

L'Europa delle nazioni e delle nazionalità —
idee e ideologie ottocentesche in Italia
e nell'Europa centrale e orientale

Ideato da Piotr Salwa
Testi a cura di Stefano Redaelli

Projekt sfinansowany ze środków bezzwrotnej pomocy zagranicznej w dyspozycji UKIE

Materiały z sesji zorganizowanej przez Uniwersytet Warszawski,
Instytut Badań Interdyscyplinarnych 'Artes Liberales'

Wydanie dofinansowano ze środków finansowych przekazanych na podstawie umowy nr 01/CPF/ ITALY/06

Kierownictwo naukowe Piotr Salwa, redakcja Stefano Redaelli

© Wydawnictwo Naukowe *Semper*®, Warszawa 2009

© Opracowanie graficzne, skład: Studio Graficzne *Semper*®, Jarosław Zuzga

Fotografia na okładce: fasada budynku Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, gmachu byłego Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego, zaprojektowanego w połowie XIX wieku przez Józefa Góreckiego i Henryka Marconiego, nawiązująca stylem do budowli weneckich. Fot. Jarosław Zuzga

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego *Semper*®

ISBN: 978-83-7507-061-3

Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

ul. Mariensztat 8

00-302 Warszawa

tel./fax: 022 538 92 03

e-mail: redakcja@semper.pl

www.semper.pl

Dział Handlowy:

ul. Bednarska 20A

00-321 Warszawa

tel./fax: 022 828 49 73

Printed in Poland

Indice

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| TITUS HEYDENREICH, Concezioni poetiche e raffigurazioni dell'Italia nell'Ottocento . . . | 7 |
| MARINA CICCARINI, Etica del sacrificio e filosofia dell'azione | 32 |
| LUIGI TASSONI, Foscolo e Leopardi nell'Europa moderna | 43 |
| JERZY W. BOREJSZA, Garibaldi e la Polonia | 53 |
| SANTE GRACIOTTI, Il valore degli affetti inutili: la polonofilia del Santagata, fondatore dell'Accademia Mickiewicz di Bologna | 66 |
| RENATE LUNZER, Irredentismo italiano (1880–1914). Irredenti, irredentisti e irredenti irredentisti | 76 |
| ANDREA CECCHERELLI, “Forme d’attenzione”: sulla fortuna dell’opera di Leopardi in Polonia nell’Ottocento. | 85 |
| JOANNA UGNIEWSKA, Giuseppe Mazzini e la questione polacca | 94 |
| OXANA PACHLOVSKA, Nazione vs Imperium. Ideologie libertarie nell’Ottocento polacco e ucraino (con suggestioni italiane) | 101 |
| SANJA ROIĆ, Tommaseo e la questione nazionale degli slavi meridionali | 140 |
| JOLANTA ŻURAWSKA, Franz Liszt e la “questione polacca” | 149 |

Etica del sacrificio e filosofia dell'azione

Uno scenario complesso: Intuizione, Assoluto, Tragedia

La teoria della complessità studia i sistemi formati da numerosi elementi il comportamento di ognuno dei quali è determinato da quello degli altri, in una catena di interazioni che rendono difficile la previsione dello stato del sistema in un qualunque momento futuro. La misura della complessità formale di un sistema è data dalla presenza di regolarità al suo interno che permettano di descriverlo in modo più conciso della semplice elencazione delle sue parti e del comportamento nel tempo, attimo per attimo, degli elementi che lo compongono¹. Più numerose e più "intense" sono le regolarità, meno complesso il sistema. Ciò comporta che la descrizione di un sistema di alta complessità rende necessaria una "semplificazione" artificiale della descrizione: cioè, la creazione di "regolarità" approssimate. In buona sostanza, la creazione di un modello.

Non è possibile sottovalutare l'importanza che per la scienza ha avuto questa tecnica conoscitiva, ma non è possibile neppure ignorare che, dove l'uomo e le sue relazioni con altri uomini entrano in gioco, la creazione di modelli manifesta limiti profondi.

Il Romanticismo e la sua definizione ci fanno scontrare con l'ambiguità che si cela dietro questa categoria che è insieme letteraria, musicale, artistica, ma, nel senso più profondo, culturale: in una parola, ci pone di fronte alla sua complessità. In qualsiasi ambito introduciamo l'aggettivo romantico, questo si illumina di molti possibili significati che ci costringono a prendere atto della necessità di procedere con grande attenzione. Al tempo stesso questo termine, inequivocabilmente, fa luce su se stesso, sulla sua complessità.

Vorrei partire da questa base per costruire il percorso che qui propongo: la differenza tra percezione, conoscenza immediata e mediata del mondo romantico, utilizzando alcune delle categorie di analisi oggi a nostra disposizione e restringendo il discorso ad alcune specificità dell'idea.

La forza della ragione umana, strumento di conoscenza privilegiato dal secolo dei Lumi, per trovare le leggi di funzionamento del mondo, era stata costretta a "semplificare" brutalmente la realtà, a non tener conto della sua complessità, e a creare, invece, dei modelli.

Nell'Ottocento però questo strumento appare riduttivo perché non spiega la politica, la vita di relazione e, più in generale, lo stesso interagire degli uomini nella società. Come modello di riferimento ci si rivolge allora ad un metodo conoscitivo inedito, che ha il pregio di permettere la comprensione di fenomeni complessi, ma il difetto di non spiegare i passaggi che conducono a tale conoscenza. L'intuizione, nell'idealismo, è l'atto con cui il pensiero, nel riflettere su di sé, si rende oggetto a se stesso. Prendendo coscienza di sé, esso si dà un contenuto tramite il quale riesce così ad attivarsi: il pensiero è infatti necessariamente pensiero di qualcosa. L'intuizione intellettuale è dunque l'attività originaria con cui il pensiero pone se stesso, e tramite cui, conoscendosi, rende possibile un *sapere* nel quale consiste propriamente la filosofia stessa. Essa è la percezione immediata che *Io sono*; è un apprendere e al contempo un produrre la propria autocoscienza.

Dal punto di vista terminologico, intuizione intellettuale significa autoevidenza del pensiero, intuizione che l'intelletto ha di se stesso. Entrambi i termini *intuizione* e *intellettuale* derivano tra l'altro dalla stessa radice latina *intus*, che significa "dentro". In più, *intellettuale* è composto da *intus* + *legere*, che vuol dire "leggere dentro". Si tratta infatti di un sapere interiore, non comunicabile se non in forma mediata, oggettivabile talora anche a prezzo della perdita della soggettività originaria.

Non si tratta dunque solo di rinunciare alla ragione ma, come ha scritto Leopardi il 4 ottobre 1821 nello *Zibaldone dei pensieri*, trattando del vero e perfetto filosofo,

è del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta; ma non già per ragionar da poeta; anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il solo ardentissimo poeta può conoscere.

La ragione di cui scrive Leopardi è una ragione che rinuncia in parte ai parametri logici della sua azione e prova a cogliere in un atto istantaneo e totale l'essenza di una realtà complessa che sfuggirebbe all'analisi severa svolta con un metodo analitico. La "ragione" del poeta è dunque un mezzo di conoscenza nuovo, capace di comprendere la complessità della vita, ma incapace di spiegarla, o meglio, di darne ragione analiticamente. Si tratta, dunque, di quella che Schlegel definisce "unificazione dell'inunificabile", nella quale gli opposti possono stare uno accanto all'altro senza conflitti, non uniti, ma composti in una *complexio oppositorum*, in cui è naturale la piena e totale vivibilità del conflitto.

Naturalmente non voglio qui entrare nel merito del dibattito sulla cosiddetta "intuizione intellettuale" che coinvolse Hegel, Schlegel, Schelling, Novalis, e altri, ma solo ribadire la ricerca della cosiddetta "estetica romantica della totalità", nel rispetto della complessità della conoscenza.

In un certo modo, l'intuizione è una rivoluzione del sapere, proprio nel senso in cui ne intesero l'idea i rivoluzionari inglesi del XVII secolo: come il ritorno di un astro alla sua posizione originaria. Non dunque progetto proiettato verso il futuro, ma recupero di forme di conoscenza dimenticate e di cui è necessario recuperare la valenza innovativa.

L'assoluto diviene la modalità rivoluzionaria del sapere. E in effetti il romanticismo è stato definito "una scossa a tutto l'assetto culturale dell'Occidente, una gigantesca esplosione"².

Una delle forme privilegiate di questa conoscenza è rappresentata dalla tragedia e dal mondo greco, come possibilità di rappresentazione dei conflitti tra il sé e il fuori di sé, fonte inesauribile d'ispirazione. Il mondo non può avere un'immagine unitaria, ma solo forme che ne presentano l'interna scissione e dissonanza, "è il terribile arcano della cosa", come scrive Leopardi, che si manifesta nel frammento. Per Friedrich:

L'uomo è ugualmente vicino a Dio e al Demonio. È la natura suprema e la più vile, la più nobile e la più abietta, è la quintessenza di tutto il bello e di tutto l'infame, e il maledetto. È l'essere più sublime di tutta la creazione, ma è anche il suo marchio d'infamia³.

La tragedia è dunque il grande tentativo di rappresentare l'irrappresentabile del conflitto, e nella tragedia greca, dominata dai concetti di destino, colpa e giustizia, l'uomo, seppure di fronte a forze che lo sovrastano, è comunque libero e cosciente. Questo punto d'incontro tra serena visione del divino e consapevolezza tragica dell'esistenza è ciò che l'uomo moderno

ha perduto, secondo i romantici, e l'opera d'arte greca non è un modello da imitare, ma una forma che, soprattutto nella tragedia, rende comprensibile il conflitto fra il proprio e l'estraneo. La conclusione, però, come nelle Baccanti, è la scena vuota, è il nulla⁴.

Il romanticismo pone proprio l'accento sul proprio abisso, sul proprio nulla e la poesia racconta questo oscillare, questa tensione, questa vertigine dell'abisso.

L'inquietudine diviene allora il connotato della concezione del mondo romantico e l'inquietudine come dissidio artistico e creativo porterà, alla fine del secolo, ad una crisi senza pari dei linguaggi espressivi, a quella che è stata definitiva una "deflagrazione dell'Essere"⁵. È un crollo, il venir meno di una visione globale della realtà, delle cose, la mancanza di un senso delle cose. Inizia quella crisi della razionalità che consiste in un vero e proprio ripensamento totale del senso stesso dell'esistenza, del valore di ogni essere, di ogni individuo⁶.

Una nuova lingua, un nuovo senso, una nuova etica?

Il 1 gennaio 1816 il romanticismo irrompe anche sulla scena italiana, provocato, è proprio il caso di dirlo, dal famoso articolo *Sulla maniera e l'utilità delle traduzioni*, pubblicato nel primo numero de "La Biblioteca italiana", da Anne-Louise Germaine Necker, baronessa di Staël-Holstein, meglio conosciuta come Madame de Staël, nel quale l'autrice accoglieva e suggeriva uno dei principi cardine del romanticismo, e cioè la traduzione come strumento di letteratura universale, e invitava gli intellettuali italiani — che andavano "continuamente razzolando nelle antiche ceneri, per trovarvi forse qualche granello di oro" — a uscire dal loro chiuso provincialismo e aprirsi alla conoscenza e traduzione delle letterature straniere come mezzo per rinnovare la propria cultura. Tale scritto gettò ulteriore benzina sul fuoco della polemica nostrana tra classicisti e romantici: risposero criticamente alla baronessa i classicisti (Pietro Giordani e il giovane Giacomo Leopardi), mentre Ludovico Di Breme, Pietro Borsieri, Giovanni Berchet, Ermes Visconti — tra gli altri — la difesero e ne appoggiarono la linea, con una serie nutrita di scritti che rappresentano una sorta di manifesto del romanticismo italiano⁷.

Una delle punte di diamante del dibattito italiano sul romanticismo è inoltre rappresentato dalla celebre *Lettre à monsieur Chauvet sur l'unité de temps et de lieu dans la tragédie* (Lettera al signor Chauvet su l'unità di tempo e di luogo nella tragedia), scritta nel 1820 ma data alle stampe nel 1823, nel quale Alessandro Manzoni — che si pone come mediatore tra le diverse istanze — offre un vero saggio di metodologia, nel quale è comunque leggibile in filigrana l'impronta della filosofia di Schlegel. Manzoni sostiene che l'unità d'azione non corrisponde a un singolo avvenimento, ma a molti avvenimenti, anche lontani nel tempo e nello spazio, collegati da rapporti interni (come quello di causa ed effetto). Collante che garantisce l'unità dell'azione è il vero storico, ossia il rispetto per i fatti e la riproduzione fedele delle caratteristiche dei personaggi, così come ci sono state tramandate dalla storia e puntualizzate in seguito a una severa ricostruzione preliminare. Il rispetto della verità storica è garanzia della validità morale ed estetica dell'opera d'arte: l'unità d'azione, dunque, nasce dalla capacità dello scrittore di cogliere i nessi tra gli eventi e rintracciarne il senso più alto.

Sempre nel 1823 (ma resa pubblica soltanto nel 1846), con esattezza il 22 settembre, dunque una settimana dopo aver finito la prima stesura del *Fermo e Lucia*, Manzoni scrive una lunga *Lettera sul Romanticismo*, indirizzata a Cesare D'Azeglio, nella quale in maniera definitiva lo scrittore aderisce e sostiene la nuova poetica romantica, elaborando la famosa e fortunata formula assegnata all'arte, di avere "l'utile per iscopo, il vero per soggetto, e l'interessante per mezzo".

Sulla complessa arte della traduzione si erano anche espressi e interrogati già Goethe, Schiller, nonché Mickiewicz e Goszczyński. Quest'ultimo aveva criticato la traduzione fatta da Mickiewicz di *Giaur* di Byron, ritenendo che il poeta lo avesse reso troppo simile al suo genio ("il quale non consente a Mickiewicz di essere null'altro che Mickiewicz"), mentre Mickiewicz, a sua volta, aveva commiserato la sorte del traduttore francese di *Dziady*:

Il compito del traduttore è stato incredibilmente laborioso. [...] Un'opera siffatta può essere compresa solo dai Polacchi, popolo capace di fede inflessibile, come quella degli antichi martiri, e capace di un tale impeto politico simile a quello che anima i nostri attuali rivoluzionari⁸.

La ricerca di nuovi linguaggi e di un nuovo senso porta con sé la definizione di una etica diversa, di una morale fatta di atti responsabili⁹.

In *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel, pubblicati nel 1820 a Berlino, il tema della responsabilità è posto in riferimento al problema del male che viene compiuto, al tema della pena e soprattutto alla questione della possibile riparazione del danno che si è prodotto, che rinvia al futuro. L'eticità, secondo la definizione di Hegel, è "il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza". L'eticità è la moralità oggettivata, fatta storia, incarnata nelle istituzioni sociali attraverso la famiglia, la società civile e lo Stato:

Lo Stato è la realtà dell'idea etica — lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta*, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Nell'*ethos*, esso [lo Stato] ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa [l'autocoscienza] mediante il principio, ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale¹⁰.

Il passaggio è dunque dal principio di obbedienza (dove un individuo, una volta accettata la volontà dell'autorità, non si considera più responsabile delle proprie azioni) al principio della responsabilità dove un individuo è sollecitato a ritenersi responsabile delle proprie azioni. L'io è infatti, essenzialmente, atto, attività infinita. Nell'idealismo etico di Fichte, ad esempio, l'attività pratica rappresenta la vera missione dell'uomo, ed ha un suo primato rispetto all'attività puramente teoretica, anche se a volte l'esaltazione estrema dell'azione morale coincide con il riconoscimento del valore pratico di un atto di pensiero. All'etica illuministica Fichte contrappone ora l'etica dell'attivismo eroico, del sacrificio¹¹.

A corollario di questa impostazione interviene anche una importante rivoluzione, tra le tante che costellano il mondo romantico: l'attuazione di una nuova idea e forma di sacrificio.

Tutte le culture del pianeta, secondo la teoria mimetica così ben studiata da René Girard, si fondano sul rito sacrificale e sul mito che ne consegue, su una sorta di linciaggio fondante: cioè la distruzione di un bene in onore di un dio o di un'altra persona divinizzata; si tratta di una delle prassi religiose più diffuse e più antiche, caratterizzata dalla volontà di mettersi in rapporto col divino tramite un'eliminazione¹². Una specifica etica del sacrificio si risveglia nel romanticismo: l'elemento essenziale, ridotto in pochi termini, è costituito dalla concezione socializzante della religione come produzione collettiva, dove ogni atto sacrificale — inteso in termini laici — ha una sua rilevanza sociale che sfocia in una resurrezione simbolica, indirizzata a ricostruire la coesione sociale¹³.

In questo senso si può affermare che i Romantici portino a compimento la progressiva attenzione alla soggettività avviata, in tempi ben più lontani, da Francesco Petrarca. Va però precisato che per soggettività bisogna ora intendere l'interiorità, il cuore delle passioni, e che l'esaltazione di tale componente della natura umana porta ad una rilevante rivalutazione dell'individualità.

L'Illuminismo aveva teso a far prevalere (perfino in ambito politico) ciò che era uguale, universale e valido ovunque, nella convinzione che vi fossero cose buone o cattive, giuste o sbagliate, in assoluto, a prescindere dalla specificità delle condizioni: secondo gli Illuministi si trattava di scegliere sempre e ovunque il giusto seguendo i dettami della ragione, senza tener conto della realtà o del periodo storico in cui si fosse. Il Romanticismo, invece, esalta la dimensione dell'individualità, e da essa scaturirà l'idea, tipicamente romantica, del genio, ovvero la convinzione che vi siano individui privilegiati e superiori agli altri (dai quali spesso non vengono compresi) poiché capaci di cogliere l'essenza più intima della realtà¹⁴. In questo senso, in reazione all'universalismo propugnato dagli Illuministi, l'esaltazione dell'individualità collettiva passa attraverso la rivalutazione delle unità collettive, delle distinzioni tra popoli e tra culture.

In una parola, sentimento e fantasia, facoltà che consentono all'uomo di "creare" cose nuove, distinguono i singoli uomini tra loro, laddove la ragione li accomunava in un appiattimento generale. Ma creare cose nuove senza l'intento di voler dare un contributo al progresso umano è, per l'universo romantico, inutile e senza senso e perciò tutti, anche gli artisti, devono essere impegnati sul piano politico e sociale. Il concepire inoltre la vita come un continuo divenire dello spirito umano implica anzitutto una nuova concezione della storia, che è ora intesa come perenne svolgimento, in cui ogni momento è intimamente legato a quello precedente ed a quello seguente, e porta sempre il segno sia del passato che del futuro: ogni momento costituisce un anello di una lunga catena ed è perciò necessario; e per quanto negativi possano apparire i suoi aspetti particolari, esso rappresenta pur sempre un fatto "positivo" nel lungo cammino dell'umanità.

Da una tale concezione della storia deriva l'idea che l'individuo, pur occupando fisicamente un solo anello di tale catena, pur partecipando alla realtà di un solo "momento", è però spiritualmente coinvolto in tutto il processo storico dell'umanità; egli ha dunque una valenza universale, anche se vive un solo momento della storia. L'individuo però, per conoscere veramente se stesso e il suo particolare momento esistenziale, non può prescindere dallo studio del passato, e se vuole realizzare la propria umanità nel rispetto della sua dimensione universale, non può prescindere dalla considerazione, al di là dei propri interessi contingenti, di quello che sarà dopo di lui. Insomma, ogni individuo, "servendo" il proprio tempo, si proietta nel passato e nel futuro: sta a lui raccogliere il meglio del passato e dare il meglio di sé per un futuro migliore (di qui l'ardente desiderio di "magnanime imprese" che distinse gli spiriti più nobili fra i Romantici).

Ciò che vale per gli individui vale a maggior ragione per i popoli. Il nazionalismo e il culto delle tradizioni patrie si sviluppano partendo proprio dalla considerazione che i popoli non si somigliano, ognuno ha una sua propria fisionomia culturale e morale, che giova riconoscere nel passato, cioè nelle tradizioni, e custodire gelosamente, difendendola da ogni inquinamento estraneo, rendendola sempre più nobile. Da ciò deriva l'idea di "Stato nazionale", cioè l'affermazione del principio secondo il quale ogni popolo, ogni entità nazionale, ha diritto ad avere uno Stato proprio, indipendente e sovrano. Tale riflessione sulla storia investe e coinvolge anche e soprattutto la speculazione filosofica, ed assume dei contorni del tutto specifici e peculiari nell'ambito della cultura polacca.

Cerchiamo allora di analizzare almeno uno dei tratti caratteristici della “separatezza” (*osobność*) del romanticismo polacco, e della sua filosofia della storia¹⁵.

La talpa e la libertà

Nel 1838 viene pubblicato a Berlino *Prolegomena zur Historiosophie* (*Prolegomeni alla storiosofia*), di August von Cieszkowski¹⁶. Il testo si propone di rivedere la filosofia della storia di Hegel attraverso una rigorosa analisi e tripartizione di essa, nella quale il futuro entra a far parte della visione filosofica della storia e si delinea nei suoi tratti essenziali. Pur non essendo, né considerandosi, un hegeliano di sinistra, Cieszkowski diventerà un punto di riferimento teorico essenziale per una generazione tesa a superare la contemplazione filosofica mediante “la filosofia della prassi”: a lui si richiamano Bakunin, Herzen, Moses Hess e lo stesso Marx¹⁷.

Cieszkowski si definisce “conservatore”, ma in realtà lo è in maniera *sui generis*: per lui progresso e conservazione possono e devono muoversi di pari passo. Bisogna operare per riformare, modificare, rendere migliore, senza cedere mai alle istanze della rivoluzione, muovendosi all'interno di un'opzione organicistica che ha delle fasi prevedibili, di cui si possono determinare le costanti e prevedere il futuro. Cieszkowski “vuole esprimere la posizione di chi riconosce, nell'organismo della storia, il pieno diritto del passato e del presente, senza per questo obliterare il futuro o cessare di essere un uomo del futuro”¹⁸. Per evitare le scosse malvagie della rivoluzione (reduce da quella fallita del 1830) egli pensa ad una “missione provvidenziale del potere statale”, di cui fa fede il suo impegno politico iniziato nel 1845 nella provincia di Posen¹⁹.

Muovendosi sulla scia della ripartizione hegeliana della storia, che pure ritiene inconseguente²⁰, Cieszkowski elabora una tripartizione della storia, che ha l'obiettivo di comprendere il cammino già compiuto ma dare contestualmente contezza di quanto resta da compiere. “La prima esigenza della speculazione è la rivendicazione della conoscenza dell'essenza del futuro”²¹. La filosofia della storia diviene dunque una storiosofia, perché rende conoscibile il futuro:

Il compito della storiosofia sarà quello di indagare sostanzialmente il passato, di analizzare approfonditamente tutti gli elementi interni della vita dell'umanità che si sono già sviluppati, di comprendere la natura unilaterale ed esclusiva di ognuno, il loro contrasto e la loro alterna preponderanza, — di determinare le sezioni speciali di questo *filo universale* [*il corsivo è mio, M.C.*] per poter così conoscere in quale di queste sezioni ci troviamo oggi, quali sono già state attraversate e quali ci restano ancora da percorrere per raggiungere l'apice dello sviluppo dello Spirito del mondo²².

Pratica e teoria si coniugano in un futuro fatto di “atti” consapevoli (definiti da Cieszkowski “*Thaten*”), in contrapposizione ai “fatti” o eventi passivi (“*Thatsachen*”) nei confronti dei quali l'individuo è indifferente. La storia dunque attraversa varie fasi, l'ultima delle quali è costituita da atti che rappresentano la maturità della coscienza individuale e collettiva, nel momento in cui

l'umanità stessa giunge a quel grado di maturità cui le proprie disposizioni si identificano totalmente con il piano divino della Provvidenza, e gli individui storico-mondiali, questi eroi che personificano le nazioni e le rappresentano a tal punto che le loro

biografie possono giustamente essere considerate come storia universale, non devono essere più ciechi strumenti del caso o della necessità, ma coscienti artefici della loro propria libertà. Solo allora la volontà di Dio può aver luogo tanto in terra come in cielo, vale a dire con amore, coscienza e libertà, mentre finora essa non si realizzava che per mezzo dell'onnipotenza divina, senza la collaborazione autocosciente e autodeterminantesi dell'umanità²³.

L'importanza dell'individuale collettivo della Nazione, cioè di una determinata entità culturale ed etnica, contrapposta all'idea e alla realtà dello Stato, come entità politica e geopolitica, rappresenta un deciso superamento di uno dei topoi della filosofia di Hegel, per il quale lo Stato è l'unico soggetto attivo della Storia e ne determina il suo divenire.

La specificità della nazione polacca, di questa Patria senza Stato, di questo popolo soggetto attivo della sua Storia, trova nel pensiero posthegeliano di Cieszkowski una conciliazione tra teoria e prassi che, escludendo ogni tipo di rivoluzione, di azione violenta, vuole rendere concrete le istanze più progredite e illuminate di un messianesimo radicale che riconosce nell'individuo (inteso come collettività) il soggetto primario della sua speculazione:

La filosofia, in futuro, deve consentire a diventare essenzialmente applicata: come la poesia dell'arte è trapassata nella prosa del pensiero, così pure la filosofia deve scendere dall'altezza della teoria nei campi della prassi. La filosofia pratica o, più precisamente, la filosofia della prassi (*Philosophie der Praxis*) — la cui influenza massimamente concreta sulla vita e sui rapporti sociali costituisce lo sviluppo della verità nell'attività concreta — è questa la sorte futura della filosofia in genere²⁴.

I fili rossi

La filosofia della prassi e dell'atto di Cieszkowski, concreta e nazionale, "filo universale" di congiunzione che trasforma il racconto del passato in previsione del futuro, è un punto d'incontro tra il razionalismo francese e l'idealismo tedesco (principalmente nella variante della filosofia della rivelazione di F. W. J. Schelling), con i temi cari al messianesimo polacco, di cui era stato portavoce e maestro J. Hoene-Wroński, ispiratore di Cieszkowski, e diversi sono stati i filosofi polacchi coevi che hanno ripreso e sviluppato questo intreccio speculativo di filosofia universale e nazionale²⁵.

Pur con interessanti e specifiche modulazioni di pensiero²⁶, la loro riflessione si muove tuttavia nell'alveo di una originale elaborazione dell'idea della storia come un divenire caratterizzato dall'azione del singolo individuo, un'azione redentrica che è subordinata alla volontà di trasformazione di sé che ogni uomo deve coltivare e sviluppare. I modelli possono essere quelli di una vita eroica, immolata al sacrificio di sé per gli altri, o quello di una vita ispirata da una tensione poeticamente rivoluzionaria, o modellata nell'attesa attiva e purificatrice di un "salvatore".

Certamente è dominante l'idea-concetto del futuro come risultato dell'uomo che agisce trasformando sé stesso e il mondo intorno a lui, in una sorta di attivismo rigeneratore.

Se il pensiero, trattando di questi argomenti, corre subito alle figure dei grandi romantici polacchi, così simili ma diversi nella loro concezione del mondo e dell'opera letteraria, quello che colpisce è la singolare mescolanza di istanze proprie della filosofia dell'atto in generale, e cioè l'interazione tra mondo naturale e sovranaturale e l'esaltazione dell'agire umano, che vengono sviluppate dalla cultura letteraria secondo un modello simbiotico

filosofia–letteratura di cui in realtà si può rintracciare l'esordio, in Polonia, già nel periodo tardo barocco.

Ricerca filosofica e religione devono interagire e attivare le masse. Devono risvegliare quanto c'è di Dio nell'uomo e indurlo all'azione redentrice, capace di riscattare il popolo dalla sofferenza, attuando, con l'aiuto della Chiesa, la venuta dello Spirito Santo sulla terra. Tutto questo è reso possibile dal fatto che mondo invisibile e mondo visibile sono correlati, sono fusi in un unico "contenitore": l'uomo. Questa storicizzazione dell'idea della salvezza — caratteristica di tutte le eterodosie di tipo messianico–millenarista — coniuga l'idea della salvezza individuale in cielo con l'idea della salvezza collettiva sulla terra e, nello specifico della Polonia, interpreta la resurrezione della Patria in maniera analoga alla resurrezione di Cristo, cioè come compimento della rivelazione, momento di salvezza totale dell'uomo.

Da questo coacervo di suggestioni fin qui esposte sinteticamente, che rendono il romanticismo polacco, sia nella sua speculazione filosofica che nell'elaborazione letteraria, un fenomeno a sé stante nel panorama europeo, si delinea un filo rosso che collega tutto e caratterizza l'insieme, cioè l'idea di un attivismo rigeneratore, dell'azione consapevole e redentrice del singolo e della collettività, in un processo di autoperfezionamento e di innalzamento spirituale del sé. L'atto è interpretato, laicamente o religiosamente, come l'unica possibilità di consapevole visione morale del mondo, e diviene un *refrain* ricorrente nel pensiero dei grandi intellettuali polacchi, non solo ottocenteschi:

L'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si rivela. Esso ci permette nel modo più adeguato di analizzare l'essenza della persona e il comprenderla nel modo più compiuto. [...] C'è una relazione causale, chiaramente sperimentale, tra la persona e l'atto, per cui la persona, cioè ogni concreto "io" umano, considera l'atto come effetto della sua operatività, e in questo senso come sua proprietà, e — dato soprattutto il carattere morale dell'atto — anche come dominio della sua responsabilità²⁷.

Così scrive Karol Wojtyła, la cui filosofia dell'atto — insieme fenomenologica e metafisica — prende spunto, com'è noto, dalla fenomenologia realistica di Max Scheler e Roman Ingarden²⁸, e che ha in più di un'occasione ribadito il suo debito intellettuale nei confronti dei grandi uomini del Romanticismo polacco.

Ma prima di arrivare a Wojtyła possiamo incontrare altri momenti importanti, di matrice culturale e ideologica diversa, nei quali si ribadisce lo stesso concetto.

Come non pensare ad esempio, al teatro dell'"Atto totale" di Jerzy Grotowski, che ha affascinato e coinvolto in maniera così ampia, nel quale l'agire svela la persona come quell'essere che, tramite la coscienza e la libertà, possiede interamente sé stesso e nel dono di sé ottiene il compimento della sua umanità e l'affermazione più alta della sua libertà. Questo rituale dell'atto totale, liberatorio, questa antropologia della trasformazione che spinge l'individuo alla metamorfosi di sé, è basato su "ciò che accade tra l'attore e lo spettatore", sulla partitura degli impulsi e delle reazioni umane, sulla metamorfosi dell'individuo, sulla cosiddetta "santità laica".

Un uomo intero, un uomo concepito come totalità, cioè un uomo che prenda parte alla storia come un guerriero e insieme partecipi alla vita della propria essenza, in breve si conceda totalmente a ciò che fa. [...] Bisogna darsi totalmente perché l'atto sia totale. E l'atto totale è necessario perché l'uomo sia totale, così come aveva intuito Mickiewicz...²⁹.

Andando ancora più a ritroso troveremo molti altri esempi, dal teatro morale e collettivo di S. Wyspiański (e penso in particolare allo splendido *Studium o Hamlecie*, del 1905, grande riflessione sul ruolo attivo del teatro e dell'attore nella società), all'elaborazione in chiave marxista di S. Brzozowski che, partendo da *Filosofia dell'azione (Filozofia czynu)* del 1903, in cui esalta il prometeismo umano, l'azione dell'individuo che crea la verità, passa — dopo la lettura di Labriola e Sorel — a una filosofia della prassi nella quale il futuro è subordinato unicamente alla volontà trasformatrice dell'uomo.

In conclusione, pur nella consapevolezza della necessità di dover operare importanti distinzioni in un materiale magmatico e eterogeneo, quale quello qui presentato, che certamente andrebbe corroborato con ulteriori e più larghi esempi, resta la convinzione della trasfigurazione temporale di un importante motivo conduttore, di un filo rosso che, in ogni sua versione, laica o confessionale, collega diacronicamente una necessità interiore profondamente sentita nel Romanticismo polacco, poi ripresa, elaborata, ridiscussa fino a tempi a noi vicini, ma mai contraddetta.

Note

1. Cfr. M. Gell-Mann, *Complexity and Complex Adaptive Systems*, in: *The Evolution of Human Languages*, Santa Fé Institute — Studies in the Sciences of Complexity, Proceedings Volume 11, 1992, pp. 3–18.
2. *Journal du Romantisme*, a cura di M. Le Bris, Genève 1981, cit. in: F. Rella, *L'estetica del Romanticismo*, Roma 1997, p. 9.
3. Ivi, p. 23.
4. Cfr. su forma, evento ed arte, il bel volume di C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968.
5. Cfr. E. Lisciani-Petrini, *Il suono incrinato. Musica e filosofia nel primo Novecento*, Torino 2001, p. 190.
6. Tra i linguaggi artistici è forse proprio la musica, arte “per eccellenza cosmogonia” a testimoniare in maniera eloquente questa grande trasformazione, e il fatto che “la realtà si presenta ora come una rete di relazioni, una polifonia di riflessi, un gioco di rinvii incrociati e intersecantisi, tali da creare nel mondo tutta un'architettura, una stratificazione di fenomeni inerenti e concordanti. Non retti più da una Mente o da un Ordine trascendente, bensì fondati su nulla. Affidati completamente a loro stessi. In precario equilibrio su un vuoto 'invisibile'...”, Cfr. E. Lisciani-Petrini, op. cit., p. 193.
7. Proprio questi letterati si distaccarono presto dalle posizioni conservatrici de *La Biblioteca italiana*, e fondarono nel 1818 *Il Conciliatore*, rivista diretta da Silvio Pellico, che ambiva a essere la voce del pensiero laico e di quello cattolico, degli illuministi e dei romantici, della ricerca scientifica e di quella letteraria. La rivista ebbe però vita molto breve, e fu chiusa dagli austriaci nel 1819.
8. “Zadanie tłumacza było niezwykle żmudne. [...] Dzieło w tym rodzaju mogło przypadać jedynie do pojęć Polaków, narodu zdolnego do wiary niezachwianej, cechującej dawnych męczenników, i do takiego uniesienia politycznego, jakie ożywia naszych współczesnych rewolucjonistów”, cfr. *Pisarze polscy o sztuce przykładu. 1440-1974. Antologia*, a cura di E. Balcerzan, Poznań 1977, p. 162–163: “Wiersze *Giaura* są wprawdzie co do zewnętrzności tak wykończone, tak urocnie harmonijne, jak tylko wiersze Mickiewicza być mogą — ale nie są wierszami Byrona. Można niemal powiedzieć, że w nich omdlał ów buchający ogień, zlagodniały nieugłaskane namiętności, opadło natchnienie, przybladło życie angielskiego poety. A gdyby nas kto spytał, gdzie też, według naszego zdania, źródło tej wady — odpowiedzieliśmy, że w sile geniuszu, który Mickiewiczowi nie pozwala być czym innym jak Mickiewiczem”.
9. Spesso viene anche detta *filosofia morale*. In altre parole, essa ha come oggetto i valori morali che determinano il comportamento dell'uomo. È consuetudine differenziare i termini “etica” e “morale”. Sebbene essi spesso siano usati come sinonimi, si preferisce l'uso del termine “morale” per indicare l'assieme di valori, norme e costumi di un individuo o di un determinato gruppo umano. Si preferisce riservare la parola ‘etica’ per riferirsi all'intento razionale (cioè filosofico) di fondare la morale intesa come disciplina. Il concetto di responsabilità si esercita invece nell'ambito dei rapporti interpersonali, e il termine deriva dal latino “spondeo” (prometto, do la mia parola), ed è evidente il collegamento con la parola “risposta” (in tedesco, ad esempio, abbiamo il termine *verantwortung* per *responsabilità* e *antwort* per *risposta*).
10. G. W. F. Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, Roma-Bari 1979, pp. 163 e 231.
11. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (Sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza)*, Jena-Leipzig 1798.

12. Complessa e discussa è l'opera di R. Girard che verte sostanzialmente sull'idea del desiderio mimetico (imitativo) del desiderio come legge universale del comportamento umano; sul meccanismo vittimario (o del capro espiatorio), all'origine delle religioni arcaiche; sulla Bibbia quale scritto che rivela la violenza, decomponendo, al tempo stesso, l'ordine sacrificale, in quanto "Se il termine sacrificio è utilizzato per la morte di Gesù, questo avviene in un senso assolutamente diverso da quello arcaico. Gesù accetta di morire per rivelare la menzogna dei sacrifici cruenti e renderli d'ora in avanti impossibili. È a partire da questo rovesciamento che bisogna interpretare la nozione cristiana di redenzione". La novità inaudita della Bibbia e dei Vangeli consiste dunque nel fatto che per la prima volta la violenza fondatrice è raccontata non nella prospettiva dei persecutori, che vedono nella vittima il solo colpevole della crisi e nella sua uccisione il rimedio assoluto e la via necessaria per il ritorno all'ordine, ma dal punto di vista delle vittime, che protestano la loro innocenza e mostrano l'accecamento dei loro uccisori. Solo Gesù compie il disvelamento finale. Il sacrificio di Gesù, che accetta di morire per rivelare la menzogna dei sacrifici e per togliere loro ogni forza risanatrice, non è un sacrificio nel senso arcaico del termine, bensì letteralmente un anti-sacrificio. Cfr. R. Girard, *Il sacrificio*, Milano 2004, pp. 8–9.
- Di rilievo anche l'originale studio su uccisione simbolica e acquisizione di sapienza di G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Milano 2006 e H. Hubert e M. Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Brescia 2002.
13. Per un approccio sociologico all'argomento religioso cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma 2005 e, Idem, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano 2007.
14. Non a caso sorge il desiderio di originalità e sempre più frequente diventa l'accusa di plagio, fino ad allora pressoché sconosciuta, in un clima in cui si vuole reagire all'incipiente massificazione avviata dall'appiattimento borghese della Rivoluzione Francese. Va poi ricordato che, dopo il 1815, siamo negli anni della Restaurazione ed è forte la delusione per il fallimento del progetto napoleonico, sicché alcuni spiriti più sensibili sentono il desiderio di ribellarsi al clima soffocante della Restaurazione e lo fanno con opere d'arte fuori dal comune.
15. "Per lo storico della letteratura tanto il sarmatismo quanto il messianesimo costituiscono innanzitutto dei miti in senso moderno, ossia delle formule espresse nei testi letterari che racchiudono conoscenze collettive basate sull'esperienza storica e su convinzioni intuitive. [...] Una delle caratteristiche comuni del sarmatismo e del messianesimo è che il loro fondamento, al quale facevano continuamente riferimento i fautori di queste concezioni, era costituito dalla storia e dalla teologia, e non dalla poesis. Ciò significa che il sarmatismo e il messianesimo non hanno un carattere letterario (poetico) primario, al contrario, l'idea del sarmatismo era sostenuta dall'autorità della storia laica, più propriamente dall'autorità dell'antichità classica' (*auctoritas antiquorum*)", cit. da A. Borowski, *Il ritorno dell'Europa: sarmatismo e messianismo come forme della coscienza nazionale ed europea dei polacchi*, "pl.it — rassegna italiana di argomenti polacchi", 2007, p. 112.
16. Nato da una nobile famiglia polacca nel 1814, studia filosofia a Berlino con gli allievi di Hegel, tra i quali Carl Michelet, con il quale fonda la rivista "Der Gedanke". Negli anni precedenti la rivoluzione del '48 diviene deputato della dieta provinciale di Posen, si occupa di economia e problemi sociali. Muore nel 1894. Tra i suoi scritti, oltre al già citato *Prolegomena zur Historiosophie*, vanno citati *Gott und Paligenesie* del 1842 e *Ojczyzna* del 1848–1906, in quattro tomi, pubblicato postumo. Sulla biografia, il pensiero e l'opera del filosofo polacco cfr. la bella introduzione di Massimiliano Tomba (che ha curato anche la traduzione dell'opera, la cronologia della vita di Cieszkowski e la ricca bibliografia di e sull'autore), in: A. von Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, a cura di M. Tomba, Milano 1997.
17. Secondo Norman Davies, Cieszkowski deve essere considerato tra i precursori del marxismo, cfr. N. Davies, *Boże ięrzyisko. Historia Polski*, Kraków 2008, p. 544.
18. Cfr. A. von Cieszkowski, op. cit., p. 19. Il filosofo sottolinea come, in ogni totalità organica, ciascuna parte debba essere assolutamente conforme a tutte le altre e tutte le parti sono in relazione reciproca e sono fondate l'una per mezzo dell'altra, e si chiede: "Perché dunque non riconosciamo questo organismo anche nella storia? Perché non costruiamo a partire dalla parte già trascorsa dell'intero processo storico la sua totalità ideale in genere e, in particolare modo, la parte ancora mancante del futuro, che deve necessariamente essere conforme a quella passata e che solo con questa darà forma integrale alla vera idea dell'umanità? Gli atti compiuti sono i fossili, i nostri resti antediluviani dai quali dobbiamo costruire l'elemento universale della vita dell'umanità", op. cit., p. 72.
19. Il filosofo sviluppa questo tema principalmente in *Ojczyzna*.
20. Su questo argomento cfr. L. S. Stepelevich, *Making Hegel into a Better Hegelian: August von Cieszkowski*, "Journal of the History of Philosophy", 1987, n. 25, pp. 272ss., cit. in: A. von Cieszkowski, op. cit., p. 27, nota 42.
21. Ivi, p. 69.
22. Ivi, p. 78. "Il futuro, sostiene il filosofo polacco in un rapido *excursus*, può essere determinato in tre modi, corrispondenti a tre livelli epocali di determinazione: la prima, accidentale e legata a singoli *facta*, è quella dei

profeti; la seconda, teoretica e legata al necessario, è la *filosofia della storia*; la terza è infine quella reale-pratica, voluta e libera: la sfera dell'atto", cfr. A. von Cieszkowski, op. cit., p. 29.

23. Ivi, p. 77. "Questo divenire universale dello Spirito del mondo, che si sviluppa nella singola esistenza attraverso le principali forme particolari della storia del mondo, è il risultato positivo dell'intero processo, le creazioni reali dell'umanità, dapprima come fatti inconsapevoli e poi come atti coscienti che costituiscono le istituzioni", ivi, p. 161.

24. Ivi, p. 148. "Come una talpa, l'idea della libertà concreta procede scavando i propri cunicoli sotto l'intero *Vormärz*. [...] Compito del futuro è, per Cieszkowski, riconciliare l'uomo con la sua attività, e quindi con il mondo delle istituzioni create dall'umanità", ivi, pp. 60-61. Il filosofo elaborerà questa sua "filosofia dell'azione" in chiave messianico-religiosa nelle opere successive (in particolare in *Ojczyzna nasza*), profetizzando un'epoca di amore e armonia.

25. Pensiamo, tra gli altri, a B. Trentowski, K. Libelt, E. Dembowski e H. Kamiński.

26. Sui temi trattati cfr. G. Cunico, *Il messianismo politico. Hoene-Wroński, Mickiewicz, Cieszkowski*, "Humanitas", Brescia, fasc. 1-2 del 2005, pp. 200-220. Per un'analisi della filosofia polacca di fine Ottocento e soprattutto del secolo successivo si rimanda a F. Coniglione, *Nel segno della scienza. La filosofia polacca del Novecento*, Milano 1996.

27. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Milano 2001, p. 53 e 185.

28. Mi permetto di rimandare qui al mio breve saggio *Atto e redenzione: un'invariante culturale tra Romanticismo e Novecento*, in: *Gli studi slavistici in Italia oggi*, a cura di R. De Giorgi, S. Garzonio, G. Ziffer, Udine 2007, pp. 69-86.

29. Cit. da *Essere un uomo totale. Autori polacchi su Grotowski. L'ultimo decennio*, a cura di J. Degler e G. Ziółkowski, Pisa 2005, p. 15 e p. 188.