

Una lotta (impari) contro la ragione? Per una rilettura di Carlo Antoni

Paolo L. Bernardini

(Accademia dei Lincei, Roma – Università dell’Insubria, Como)

Questo articolo è una rilettura, in chiave sia storica sia critica, del libro di Carlo Antoni, La lotta contro la ragione (1942). Esso testimonia di una temperie storica in cui, sia in Italia (si pensi al volume di Antonello Gerbi del 1931, La politica del Romanticismo, che tratta di Hamann, Herder e Möser come quello di Antoni), sia altrove (gli USA di Carl L. Becker), il Settecento veniva considerato un secolo molto più articolato rispetto al paradigma illuministico. Testimonia anche di una lettura “liberale” di alcuni campioni dell’anti-illuminismo tedesco, nel senso di un liberalismo moderno, legato al concetto di “piccola patria”, religione, nazione, e proprietà privata, dunque molto lontano dal liberalismo universalistico-cosmopolitico dei Lumi. Soprattutto nella misura in cui il liberalismo dei Lumi favoriva l’assolutismo illuminato nell’accezione francese e la centralizzazione politica, da Luigi XIV a Napoleone.

Parole-chiave: Carlo Antoni, anti-illuminismo, piccola patria, liberalismo, anti-assolutismo

Premesse

Carlo Antoni (1896-1959) è figura di indubbio fascino, e va ascritto – senz’altro – tra i grandi del Novecento italiano. Nel solco della tradizione del liberalismo crociano, Antoni seppe distinguersi per una varietà singolare di interessi, e per un’inclinazione che oggi definiremmo “interdisciplinare”, ma nella misura in cui “interdisciplinari” erano – e il dirlo soltanto fa sorridere, amaramente – Croce e De Sanctis, Gentile e Einaudi. L’umanesimo è “interdisciplinare” poiché si colloca, occorre dire subito, all’inizio e alla base di ogni disciplina. Da qui la sua abilità nella filosofia, ma anche nella storia, nell’estetica, nella letteratura, nella disciplina – alla fine così crociana, con derivazione diretta da Hegel – della storia della storiografia. Se la storia della filosofia, diceva Hegel, è essa stessa filosofia, allora la storia della storiografia è in qualche modo essa stessa storia, e questo – per un amico dello storicismo quale Antoni – ci pare suoni quasi naturale.

Antoni si mostra ben vivo anche dopo la sua morte, avvenuta a Roma il 3 agosto 1959. Nel 1961 il suo discepolo Michele Biscione – studioso anch’egli di notevoli prospettive (si veda il suo notevole lavoro del 1962, di recente ristampato (2012) dalle Edizioni di Storia e Letteratura, *Neo-umanesimo e Rinascimento: l’immagine del Rinascimento nella storia della cultura dell’Ottocento* – scrisse la voce dedicata al maestro sul *Dizionario Biografico Italiano*, storicizzando – forse un po’ troppo presto – l’Antoni stesso. Le cui opere peraltro continuarono ad essere pubblicate fino almeno al 2012 (*Della storia d’Italia*, con introduzione

di Giuseppe Galasso, Edizioni di Storia e Letteratura), mentre nel 2009, cinquant'anni esatti dopo la morte del maestro, si spegneva Michele Biscione. Di Antoni hanno scritto studiosi eccellenti, come Gennaro Sasso, autore di un profilo tuttora leggibilissimo, *L'illusione della dialettica* (Edizioni dell'Ateneo, 1982). Opere provocatorie, come – in pieno trionfo del positivismo giuridico post-bellico, totalitario senza saperlo, o spesso sapendolo – come *La restaurazione del diritto naturale*, pubblicato da Neri Pozza nel 1959, l'anno stesso della scomparsa del filosofo – dovrebbero essere rilette ogniqualvolta l'appello al diritto positivo come *unico diritto* maschera pretese assolutistico-totalitarie, già presenti senz'altro nel positivismo giuridico settecentesco, ma allora meglio temperate da una tradizione – tedesca, ma non solo tedesca – di diritto naturale, come testimoniato da un autore come D. Klippel, nella sua pionieristica opera del 1976, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts* (Paderborn, Schöningh), che sarebbe stato oltremodo gradita all'Antoni. E che in qualche modo ha fatto scuola per oltre quarant'anni, se è vero che nella *Festschrift* per i settanta anni di Klippel appaiono contributi che mostrano quanto sia stata vitale la sua lezione, e che significato immenso abbia il diritto naturale – si pensi solo all'Achenwall, un aristotelico, usato come manuale da Kant – nel secolo dei Lumi, e non solo in Germania: si tratta di *Naturrecht und Staat in der Neuzeit: Diethelm Klippel zum 70. Geburtstag*, a cura di Jens Einfeld (Tübingen, Mohr Siebeck, 2013).

Carlo Antoni è dunque figura che merita un'attenzione postuma di ormai oltre mezzo secolo.

Qui ed ora vorrei solo concentrarmi sull'Antoni studioso del secolo dei Lumi, l'Antoni settecentista, e neanche su tutta la sua produzione al riguardo (che comprende opere sull'estetica, Kant, il diritto naturale appunto, e altri temi e figure), quanto sull'Antoni di un solo libro, *La lotta contro la ragione*, pubblicato una prima volta in una data drammatica per le vicende europee ed italiane, a dir il vero mondiali, come l'aprile 1942. E poi ripubblicato postumo, a cura di Michele Biscione, in date non meno drammatiche: una prima edizione nel 1968, e la prima ed unica ristampa, sempre presso Sansoni, nel 1975. Purtroppo, questo libro non venne mai tradotto in inglese, o in tedesco, contrariamente ad altre sue opere. Ad esempio, proprio la continuazione ideale de *La lotta contro la ragione*. Ovvero *Dallo storicismo alla sociologia*, che uscì in edizione inglese l'anno della morte, il 1959, tradotta nientemeno che da Hayden White: *From History to Sociology; The Transition in German Historical Thinking*, con prefazione di Benedetto Croce; (Detroit, Wayne State University Press, 1959).

In qualche modo, come la nottola di Hegel che s'alza in volo quando viene la sera, l'ultimo anno di vita di Antoni lo proiettò – per tutte le pubblicazioni che ho ricordato – in una fama che sarà necessariamente postuma. Basti solo ricordare, in ultimo, che in quello stesso anno venne pubblicato a Zurigo uno splendido volume, *L'educazione alla libertà (Erziehung zur Freiheit)*, con prefazione di Albert Hunold, che conteneva una serie di saggi notevolissimi da parte di una costellazione singolare di pensatori liberali (e no): dallo stesso Antoni, che scriveva sul concetto di libertà in Croce, a H. Barth, che invece parlava dell'essenza e dell'origine del pensiero anti-liberale; da L. Baudin, che parlava della libertà nella storia, a G. Briefs, W. Flitner, W. Käge (che scriveva sul fondamentale tema di “federalismo e libertà”, a T. Litt, K. Popper, B. Priebe, per finire con altri giganti quali W. Röpke (sul tema dell'educazione alla libertà economica), H. Schoeck, con un mirabile saggio

sull'intellettualismo e l'impotenza politica, per finire con E. Steiger, che interveniva sul tema della libertà in Goethe; *dulcis in fundo*, le considerazioni illuminanti di Erik Voegelin.

Prima di prendere in esame il libro di Antoni, vorrei cercare di comprenderne l'orizzonte teorico, essenziale per capire le forze in campo ancora nel 1942, in un momento dunque in cui l'Illuminismo era chiamato – per dir così – al Tribunale della Storia, spesso, forse ingiustamente, come se si trattasse di una Norimberga anticipata; un tempo in cui in ogni caso l'Illuminismo era profondamente criticato, prima che davvero estensivamente studiato, non solo peraltro in Europa. Basti pensare a quel che accadeva in America, con un'opera davvero pionieristica nell'affrontare in maniera problematica, e affascinante, l'universo mentale e le costruzioni teoriche – frutto di una radicale ma parzialmente inconsapevole secolarizzazione – dei Lumi: mi riferisco naturalmente a Carl L. Becker (1873–1945), professore di storia europea alla Cornell University, autore estremamente acuto e prolifico, e al suo breve, ma incisivo, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, Yale University Press, 1932), poi ripubblicato ancora nel 2004.

Dialettiche dell'Illuminismo

Che nel tragico periodo che va dall'ascesa del nazismo – ma più in generale del fascismo, ovvero dalla fine della Prima guerra mondiale – fino al 1945, l'Illuminismo venisse sottoposto a critiche serrate, almeno nella misura in cui era culto per la “fredda ragione” (ma alla fine, la “ragione” ha spazio ben misero nell'Illuminismo epicureo, pensiamo solo ad un La Mettrie, e quindi l'identificazione “Illuminismo=ragione” va certo ridimensionata) è indubbio. Certamente, occorre concettualizzare bene la dialettica tra “razionale” ed “irrazionale”, soprattutto nel momento in cui – nell'attacco al freddo razionalismo – si concede al secondo un vantaggio morale sul primo. Come del resto fa – con ampiezza di argomenti, certo – lo stesso Antoni. La grande apologia dell'Illuminismo – inteso come attacco alla “superstizione” piuttosto che alla “vera religione” – dopo la secolare condanna romantica, e hegeliana (Hegel aveva ben poca stima per l'astratta “ragione” illuministica, che vedeva incarnata nell'Illuminismo berlinese, e in Lessing, soprattutto), si deve ad Ernst Cassirer. La sua opera del 1932 – un anno appena dall'ascesa del nazismo – è in qualche modo grandiosa, apre la strada ad un secolo di riconsiderazioni e riletture del secolo dei Lumi. In italiano, si veda l'edizione a cura di Renato Pettoello (Ernst Cassirer, *Filosofia dell'Illuminismo*, a cura di Renato Pettoello, Sansoni, Firenze 2004). Ma ora – e forse già allora, se letta da un Friedrich Meinecke, ad esempio – l'opera di Cassirer poteva rivelare ingenuità apologetiche – proprie anche della sua visione del Rinascimento: davvero, ad esempio, la superstizione e non ogni e qualsiasi religione rivelata erano l'oggetto dell'attacco illuministico? Davvero Montesquieu presenta elementi “dinamici” ed “evolutivi” all'interno del proprio pensiero? Cassirer, nel suo lucido argomentare, sempre a caccia di quella coerenza sistematica la cui assenza lodava proprio nell'Illuminismo (!), sembra ignorare la serrata critica di Herder nei confronti di Montesquieu: «una metafisica per un morto codice» era la qualifica, poco lusinghiera, che Herder aveva conferito all'*Esprit des Lois*, stigmatizzandone proprio l'assenza, palese peraltro, di ogni elemento dinamico, nel cerchio magico che collegava clima, leggi e costumi, senza considerare la (organica, e non meccanica) evoluzione dei popoli stessi, all'interno della Storia.

Il libro di Antoni – tutto volto a ritrovare l'elemento storicistico nel secolo dei Lumi, un elemento, dunque, virtualmente anti-illuministico nella misura in cui Illuminismo fa rima con assolutismo come regime unico, perfetto e non oltre perfezionabile – esce esattamente dieci anni dopo quello di Cassirer, mentre Cassirer stesso si avviava verso quell'esilio ove morirà, incapace di comprendere davvero la nefasta evoluzione della forma "Stato" cui dedicherà la proprio estrema, ma non felicissima opera. E in questo contesto, un ulteriore, e ben più radicale attacco all'Illuminismo viene portato da Adorno e Horkheimer. La *Dialektik der Aufklärung* esce nel 1947, per quanto scritto anni prima. Inevitabilmente, l'opera va messa in rapporto con quella di Antoni. Anche se Antoni guarda ai limiti del pensiero illuministico come sono evidenziati dai suoi avversari, gli storicisti o in ogni caso la scuola proto-storicistica del Settecento; mentre i due francofortesi guardano ai limiti "intrinseci" del pensiero illuministico, a quella "ratio" che nasce con l'imperialismo statalistico (espressione mia, non di Adorno) di Francis Bacon, per poi evolversi in una volontà di dominio assoluta, la ricerca della totalità, ovvero il culto del totalitarismo (non un orifizio deve essere lasciato vuoto, per dirla con Sade, ovvero con l'interpretazione adorniana di Sade), a costo di trasformarsi nel "disumano", nella reificazione di ogni rapporto, in nome del "sistema" (che, nella sua astrattezza, meglio sarebbe rinominare "sistema dello Stato", o "Stato" *tout court*).

Ma la *Dialektik* coglieva davvero lo spirito dell'Illuminismo, che è, anche, filosofia del "douceur", che non è solo culto di un assolutismo totalitario, di origine francese e cartesiana, ma è anche molto altro, è anche temperanza alla Maupertuis, non necessariamente, e non solo, servo (e serva) di un tiranno?

Antoni non guarda ai limiti intrinseci, quanto piuttosto alle critiche estrinseche verso l'Illuminismo, soprattutto dal punto di vista politico (per quanto lo stesso "assolutismo illuminato" poi avesse sfumature molto diverse e contrastanti, come ha dimostrato il compianto Maurizio Bazzoli, tra gli altri, nel fondamentale libro del 1986, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*). Dalla lettura del suo libro – che ora analizzeremo meglio nei suoi otto capitoli, altrettanti saggi pubblicati precedentemente, ma concepiti come un tutto unico fin dall'inizio – emergono, o meglio, si precisano *due considerazioni*, naturalmente collegate strettamente l'una all'altra.

La *prima*. In generale – e ed è questo discorso tanto banale quanto ogni volta di nuovo necessario – il Settecento non è solo secolo "riformatore" (Venturi) o "conservatore" (Comanducci), e non è solo "secolo dei Lumi". Piuttosto, un movimento che è vera e propria avanguardia, catalizza opposizioni e critiche, da parte di quel che allora è "mainstream", e non è Illuminismo. L'elemento provocatorio di un pensiero condiviso da alcune élites ben collocabili geograficamente (Parigi, Berlino, Gottinga, Milano, Napoli), che tendono a legarsi politicamente tra di loro, per ottenere, davvero, un prototipo di "egemonia culturale" alla Gramsci (parzialmente, tra mille difficoltà e censure, ci riescono), spacciata come "*république des lettres*" (con Voltaire in testa), rende tale movimento visibile e percepibile, ma non necessariamente esclusivo, in un secolo ancora legato, in tutto e per tutto, a logiche culturali ed intellettuali di antico regime, scosse se mai, nelle fondamenta, dalla rivoluzione secentesca. Ecco dunque che delineare un Settecento "alternativo" – nel caso di Antoni, proto-storicistico, nazionalistico, legato a localismi vari, anti-francese – è operazione meno provocatoria di quel che sembra. Si tratta semplicemente di sottrarre il Settecento alla limitativa identificazione con "secolo dei Lumi" che ancora domina, come paradigma davvero falso, nei libri di storia

per le scuole di ogni ordine e grado. Rileggere Antoni dunque ha il pregio – tra l'altro – di consegnare al meritato oblio interpreti del Settecento “minore” che parlano di figure “extraterritoriali” (Vico, Herder, Hamann) in un secolo “apparentemente” dominato dai Lumi. Mi riferisco ovviamente ad un (falso ed ipocrita) “liberale” (ma in realtà, statalista eccellente) come Isaiah Berlin. I cui saggi sui tre pensatori “anti-illuministi” è stato ripubblicato nel 2013, non per nulla con la prefazione di un giacobino vero, Jonathan Israel, (Princeton, Princeton University Press) il quale non solo vede il Settecento come “secolo dell'Illuminismo”, ma nell'Illuminismo esalta solo la (in realtà minoritaria) corrente dell'ateismo “repubblicano” di Spinoza, foriero (forse) della Rivoluzione francese, senz'altro di molte altre disgrazie. Che i Lumi abbiano scosso il panorama intellettuale del secolo, è indubbio. Che siano stati egemoni in quello, non è per nulla indubbio, a meno che non si voglia far confluire nell'Illuminismo una pleora di pensatori e scrittori, che magari con esso si confrontavano, ma che non dividevano le impostazioni statalistiche, ateistiche, materialistiche, edonistiche, proprie del “vero” Illuminismo come corrente filosofica, ma soprattutto ideologica. E dunque nell'Illuminismo facciamo confluire – sotto l'ambigua, pericolosa categoria di «Illuminismo cattolico» e «Cattolicesimo illuminato» (Mario Rosa, Ulrich Lehner) – pensatori eccellenti, ad esempio Muratori, ma eredi di una tradizione cattolica ben chiara e mai rinnegata.

La *seconda*. L'attacco ai Lumi avviene nel contesto della tragedia della Seconda guerra mondiale e del nazismo. Ora, se il libro di Adorno e Horkheimer, ancorché scritto ben prima, esce a tragedia compiuta, nel 1947, quello di Antoni esce nell'aprile 1942. Quando la tragedia era in atto, e non all'ultimo atto. Se si crede che dallo spirito dell'assolutismo illuminato – debitore, ampiamente, ma non totalmente, dell'Illuminismo, un Federico II è comunque differente da un Giuseppe II – nasca il III Reich, ci si inoltra in un percorso pieno di insidie. In una genealogia complicata, dove certamente la “*ratio*” stigmatizzata da Adorno – non certo però la “ragione” umana e direi “umanistica” che corregge i limiti meccanici dell’“intelletto” per Kant e l'idealismo – giuoca un ruolo importante. Ma non esclusivo. Ciò che sfugge ad Antoni, e parzialmente ai francofortesi, è la nuova funzione dell'elemento “irrazionale”, non necessariamente romantico (ma, di nuovo, il romanticismo non è esente da colpe), l'elemento *mistico* della “nazione” e della “razza”, alla base poi di un utilizzo esteso, strumentale, della “ragione” come, alla fine, “contabilità” dei morti (ad Auschwitz, ad esempio).

Ragione come contabilità. Ragione come burocrazia. Ma non la ragione kantiana, di certo! Purtroppo, è – anche – dal nazionalismo anti-illuministico (perché, alla fine, anti-cosmopolitico) – del Settecento, che nasce il mostro nazista. E qui la buona fede di Antoni (ma anche dei francofortesi) si incaglia su di un limite intellettuale, che peraltro non coglie solo loro (si pensi proprio al Cassirer di *Der Staat*, che nulla comprende della degenerazione dello Stato nazista). Detto altrimenti: lo “Stato-macchina”, ovvero lo Stato-orologio di Federico II, così ben analizzato nei suoi fondamenti ideologici, meccanicistici e razionalistico-cartesiani da Barbara Stollberg-Rilinger, nella sua ormai classica opera d'esordio (*Der Staat als Maschine: zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986) non è se non in parte (nel suo aspetto burocratico-organizzativo) quello di Hitler. La continuità è se mai con Bismarck. L'elemento mistico è quasi assente in Federico II. Non così nel III Reich, che si fonda su una mistica nazionalistica che è (aberrante) deviazione dalla radice settecentesca (prima che ottocentesca, alla Fichte) del nazionalismo, che in ogni caso – già con Herder – prevede un pacifico convivere di “nazioni” differenti, ognuna col

proprio tipo di governo, non necessariamente quello assolutistico (più o meno illuminato), in evoluzione, oltretutto, come la nazione stessa. Scrive Mario Biscione nella prefazione all'edizione 1968 del libro di Antoni:

Quando, nel 1942, compariva la prima edizione di questo volume di Carlo Antoni l'ispirazione essenziale di esso aveva un trasparente riferimento politico. La polemica degli Svizzeri contro lo Stato assoluto, il riconoscimento della dignità della persona, operato da Kant con fermezza senza eroismi contro Federico II, la difesa della 'creatura' che Hamann sentiva ansimante sotto il peso del meccanismo burocratico, tutto questo era immediatamente riferito da ognuno alle esperienze del presente (p. 7).

Ma una identificazione troppo stretta tra nazismo e burocrazia rischia di mancare clamorosamente il bersaglio. L'elemento mistico, a-razionale, è quello alla fine basilare, e predominante. La ragione è strumentale. Alla fine, è contabilità dei morti, dei deportati, e così via. E allora non Bacon, ma Luca Pacioli, la partita doppia, va vista – e può esser ben vista così – come la base della "ratio" intesa come enumerazione, calcolo, contabilità, e alla fine "accountability", render conto, far conto. L'illuminismo perde la misticità della "luce" e assume tutta la – lucentissima, evidentissima – opacità del "calcolo". Intuizione, la nostra, che forse può aprire la strada, sotto la prospettiva appunto del "calcolare" ed "enumerare" a tutta una rilettura – auspicabile – del secolo dei Lumi, nella misura in cui, appunto, è "dei Lumi" e non di altro (i). In fondo su "cifre" il secolo si fonda: dall'apertura della Bank of England a fine Seicento, ai calcoli "mondialistici" di un Malthus, alla fine, appunto, del secolo. I romantici non reagiranno alla "ragione", ma alla "contabilità", alla "ratio" come nozione aritmetica, certamente di origine cartesiana.

La lotta contro la ragione: *qualche spunto di riflessione*

Il libro di Antoni si compone di otto saggi. 1. *Gli svizzeri e l'idea di nazione*. 2. *Johann Joachim Winckelmann*. 3. *La Reichshistorie*. 4. *Justus Möser*. 5. *I dotti di Gottinga*. 6. *Johann Georg Hamann*. 7. *Johann Gottfried Herder*. 8. *La dottrina dell'Aufklärung di Kant*. Il libro fece scuola, si pensi, per rimanere in Italia, agli studi di Luigi Marino su Gottinga. E ad alcuni altri. Isaiah Berlin lo lesse? Certamente, su Herder e Hamann scrisse. Ma la costellazione degli anti-illuministi è estremamente più vasta, non solo in Germania. O in Italia. O nella stessa Francia. La letteratura su ciascuno degli autori e/o delle scuole prese in esame da Antoni, ovviamente, è cresciuta a dismisura dal 1942. Ma il suo grande tentativo di sintesi rimane per certi aspetti insuperato. La resistenza nei confronti dello Stato giacobino, più o meno "cartesiano" (ma Cartesio, Malebranche e Geulinx, a tacer d'altri, lo avrebbero avuto in realtà in orrore) ebbe in Germania una lunga durata, ma quando esso si realizzò, con Hitler, fu una sciagura che fece impallidire anche quella francese del 1789-1799.

In un libro di quest'impianto, ci piace segnalare due capitoli, quello sulla Svizzera, e quello su Möser, forse quelli "invecchiati" meno, nel 2017. Il secondo capitolo, ad esempio, su Winckelmann, sembra mettere in secondo piano *due elementi fondamentali* nella tragica esistenza dell'inventore del neo-classico.

Il *primo*, è la conversione al Cattolicesimo, nel 1755, in corrispondenza sia del trasferimento a Roma, sia della pubblicazione dei *Gedanken*, la prima opera data alle stampe, a 38 anni. Ora, Antoni accenna solo, e alla fine del saggio, a questa conversione. Ma non v'era,

in essa – nel rifiuto del protestantesimo – un ulteriore elemento di rifiuto verso lo spirito meccanicistico, francese, cartesiano? Un rifiuto dell’ateismo e del materialismo, alla fine? In quale mirabile tradizione di *convertiti* non vuole dunque porsi, Winckelmann, una tradizione che – per limitarci a tempi recenti – vede un’altra grande figura, quella di Cristina di Svezia, convertirsi, e trasferirsi a Roma, mentre un cardinale Querini propagandava un ecumenismo molto cattolico, e mentre in Germania nascevano quei romantici che poi, da Stolberg a Schlegel, si convertiranno, clamorosamente, essi stessi al Cattolicesimo?

Il *secondo* elemento, è proprio quell’anima «doppia» che Antoni ben rileva in Winckelmann, che del modello di «piccola patria» greca come paese (i) di libertà, farà, in modo molto illuministico (e dunque contraddicendosi e mettendo in pericolo il proprio soggiorno nella scelta e coerente – a parte Kant – schiera selezionata qui da Antoni), un ideale universale, ovvero cosmopolitico, di bellezza (e arte). Ed ecco che il neo-classico diviene proprio l’arte del tiranno, con Canova (e Cicognara, e Mengs, e Carradori, e J.J. Wagner) che esalta l’erede compiuto del giacobinismo, e dello “spirito francese”, il tiranno Napoleone. Probabilmente, l’anima peggiore – se è vero che ne aveva due – di Winckelmann trionfa. E il neo-classico diviene strumento di controllo politico (ben altro che espressione di libertà individuale, potenzialmente anarchica, come in Winckelmann), si pensi solo all’opera, tradotta anche in italiano, di Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, *Della influenza delle scienze e delle belle arti sulla tranquillità pubblica* (Brescia, Tipografia Dipartimentale, 1803, mentre l’edizione francese era uscita un anno prima per i tipi di Bodoni a Parma, poi a Parigi nel 1807, e l’originale tedesco era uscito a Erfurt nel 1793).

Principe-vescovo di Magonza, politicamente compromesso con Napoleone, Dalberg vedeva nelle arti e scienze nient’altro che strumenti di pubblica tranquillità. Ma l’eredità di Winckelmann è presente nella sua opera, opera complessa, dove elementi liberali, pre-napoleonici e quasi alla W. v. Humboldt (sua un’operetta in questo senso interessante, *Von den wahren Grenzen der Wirksamkeit des Staates in Beziehung auf seiner Mitglieder*, Leipzig 1793, che Humboldt vide nascere, ma che immediatamente segnalò come molto meno liberale della propria, poiché allo Stato già nel 1793 Dalberg conferiva limiti amplissimi), si confondono con altri affatto statalistici ed illiberali. Di tutta questa eredità di Winckelmann – certamente non “illuministica”, ma del tutto universalistica e potenzialmente totalitaria -- Antoni avrebbe potuto tener conto.

In ogni caso, si è detto, due sono i saggi che meritano, ora qui, miglior attenzione. In quello sugli Svizzeri, che apre il volume, si vede bene come lo spirito anti-francese venisse sollecitato da tanti fattori, l’ostilità di Luigi XIV innanzi tutto; ma senz’altro una riflessione sulla “piccola patria”, sulla storia – che è quasi “proto-eco-storia”, a ben vedere, in pieno Settecento! – che esalta le montagne, le leggende, le tradizioni, la “separatezza” svizzera, rispetto al “cosmopolitismo” francese. E proprio il concetto di “cosmopolitismo”, non centrale in Antoni (che preferisce parlare di “razionalismo cartesiano”), è fondamentale nell’elaborazione di un “*esprit*” totalitario. Il “cittadino del mondo”, è tale, è “cittadino”, proprio perché il mondo stesso si erige, idealmente, a “Stato”, ad un solo “Stato”, nell’estensione, ideale, della Rivoluzione francese (che tocca poi la Russia di Lenin, la Germania di Hitler, ecc.).

L’origine antica del “globalismo” si potrebbe dire, che si regge solo se il mondo è diviso tutto in Stati (cosa che è accaduta), e se la maggior parte di essi sono totalitari (cosa che per fortuna non è accaduta). Altrimenti non si è «cittadini», *polites*, se il mondo tutto non è *polis*.

E ordinata, come è nel concetto di *kosmos*. Contrapposto, da Esiodo in poi, a quello di *kaos*. Un *kaospolita* non potrebbe darsi, per dir così. Non si è “cittadini del caos”, ma si è, ovviamente, “cittadini della città”. (Sia detto tra parentesi, da Margaret Jacob a Luca Scuccimarra, gli studiosi del “cosmopolitismo” avrebbero potuto estendere meglio le conseguenze di quest’ovvia riflessione libertaria). Il cosmopolitismo sembra essere il contrario del nazionalismo. Entrambi sorgono tuttavia nel Settecento, ed in qualche modo sono le due anime – per citare Goethe – nel petto del secolo (*zwei Seelen in meiner Brust...*)

La Svizzera di certo anche oggi – si pensi alla magistrale ricostruzione fatta da Jonathan Steinberg in *Why Switzerland* (III ed., CUP, 2016) – è modello di libertà (e prosperità) in quanto piccolo Stato, e federazione. Ora, nel Settecento – e fino al 1848, quando una costituzione parzialmente centralizzante crea la federazione, imponendovi una capitale, Berna – la Svizzera neppure è Stato, è confederazione. La nostalgia per quei tempi felici – una Svizzera che produce ingegni numerosi, anche magari legati all’Illuminismo come un Iselin, e non solo al patriottismo locale come Haller, o J.J. Scheuchzer – si riflette nella vecchia denominazione, «Confederazione Elvetica», ormai tecnicamente inappropriata.

Antoni individua i germi di una libertà gelosamente custodita e mantenuta nella Svizzera settecentesca, prima del ciclone napoleonico che ne altererà in parte la struttura, vede i poeti, storici e pensatori che guarderanno alle montagne, prima «considerate come cagione di povertà e ruvidezza di clima», come «baluardi naturali della libertà» (p. 17). Mentre lo spirito francese significava «soppressione di vecchie autonomie e libertà» (p. 16). In particolare, poi, Antoni mette in luce l’anglofilia svizzera, condivisa, nel medesimo spirito anti-razionalistico (ma non per questo empiristico), di un Justus Möser. Una Svizzera confederata che guarda con simpatia, dunque, ad un Regno – appena – unito, con la perdita definitiva dei privilegi particolari della Scozia nel 1707. Ma lo Stato, e impero, britannici, erano comunque modelli di decentramento, almeno rispetto alla Francia, nel corso che essa aveva preso da Luigi XIII, o forse da Enrico IV, in poi. Merito, infine, del saggio dell’Antoni è la riscoperta di un viaggiatore svizzero davvero in anticipo sui tempi, Ludwig von Muralt (Béat-Louis de Muralt, 1665-1749).

Non casualmente, in Italia Muralt venne fatto oggetto di ampia monografia da parte di Gian Carlo Roscioni nel 1961 (*Béat Ludwig von Muralt e la ricerca dell’umano*, Edizioni di Storia e Letteratura). Muralt è il primo ad ironizzare sullo “*esprit*” francese, e a costruire un’anglomania per tanti aspetti più radicale di quella di Voltaire, che prenderà ispirazione anche da lui per le proprie *Lettres anglaises* del 1733. In un’opera rivelatrice, la *Lettre sur les voyages*, del 1725 (trad. inglese del 1726, nuova edizione rivista e considerevolmente aumentata, 1726, e 1728), Muralt individua il carattere nazionale come carattere peculiare, unico, in un modello non solo antifrancese, ma in generale anti-illuministico. Le sue opere, per quel che ci risulta, non vennero mai tradotte in italiano.

Finalmente, vale la pena soffermarsi un poco sull’analisi che Antoni fa di Justus Möser. Il “patriota” tedesco per eccellenza, la cui vita attraversa tutto il secolo (1720-1794), non è in realtà patriota della Germania come entità astratta, ma alfiere dei diritti cetuali ed imperiali di un principato vescovile paritetico, retto in alternanza da un vescovo cattolico e da uno protestante: Osnabrück. Per un lungo periodo quel che è forse il più grande avversario dell’universalismo cosmopolitico settecentesco, dell’egalitarismo alla Rousseau, delle nostalgie per un astratto “stato di natura”, ha goduto di attenzione scientifiche importanti,

dalla monografia di Jonathan B. Knudsen del 1986 (CUP), a quella di William Sheldon del 1970, tutti debitori della magistrale biografia di Peter Klassen del 1936. Poi è scomparso dalla scena.

Politicamente (nel mondo del “politicamente corretto”) dunque, il suo vitalismo radicale, i suoi elogi di Arlecchino e delle passioni quasi alla Bergson, la sua difesa degli *status* di antico regime su cui si reggeva il suo principato-vescovile, la sua difesa ora di Lutero ora del Papa in nome di uno storicismo quasi hegeliano o crociano (“la storia giustifica tutto”), le sue “fantasie patriottiche” che parlavano di piccole, concrete, reali e partecipate patrie, piuttosto che di astratti Stati nazionali o Stati “razionali”, lo hanno escluso dall’attenzione, ora tutta volta a quell’invenzione astuta del pensiero “*mainstream*” che è l’illuminismo radicale. Ma Möser – come aveva intuito insieme all’Antoni la mente geniale di Antonello Gerbi – non è solo un pre-romantico, un precursore dell’ideologia conversionistica (dal protestantesimo al cattolicesimo) che sarà poi di Stolberg, o Schlegel, e prima di tutti di Winckelmann: è un personaggio che con i Lumi – si pensi a quel che di lui scrisse Friedrich Nicolai – dialoga e lotta, che si confronta di continuo, per quanto criticamente, con le nuove tendenze dei tempi. La sua opera completa – poi aggiornata di continuo da pubblicazioni di inediti – raccolta da B R. Abeken nel 1858, comprende dieci densi volumi.

Combatte contro tutti gli idoli della nuova religione, o superstizione della ragione del suo tempo. Che poi transitano inalterati nel nostro. Come la tolleranza religiosa, grande ma pericoloso strumento del dispotismo illuminato. Che effetto farebbe oggi ripetere queste sue profetiche parole, che colpirono lo stesso Antoni: «L’economia di ogni religione esige che fuori di essa non ci sia salute; senza questo principio la religione perderebbe la propria efficacia civile; essa deve, se vuol conservare la sua forza, escludere tutte le altre» (p. 101). Sommo scandalo, o suprema verità? Anacronistico, ma puntuale, anche il suo prender posizione per il potere temporale dei papi: «È il più grande capolavoro della saggezza umana che la Sede di Roma si è affrancata da ogni sovranità secolare. Anacronistica la sua difesa del maggiorasco, della proprietà agraria soprattutto, dei capisaldi dell’antico regime come si presentavano in una piccola patria». Detto da un protestante, non può che colpire. Pur conservatore, si innamorò dell’Inghilterra, ove viaggiò, ma senza lasciare, come Muralt o Voltaire o numerosi altri, scritti lunghi e ponderosi. Solo impressioni.

Nettamente liberali saranno le sue successive prese di posizioni a favore dei «mercanti», che conferiscono «genio alla nazioneC, con la loro operosità e intraprendenza, tanto che una nazione, e uno Stato, devono spesso più al «privato», per la loro grandezza, che al «pubblico». Odiava il mercantilismo, è a favore della libera impresa, pur in un orizzonte cetuale ben definito. Il libero commercio dei grani – grande tema, quasi monopolistico in economia politica, del Settecento – deve essere universale. Come nota Antoni, Galiani lo avrebbe deriso. Ma oggi, in un contesto di ritorno prepotente di piccoli Stati – non necessariamente democratici, poi – la lezione del “patriota tedesco” risulta quanto mai attuale, e quanto mai temibile (interessante notare che pubblicazioni collettive su di lui, ad esempio quella del 2013, a cura di T. Heese, e M. Siemsen, *Justus Möser 1720-1794: Aufklärer, Staatsmann, Literat: die Sammlung Justus Möser in Kulturgeschichtlichen Museum Osnabrück* (Bramsche, Rasch Verlag), e quella per il bicentenario della morte nel 1994, a cura di H. Buck (*Patriotische Phantasien. Justus Möser, 1720 - 1794, Aufklärer in der Ständeschaft*), lo definiscono “illuminista”, cosa che probabilmente egli non avrebbe del tutto gradito.

Conclusioni

Chiaramente invecchiata, dal punto di vista *scientifico*, l'opera di Antoni ha tuttavia per noi una grande portata *ideologica*, soprattutto nel momento in cui – ad esempio criticando lo stesso Möser – cerca di trovare elementi positivi nell'Illuminismo, nel suo universalismo e nella centralità della figura dell'individuo, per quanto astrattamente inteso, suddito prima, e cittadino (ma non meno suddito), poi.

Le sollecitazioni verso una riscoperta del Settecento qui rovesciato da Antoni, sono molteplici. Alcune sono state colte dagli studiosi dopo la morte di Antoni, ma memori della sua lezioni. Abbiamo citato nel testo alcuni casi. Ma vale la pena di ricordare almeno ancora l'edizione, a cura di Sergio Romagnoli, della *Descrizione de' costumi italiani* (1727) di Pietro Calepio, citato dall'Antoni come inedito (Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1962). Calepio – riscoperto nel mondo anglosassone da Hugh Quigley che gli dedicherà una monografia nel 1921, nota all'Antoni – giuoca qui un ruolo fondamentale, nei suoi elementi storicistici ed anti-illuministici, molto abbozzati. Significativo il fatto poi che moltissime delle opere citate qui mai abbiano avuto traduzione italiana. Eppure pieno di motivi italiani è ad esempio il saggio su Arlecchino e il comico-grottesco di Möser, che, al pari del suo illuminante scritto sul vicario savoiaro dedicato a Rousseau, fu tradotto nel 1766 (l'originale in tedesco è del 1761) in inglese.

Rileggere Antoni è come immergersi in un momento della storia dello spirito italiano, e della tradizione liberale, che se pare scientificamente remoto, eppure è pieno di germi intellettuali vivissimi, e ancora in molti casi da sviluppare adeguatamente. Speriamo che questo scritto serva da stimolo in tal senso.