806.
- HABERMAS Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Suhrkamp, 1990.
- HAMPSON Norman, *Storia sociale della Rivoluzione francese*, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- HANSE Johann, *Das linke Rheinufer und die französische Revolution (1789-1801)*, in *Mitteilungen der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und zur Pflege des Deutschtums*, 12, München, 1927, pp. 421-455.
- HANSEN Joseph, *Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der französischen Revolution 1780-1801*, Bonn, Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, Band 42, 1931.
- HARDTWIG Wolfgang, *Krise der Universität, studentische Reformbewegung (1750-1819) und die Sozialisierung der jugendlichen deutschen Bildungsschicht*, in «Geschichte und Gesellschaft», 11, Heft 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 155-176.
- HAZARD Paul, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- HELFERICH Maria, *Das Mainzer Bildungswesen von 1774-1792*, diss. Phil. Frankfurt, 1922.
- HEYD Michael, *“Be sober and reasonable”. The critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995.
- HORLACHER Rebekka, *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
- HUND Wulf, LAMBRECHT Lars, MAZAURIC Claude, PETERSEN Susanne (a cura di), *Der Philosoph und das Volk. 200 Jahre Französische Revolution*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1989.
- IM HOF Ulrich, *L'Europa dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- ISRAEL Jonathan, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Torino, Einaudi, 2001.
- , *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

- , *Unité et diversité des Lumières radicales – Typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles*, in *Qu'est-ce que les Lumières Radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, a cura di T. Dagron e C. Secrétan, Paris, Amsterdam, 2007.
- , *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- , *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, Torino, Einaudi, 2015.
- JACOB Margaret C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, George Allen and Unwin, 1981.
- JAFFRO Laurent, *L'Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.
- JÄGER Georg, SCHÖNERT Jörg (a cura di), *Die Leihbibliothek als Institution des literarischen Lebens im 18. und 19. Jahrhundert. Organisationsformen, Bestände und Publikum*, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell & Co., 1980.
- JÄGER Hans-Wolf, *Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971.
- JAKOBI Ernst, *Die Entstehung des Mainzer Universitätsfonds von 1781*, Stuttgart, Steiner, 1959.
- JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015.
- JAUSS Hans R., *Literatur als Provokation*, Berlin, Suhrkamp, 1970.
- JEANMAIRE Henri, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino, Einaudi, 1972.
- JOUFFRE Valérie N. (a cura di), *Fêtes et Révolution*, Paris, Hachette, 1989.
- JOUTARD Philippe, *La Légende des Camisards*, Paris, Gallimard, 1977.
- (a cura di), *L'Événement*, Aix-en-Provence, PUP, 1986.
- JULKU Kyösti, *Die revolutionäre Bewegung im Rheinland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1965.
- JUNG Horst-Wilhelm, *Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz*, in «Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz», 7, Wiesbaden, Steiner, 1966.
- JUNGK Ernst, *Zur Geschichte und Rechtsnatur des Mainzer Universitätsfonds*, in «Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz», 12, Mainz, 1938.
- KAUFMANN Doris, *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfabrung und die "Erfindung" der Psychiatrie in Deutschland, 1770-1850*, Göttingen, V&R Unipress, 1995.

- KERNER Johann G., *Anmerkung zum «Dritten Brief aus Paris vom 2. März 1795»*, in Georg Kerner. *Jakobiner und Armenarzt. Reisebriefe, Berichte, Lebenszeugnisse*, a cura di H. Voegt, Berlin Ost, Rütten und Loening, 1978, pp. 96-109.
- KIBLANSKY Raymond, PANOFSKY Erwin, SAXL Fritz, *Saturno e la melanconia*, Torino, Einaudi, 1983.
- KIESEL Helmut, MÜNCH Paul, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzung und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland*, München, Beck, 1977.
- KLEIN Lawrence E., LA VOPA Anthony J. (a cura di), *Enthusiasm and Enlightenment*, San Marino, California, Huntington Library, 1998.
- KLEIN Lawrence E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politeness in Early 18th-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- KLUETING Harm (a cura di), *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg, Meiner, 1993.
- KNOX Ronald A., *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- KOPITZSCH Franklin (a cura di), *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München, Nymphenburger, 1976.
- KOSELLECK Reinhart, *Kritik und Krise*, Berlin, Suhrkamp, 1973.
- KRAYER Albert, *Zum Altbestand der Mainzer Stadtbibliothek. Fischers Systematik, sein Katalog und die „römischen“ Signaturen*, in «Mainzer Zeitschrift», 87/88, 1992/1993, pp. 325-338.
- KUHN Axel, SCHWEIGARD Jörg, *Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2005.
- LAGANDRE Cédric, *L'inspiration des Grecs*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LAHIRE Bernard, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.
- LAMARTINE Alphonse (de), *Histoire des Girondins*, Paris, Coquebert, 8 voll., 1847.
- LARTHOMAS Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Paris, Didier Érudition, 1982.
- LEFEBVRE Joël (a cura di), *La Révolution française vue par les allemands*, Lyon, Presse Universitaire de Lyon, 1987.
- LEGROS René P., *Diderot et Shaftesbury*, in «The Modern Language Review», 19, II, 1924, pp. 188-194.
- LESCURE Mathurin, *La société française pendant la révolution: L'amour sous la terreur*, Paris, Dentu, 1882.
- LIGUORI Alessia, *Shaftesbury e la voce dell'entusiasmo*, Roma, Aracne, 2008.

- LILTI Antoine, *Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», Paris, Éditions de l'EHESS, 1, 2009, pp. 171-206.
- LÜBCKE Christian, *Kurmainzer Militär und Landsturm im 1. und 2. Koalitionskrieg*, Paderborn, RWM-Bureau, 2016.
- LUKACS György, *Goethe e il suo tempo*, Torino, Einaudi, 1983.
-, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2002.
- LÜSEBRINK Hans-Jürgen, MIX York-Gothart (a cura di), *Französische Almanachkultur im deutschen Sprachraum (1700-1815)*, Bonn, Bonn University Press, 2013.
- LÜSEBRINK Hans-Jürgen, REICHARDT Rolf (a cura di), *Kulturtransfer im Epochenumbruch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1997.
- LYOTARD Jean-François, *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano, Guerini, 1989.
- MAISTRE Joseph (de), *Considerazioni sulla Francia*, a cura di M. Boffa, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- MANDROU Robert, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Stock, 1964.
- MARINI Giuliano, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- MARINO Luigi, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi, 1975.
- MARKOV Walter, SOBOUL Albert, *1789, die große Revolution der Franzosen*, Berlin, Akademie, 1973.
- MARTIN Christophe, «Éducatrices négatives». *Fictions d'expérimentations pédagogiques au dix-huitième siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010.
- MARTINO Alberto, *Die deutsche Leihbibliothek. Geschichte einer literarischen Institution, 1756-1914*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990.
- MAURER Wilhelm, *Luther und die Schwärmer*, in *Schriften des Theologischen Konvents Augsburger Bekenntnisses*, a cura di F. Hübner, Berlin-Spandau, Lutherisches Verlagshaus, Heft 6, 1955, pp. 7-37.
- MATHIEZ Albert, *La Révolution et les Etrangers, Cosmopolitisme et défense nationale*, Paris, La Renaissance du livre, 1918.
- MATHY Helmut, *Andreas Josef Hofmann (1752-1849) Professor der Philosophie in Mainz und Präsident des rheinisch-deutschen Nationalkonvents*, in *Jahrbuch der Vereinigung «Freunde der Universität Mainz»*, Mainz, 1973, pp. 15-45.
-, *Die Universität Mainz. 1477-1977*, Mainz, Dr. Hanns Krach, 1977.
-, *Andreas Joseph Hofmann der Präsident des rheinisch-deutschen Nationalkonvents von 1793*, in *Deutsche Jakobiner. Mainzer Republik, und Cisrhenanen 1792-1798*, a cura di F. Dumont e A. Kuhn, Mainz, Bundesarchiv und Stadt Mainz, Band I, 1982, p. 235.

- MAZEAU Guillaume, *Le bain de l'histoire. Charlotte Corday et l'attentat contre Marat 1793-2009*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- MAZZONI Guido, *I nomi propri e gli uomini medi. Romanzo, scienze umane, democrazia*, in «Between», vol. V, n. 10, novembre 2015.
- , *I destini generali*, Roma-Bari, Laterza, 2015.
- MESSER August, *Das Schulwesen im Kurfürstentum Mainz, 1763-1774*, Mainz, Kirchheim, 1857.
- , *Programm des grossherzoglichen Gymnasiums zu Giessen 1897-1898*, Giessen, Keller, 1897.
- MICHELET Jules, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 voll., 1939.
- MONDOT Jean, RUIZ Alain (a cura di), *Interférences franco-allemandes et révolution française*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1994.
- MORNET Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1933.
- MOUNIER Jacques, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, Paris, PUF, 1980.
- , *La Réception J.J. Rousseau en Allemagne au XVIII^e siècle*, in *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, a cura di G. Sauder e J. Schlobach, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1986, pp. 167-181.
- MOUNIER Jean-Joseph, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, Tübingen, Cotta, 1801.
- NANNINI Alessandro, *Umanizzare l'uomo. Le implicazioni antropologiche dell'educazione estetica nell'epoca della «Popularphilosophie»*, in «Cultura tedesca», 50, pp. 101-117.
- NEUGEBAUER-WOLK Monika, *Revolution und Constitution: Die Brüder Cotta*, Berlin, Colloquium, 1989.
- NISBET Hugh B., *Lessing. Eine Biographie*, München, Beck, 2008.
- NUBOLA Cecilia, WÜRGLER Andreas (a cura di), *Ballare col nemico? Reazioni all'espansione francese in Europa tra entusiasmo e resistenza (1792-1815). Mit dem Feind tanzen? Reaktionen auf die französische Expansion in Europa zwischen Begeisterung und Protest (1792-1815)*, Bologna-Berlino, Il Mulino-Duncker & Humblot, 2010.
- OBLIGI Cécile, *Robespierre. La proibite révoltante*, Paris, Belin, 2014.
- OLIVIERI Andrea, *La realtà dell'immagine. Studio sull'immaginazione in Shaftesbury*, <http://hdl.handle.net/10077/3214>.
- ORLANDO Francesco, *Illuminismo e retorica freudiana*, Torino, Einaudi, 1982.

- OTT Ulrich (a cura di), "O Freyheit! Silberton dem Obre...". *Französische Revolution und deutsche Literatur 1789-1799*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
- OTTERMANN Annelen (a cura di), *Woher unsere Bücher kommen. Provenienzen der Mainzer Stadtbibliothek im Spiegel von Exlibris*, Mainz, Landeshauptstadt Mainz, 2011.
- OTTO Walter F., *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, Roma, Fazi, 2005.
- OYER John S., *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon and the Anabaptists of Central Germany*, The Hague, Springer, 1964.
- OZOUF Mona, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.
- PAOLUCCI Gianluca, *Ritualità massonica nella cultura della Goethezeit*, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 2014.
- PASOLINI Pier P., *L'ispirazione nei contemporanei*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Milano, Mondadori, 1999, I, pp. 203-209.
- PATTINI Dante, «Furor» ed ispirazione tra Medioevo e Rinascimento, tesi di dottorato in Filologia e tecniche dell'interpretazione, Università Ca' Foscari di Venezia, 2002.
- PAULSON Ronald, *Representations of Revolution. 1789-1820*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- PELZER Erich, *Die Wiederkehr des girondistischen Helden. Deutsche Intellektuelle als kulturelle Mittler zwischen Deutschland und Frankreich während der Französischen Revolution*, Bonn, Bouvier, 1998.
- PINELLI Antonio, *La rivoluzione imposta o della natura dell'entusiasmo: fenomenologia della festa nella Roma giacobina*, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1995.
- PINKARD Terry, *La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'Idealismo*, Torino, Einaudi, 2014.
- POCOCK John G.A., *Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: the Context as Counter-Revolution*, in *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Oxford, Pergamon Press, 1989.
- POTRINEAU Abel, *Les mythologies révolutionnaires. L'utopie et la mort*, Paris, PUF, 1987.
- PRAETORIUS Otfried, *Professoren der Kurfürstlichen Universität Mainz 1477-1797*, in *Familie und Volk*, Band 3, Göttingen, 1953.
- RAABE Paul (a cura di), *Öffentliche und Private Bibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert. Raritätenkammern, Forschungsinstrumente oder Bildungsstätten?*, Bremen-Wolfenbüttel, Jacobi, 1977.
- REALE Giovanni (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Milano, Bompiani, 2006.

- REICHENBURG Marguerite, *Essai sur les lectures de Rousseau*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1932.
- REINALTER Helmut, *Handbuch zur Geschichte der demokratischen Bewegungen in Zentraleuropa. Von der Spätaufklärung bis zur Revolution 1848/49*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2012.
- RITZ Olivier, *Les premières histoires de la Révolution sont-elles tragiques?*, in «Orages. Littérature et culture (1760-1830)», 14, 2015, p. 73-86.
- , *Les Métapobores naturelles dans le débat sur la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- RIVERS Isabel, *Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660–1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 voll., 2005.
- ROCHE Daniel, *Le Siècle des Lumières en province: académies et académiciens provinciaux, 1689-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978.
- , *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988.
- ROGER Philippe, *Docteur Marat et Mister Burke. À propos de la fièvre révolutionnaire* in «Le Genre humain», Bruxelles, Complexe, 15, primavera-estate 1987.
- RONDEAU Daniel, *L'Enthousiasme*, Paris, Quai Voltaire, 1988.
- ROSA Mario, *Settecento religioso: politica della ragione e del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.
- ROSSELLI Renato, *Entusiasmo come categoria morale assoluta*, Firenze, Sandron, 1971.
- ROTH Hugo, *Die Presse von der Mainzer Revolution (1792) bis zum Ende der 2. Französischen Herrschaft 1814*, Darmstadt, Hessischer Staatsverlag, 1930.
- RUBY Christian, *L'enthousiasme: essai sur le sentiment en politique*, Paris, Hatier, 1996.
- SANGMEISTER Dirk, MULSOW Martin (a cura di), *Subversive Literatur. Erfurter Autoren und Verlage im Zeitalter der Französischen Revolution*, Göttingen, Wallstein, 2014.
- SAUERLAND Karol, *Melancholie und Enthusiasmus*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1988.
- SCHEEL Heinrich, *Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie-Verlag, 1980.
- SCHINGS Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1977.
- SCHLEGEL Dorothy B., *Shaftesbury and the french deists*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1956.
- , *Diderot as the transmitter of Shaftesbury's romanticism*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», XXVII, 1963, pp. 1457-1478.
- SCHÖNPFLUG Daniel, *Unité politique et diversité culturelle. Le Club des Jacobins à Strasbourg et la montée des ressentiments culturels 1790-1794*, in *Révolutionnaires et Émigrés. Transfer und Migration*

- zwischen Frankreich und Deutschland 1789-1806*, a cura di D. Schönplüg e J. Voss, Stuttgart, Thorbecke, 2002.
- SCHORN-SCHÜTTE Luise (a cura di), *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2010.
- SCHRIJVERS Petrus H., *De entusiasmo poetico*, in *Renaissance-Poetik / Renaissance Poetics*, a cura di H.F. Plett, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994.
- SCHWARTZ Hillel, *Knaves, Fools, Madmen, and that Subtile Effluvium*, Gainesville, University Press of Florida, 1978.
- , *The French Prophets: the history of a millenarian group in eighteenth-century England*, University of California Press, Berkeley, 1980.
- SCHWEIGARD Jörg, *Die Liebe zur Freiheit ruft uns an den Rhein. Aufklärung, Reform und Revolution in Mainz*, Gernsbach, Casimir Katz, 2005.
- , *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung. Die katholischen Universitäten in Mainz, Heidelberg und Würzburg im Zeitalter der Französischen Revolution (1789-1792/93 – 1803)*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2007.
- , *Aufklärung und Revolutionsbegeisterung an der Universität Mainz 1782–1792*, München, GRIN, 2007.
- SEGEBERG Harro, *Literatur als Mittel der Politik im deutschen Jakobinismus*, in *Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften*, a cura di B. Lutz, 3, Stuttgart, Metzler, 1974.
- SHEARING Joseph, *The Angel of the Assassination. Charlotte Corday*, Hamburg-Paris-Bologna, The Albatross, 1935.
- SIMONUTTI Luisa, *A.A. Cooper, 3° conte di Shaftesbury e la 'Bibliothèque Choisie'*, in «Giornale critico della filosofia italiana», maggio-agosto 1987, pp. 235-281.
- , *Shaftesbury, dissidenti e réfugiés in Olanda*, in *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, a cura di G. Carabelli e P. Zanardi, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- SOLÉ Jacques, *Storia critica della Rivoluzione francese*, Firenze, Sansoni, 1989.
- SOLL Elisabeth, *Die Reichspolitik des Mainzer Kurfürsten Johann Friedrich Karl von Ostein von Regierungsantritt (1743) bis zum Ausbruch des Siebenjährigen Krieges*, Berlin, Phil. Diss., 1936.
- STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Librairie Plon, 1957.
- , *L'invenzione della libertà. 1700-1789*, Milano, Abscondita, 2008.
- , *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Abscondita, 2010.
- STECK Karl G., *Luther und die Schwärmer*, in «Theologische Studien», Zollikon-Zürich, TVZ, 44, 1955.

- STEVENS Hermann, *Toleranzbestrebungen in Rheinland während der Zeit der Aufklärung*, Phil. Diss. Bonn, Bonn, 1938.
- SZONDI Péter, *Poetica dell'idealismo tedesco*, Torino, Einaudi, 1974.
- TACKETT Timothy, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della rivoluzione francese*, Roma, Carocci, 2000.
- TAGLIAPIETRA Andrea (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo. I testi e la genealogia del concetto*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2010.
- TONELLI Giorgio, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, Napoli, Prismi, 1987.
- TRÄGER Claus, SCHAEFER Frauke (a cura di), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Frankfurt a.M., Röderberg, 1979.
- TUCKER Susie, *Enthusiasm: a Study in Semantic Change*, Cambridge, University Press, 1972.
- VALJAVEC Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770–1815*, München, Oldenbourg, 1951.
- VAN KLEY Dale K., *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002.
- VELARDI Roberto, *Enthousiasmòs: possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.
- VENTURI Franco, *Giovinetza di Diderot*, Palermo, Sellerio 1988.
- VERNIERE Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 2 voll., 1954.
- VEZIN Liselotte, *Die Politik der Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl von Erthal*, Dillingen a. Donau, Schwäbische Verlagsdruckerei, 1933.
- VIGANÒ Federica, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Milano, Guerini, 2003.
- VOITTE Robert, *The Third Earl of Shaftesbury. 1671-1713*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1984.
- VOSS Jürgen (a cura di), *Deutschland und die französische Revolution*, München, Artemis, 1983.
- VOVELLE Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, 1982.
- , *Philosophies de la révolution française. Représentations et interprétations*, Paris, Vrin, 1984.
- WAHNICH Sophie, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique éditions, 2003.
- WALLON Henri, *Histoire du tribunal révolutionnaire*, Paris, Hachette, 1880.
- WALTER Gérard (a cura di), *Actes du Tribunal révolutionnaire*, Paris, Mercure de France, 1986.
- WARD Albert, *Book Production, Fiction, and the German Reading Public 1740-1800*, Oxford, 1974.

- WEBER Hermann (a cura di), *Aufklärung in Mainz*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1984.
- WEBER Martin, *Georg Wedekind. Ein Arzt im Zeitalter der Aufklärung und der Französischen Revolution*, Stuttgart-New York, Fischer, 1988.
- WEBER Sascha, *Katholische Aufklärung? Reformpolitik in Kurmainz unter Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim (1763-1774)*, Koblenz, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 132, Mainz, 2013.
- WITTMANN Reinhard, *Buchmarkt und Lektüre im 18. Und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880*, Tübingen, Niemeyer, 1982.
- WÖMMEL Kristin, *Enthusiasmus. Untersuchung eines mehrdimensionalen Konstrukts im Umfeld musikalischer Bildung*, Berlin, Springer, 2016.
- ZAGARI Luciano, *Mitologia del segno vivente. Una lettura del romanticismo tedesco*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- ZANARDI Paola, *John Trenchard (1662-1723): storia naturale della religione. Testo e contesto*, Ferrara, Università di Ferrara, 1993.
- ZEITIN Josef, *Die Entwicklung der Mainzer Presse*, Borna, Noske, 1935.
- ZILSEL Edgar, *Die Entstehung des Geniebegriffes: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und der Frühkapitalismus*, Tübingen, Mohr, 1926.
- ZIMMERMANN Harro (a cura di), *Schreckensmythen – Hoffnungsbilder. Die Französische Revolution in der deutschen Literatur*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1989.

Strumenti

- AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti, 1982.
- ABBAGNANO Nicola, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1993.
- CARCHIA Gianni, D'ANGELO Paolo, *Dizionario di estetica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- CORTELLAZZO Manlio, ZOLLI Paolo, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999.
- DELON Michel (a cura di), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.
- FURET François, OZOUF Mona (a cura di), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 2007.
- GRIMM Jacob, GRIMM Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, München, DTV, 33 voll., 1984.
- HEINZ Thoma (a cura di), *Aufklärung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2015.

LALANDE Pierre-André, *Dizionario critico di filosofia*, Milano, Isedi, 1971.

REHFUS Wulff D. (a cura di), *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.