

TEODICEA E FILOSOFIA DELLA STORIA IN LA MORTE DI DANTON DI GEORG BÜCHNER

1. *Büchner e la filosofia*

L'interesse di Georg Büchner (1813-1837) per la filosofia era già noto, ma le più recenti ricerche e soprattutto l'edizione critica dei suoi "scritti filosofici" hanno dimostrato oltre ogni dubbio anche la sua preparazione in questo campo e soprattutto il carattere produttivo del suo confronto critico con diversi sistemi filosofici.¹ Già gli scritti del ginnasiale, assieme ad alcune testimonianze di compagni di scuola, rivelano il suo spiccato interesse per questioni filosofiche.² Nei suoi studi universitari prima a Strasburgo (1831-1833) e quindi a Gießen (1833-1835), pur essendosi iscritto a medicina per compiacere il padre, Büchner si dedica poi contemporaneamente allo studio delle scienze naturali e a quello della filosofia, due materie che all'epoca della romantica "filosofia della natura" non erano assolutamente così lontane come possono apparire oggi. È però soprattutto nei due anni trascorsi a Gießen, caratterizzati anche da un'intensa attività politica e pubblicistica, che egli si getta "con tutte le mie forze nella

¹ Si veda in particolare GEORG BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, Marburger Ausgabe, voll. 9.1 e 9.2, a c. di Burghard Dedner e Gerald Funk, con la collaborazione di Ingrid Rehme, Susanne Lehmann, Tilman Fischer e Arnd Beise, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Cfr. anche G. BÜCHNER, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, 2 voll., a c. di Henri Poschmann, Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1992; 1999, vol. 2, pp. 171-352 e 924-1049.

² Cfr. BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 170 ss.

filosofia”,³ frequentando, oltre ai corsi di medicina, anche lezioni di filosofia presso Joseph Hillebrand e probabilmente presso il teologo Johannes Kuhn.⁴ Questo studio intenso della filosofia, che continuerà anche durante il secondo periodo trascorso a Strasburgo (1835-1836), dove Büchner si era rifugiato per sottrarsi all’arresto che lo minacciava in seguito alla sua attività politica, deve essere visto nel contesto di un possibile nuovo orientamento professionale.⁵ Nell’autunno del 1835 Büchner è infatti ancora indeciso se scrivere la sua tesi di dottorato su una materia filosofica o un tema di storia naturale;⁶ ma anche dopo aver redatto la sua dissertazione di anatomia comparata sul “sistema nervoso del barbo”⁷ e aver quindi ottenuto il titolo di dottore dall’università di Zurigo nell’estate del 1836, egli progetta di tenere un corso nella stessa università durante il semestre invernale 1836-1837 sull’“evoluzione della filosofia tedesca a partire da Cartesio e Spinoza”.⁸

Gli “scritti filosofici” di Büchner che ci sono pervenuti, redatti tutti tra la fine del 1833 e la prima metà del 1836,⁹ vale a dire durante la permanenza a Gießen e quella seguente a Strasburgo, sono costituiti da appunti sulla filosofia greca tratti dai volumi I-III della *Geschichte der Philosophie* (Storia della filosofia) di Wilhelm Gottlieb Tennemann, da un estratto con traduzione e alcuni commenti dei primi quindici paragrafi dell’*Etica* di Spinoza, da due convoluti di appunti su Cartesio e Spinoza, che dovevano servire come preparazione alle lezioni universitarie, e infine da un terzo convoluto con estratti relativi alle obiezioni mosse da Tennemann e da Johann Friedrich Herbart al sistema di Spinoza.¹⁰ Mentre gli appunti sulla filosofia greca sono tutto sommato semplici riassunti e pos-

³ Cfr. la lettera a August Stoeber del 9 dicembre 1833, in G. BÜCHNER, *Opere*, a c. di Marina Bistolfi, con un saggio introduttivo di Arnold Zweig, Milano, Mondadori, 1999, p. 353.

⁴ Cfr. BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 173 ss.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 174.

⁶ Cfr. la lettera ai genitori dell’ottobre 1835, in G. BÜCHNER, *Opere*, p. 386.

⁷ Cfr. G. BÜCHNER, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, in *Id.*, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pp. 69-156.

⁸ Cfr. le lettere a Karl Gutzkow dell’inizio di giugno 1836 e al fratello Wilhelm Büchner del 2 settembre 1836, in BÜCHNER, *Opere*, pp. 393 e 399.

⁹ Cfr. per differenti proposte di datazione: BÜCHNER, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pp. 928 ss.; *Id.*, *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 198 ss.

¹⁰ Tutti questi scritti sono riprodotti in “trascrizione differenziata” nel primo volu-

sono risultare interessanti solo per il diverso peso attribuito da Büchner ai vari autori e alle varie questioni,¹¹ tanto nel primo manoscritto su Spinoza che negli altri due manoscritti preparatori per le lezioni universitarie su Cartesio e Spinoza è evidente la volontà e l'ambizione da parte di Büchner di confrontarsi criticamente e produttivamente con i due autori. Pur dimostrando di conoscere anche la recezione dei due filosofi in Germania e in particolare la rinascita dello spinozismo a partire dalle critiche di Jacobi fino alla sua completa rivalutazione da parte di Schelling,¹² Büchner opta per una critica immanente dei loro sistemi, che non muove loro cioè obiezioni a partire dagli sviluppi successivi e dai risultati raggiunti dalla filosofia a lui contemporanea.¹³

Tanto negli appunti sulla filosofia greca che nei testi su Cartesio e Spinoza Büchner è interessato soprattutto ai fondamenti gnoseologici della filosofia, vale a dire al tema della conoscibilità del reale.¹⁴ Come dimostra anche la sua prolusione sui nervi cranici, tenuta all'università di Zurigo il 5 novembre 1836, in cui mette a confronto i vari sistemi filosofici – il “metodo teleologico”, l’“intuizione del mistico”, il “dogmatismo dei filosofi della ragione” e la “filosofia a priori” –¹⁵ in base alla

me delle *Philosophische Schriften*. Il secondo volume offre invece un “testo emendato” degli scritti su Cartesio e Spinoza, in cui sono messe in rilievo le parti riprese da Büchner da altre fonti e le sue aggiunte o i suoi commenti personali. È merito dell'edizione critica degli “scritti filosofici” di Büchner aver distinto tra due differenti scritti su Spinoza, redatti in momenti e con intenti diversi, che poi Büchner numerò in maniera sequenziale. Cfr. *ivi*, p. 169 e *passim*.

¹¹ Anche l'edizione degli “scritti filosofici” di Büchner, pur stampando il testo degli appunti tratti dalla *Storia della filosofia* di Tennemann (*ivi*, vol. 9.1, pp. 367-473) e fornendo alcune indicazioni preziose per la loro interpretazione sulle differenze rispetto a Tennemann (cfr. *ivi*, vol. 9.2, pp. 206 ss.), rinuncia a un'analisi più dettagliata delle scelte operate da Büchner.

¹² Büchner conosceva con certezza il libro di JOHANNES KUHN, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern*. Mainz, Kupferberg, 1834, nonché HEINRICH HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Id.*, *Der Salon*, vol. 2, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1835, pp. 1-284.

¹³ Cfr. BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 259ff.

¹⁴ Questa la tesi principale assolutamente condivisibile della profonda e circostanziata introduzione storico-filosofica agli scritti filosofici di Büchner, *ivi*, pp. 243-298, qui p. 247.

¹⁵ Cfr. BÜCHNER, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pp. 157-169, qui pp. 157 ss. Cfr. sul

loro capacità di comprendere la natura, egli si rapporta alla filosofia dal punto di vista delle scienze naturali, cercando quindi di risalire ai fondamenti filosofici della conoscenza scientifica moderna e sforzandosi di cogliere i principi di una conoscenza che faccia a meno di qualsiasi presupposto teologico. Per questo motivo egli dedica da una parte tanta attenzione alla questione delle prove dell'esistenza di Dio,¹⁶ che nel sistema di Cartesio rappresentava l'ultima garanzia della conoscibilità del reale, rifiutando dall'altra l'idea attribuita invece a Spinoza di una "conoscenza intuitiva" di Dio o dell'Assoluto, da cui far discendere poi tutte le altre forme di conoscenza.¹⁷ Dietro a questo approfondimento condotto da Büchner sulla filosofia di Cartesio e di Spinoza è possibile riconoscere inoltre un confronto critico con la filosofia di Kant e ancor più con la "filosofia dell'identità" di Schelling.¹⁸

Questa importante e certamente necessaria rivalutazione degli scritti filosofici di Büchner influenza tuttavia solo indirettamente l'interpretazione delle sue opere letterarie. E ciò per almeno due motivi. Da una parte, infatti, questi scritti, pur testimoniando l'interesse di Büchner per la filosofia e fornendo un saggio del suo metodo di approfondimento delle questioni, non permettono assolutamente di limitare agli autori trattati il campo delle sue conoscenze. Alcuni accenni presenti in questi stessi scritti, ma soprattutto le opere critiche di Hillebrand, Tennemann, Kuhn, Herbart e Heine, di cui Büchner si è servito, suggeriscono che egli doveva avere una buona conoscenza, più o meno diretta, anche delle opere o dei sistemi di Malebranche, Wolff, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling e Hegel.

I riferimenti espliciti a filosofi, opere filosofiche o filosofemi presenti nelle opere letterarie non possono d'altra parte assolutamente venir interpretati come espressione immediata della posizione di Büchner su una determinata problematica filosofica: messi in bocca a determinati personaggi, essi sono infatti spesso solo ironici e hanno soprattutto un loro significato e una loro funzione specifica nel contesto dell'opera. Proprio il dramma *La morte di Danton*, in cui i riferimenti filosofici sono

significato non sempre univoco di queste definizioni: BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 249-257.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 22 ss. Cfr. anche *ivi*, pp. 266 ss.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 281-289.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 253 ss. e 263 ss.

assolutamente più numerosi e più consistenti che in tutte le altre opere di Büchner, fu scritto inoltre tra il gennaio e il febbraio 1835, vale a dire prima della stesura degli “scritti filosofici” su Cartesio e Spinoza. Ciò non toglie tuttavia nulla alla consistenza filosofica di quest’opera, purché non si voglia ridurre la portata del “discorso” filosofico qui contenuto al riconoscimento puntuale degli influssi esercitati da Spinoza o da Cartesio su alcune definizioni presenti in essa. Non solo, infatti, l’influsso di Epicuro è sicuramente più forte e più evidente di quello di questi due filosofi, ma il tema filosofico in essa affrontato è ben più vasto e complesso.

Il tema principale dell’opera, nella quale al rigorismo morale e al fanatismo politico di Robespierre si oppongono la stanchezza, la delusione e l’epicureismo di Danton, è bensì rappresentato dal problema stesso dell’azione rivoluzionaria, vale a dire dell’uso della violenza a scopi politici ovvero della trasformazione degli ideali di libertà in cinici strumenti di potere assoluto. Questa problematica è tuttavia inserita in una riflessione ‘metafisica’ più generale, che riguarda la costituzione stessa del mondo, la posizione dell’uomo e il ruolo dell’individuo all’interno del divenire naturale e storico, il significato metafisico del dolore ecc., vale a dire i temi a cui hanno cercato di dare una risposta, tra Settecento e Ottocento, prima la teodicea e in seguito la filosofia della storia.

2. La morte di Danton e la negazione della teodicea

La morte di Danton, primo dramma di Büchner, che lo scrisse in poco più di due mesi all’età di 21 anni, ha per oggetto il momento culminante di quel periodo della Rivoluzione francese normalmente definito “del terrore” e più in particolare le due settimane che vanno dal 24 marzo al 5 aprile 1794. Per la costruzione del dramma Büchner si è basato su numerose fonti storiche e circa un sesto dell’opera è costituito da citazioni letterali, mentre anche per le restanti parti si sono scoperte fonti più o meno dirette in numerosi documenti storici, autobiografici e letterari.¹⁹ Proprio questo carattere per così dire ‘documentario’ del dramma

¹⁹ Cfr. G. BÜCHNER, *Danton's Tod*, Marburger Ausgabe, vol. 3.3: *Historische Quellen*, a c. di Burghard Dedner - Thomas Michael Mayer e Eva-Maria Vering, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

rende per contrasto tanto più significative le discussioni 'filosofiche' che compenetrano come una trama sottile e coerente l'intera opera:²⁰ il fatto che esse non abbiano un corrispettivo storico e siano invece creazioni dell'autore, conferisce loro infatti un'importanza particolare anche per l'interpretazione generale del componimento teatrale.

La discussione filosofica più nota e senza dubbio più consistente del dramma è quella contenuta nella prima scena del terzo atto, nella quale il filosofo Payne, rinchiuso nel carcere del Lussemburgo assieme ad altri sostenitori di Danton, cerca di dimostrare, soprattutto a Mercier, l'inesistenza di Dio. Gli argomenti addotti da Payne nel dramma sono tutt'altro che nuovi e Büchner li ha ricavati evidentemente dai suoi studi di filosofia, utilizzandoli almeno in parte in diretta polemica con le tesi formulate dall'amico di Strasburgo Adolphe Stoeber nel saggio *Idées sur les rapports de Dieu à la nature*.²¹ Nonostante qualche analogia tra i discorsi di Payne e le obiezioni mosse da Büchner alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio formulate da Cartesio e soprattutto da Spinoza,²² è fondamentalmente diversa la prospettiva della riflessione, che nel dramma non è gnoseologica, bensì esistenziale. Non si deve dimenticare, infatti, che i partecipanti al dialogo si trovano in prigione, in attesa di una molto probabile condanna a morte, e che è di fronte a questa eventualità che Chaumette, detto Anassagora, chiede che qualcuno sostenga e rafforzi il suo ateismo, prima di cercare una consolazione nella fede cristiana, musulmana o ebraica (55).²³ Il vero tema del dialogo non è dunque tanto quello dell'esistenza di Dio, quanto piuttosto quello della perfezione o imperfezione dell'universo, considerata in definitiva dal punto di vista dell'uomo.

La prima dimostrazione di Payne rappresenta non a caso un capovolgimento della fisicoteologia, tanto amata e praticata nella prima metà del Settecento, che consisteva nel dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla perfezione di tutti gli aspetti del creato, dall'infinitamente piccolo all'in-

²⁰ Si veda lo schema riportato in appendice.

²¹ Cfr. BÜCHNER, *Danton's Tod*, vol. 3.4., pp. 163 ss.; ID., *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 184 ss.

²² Cfr. ivi, pp. 268 ss. e 292 ss. Cfr. sulle analogie ivi, pp. 181-186.

²³ Qui e in quanto segue, le indicazioni di pagina tra parentesi direttamente nel testo si riferiscono a G. BÜCHNER, *Opere*. Per necessità di aderenza all'originale tedesco, la traduzione dei passi citati non segue sempre alla lettera la traduzione di questa edizione.

finitamente grande. Payne non si accontenta di provare, come farà Kant, che la ragione non può riconoscere il fine ultimo della creazione e quindi tantomeno dedurre da esso la necessità dell'esistenza di un creatore divino,²⁴ bensì dimostra al contrario proprio a partire dall'esistenza stessa del mondo e della sua imperfezione la necessaria inesistenza di Dio. Riprendendo argomenti che furono soprattutto di Epicuro,²⁵ Payne mostra innanzitutto come un Dio eterno e autonomo non possa dare dei limiti alla propria perfezione, sottoponendosi alla dimensione temporale e decidendo in un certo momento di abbandonare la propria immobile absolutezza per creare il mondo (52 s.). Qualora si voglia conferire invece al mondo stesso la caratteristica dell'eternità, esso diventerebbe tutt'uno con Dio ovvero un suo attributo, in maniera simile a quanto succede nel sistema di Spinoza, dove però viene meno, con il concetto di perfezione, anche il concetto stesso di "divinità", come viene dimostrato da Payne in maniera ironica e paradossale (53).

Un'altra argomentazione riguarda invece il rapporto tra una causa perfetta e l'imperfezione della sua creazione: mentre Payne chiede se sia possibile risalire da un effetto imperfetto a una causa perfetta, Mercier gli obietta che una causa perfetta può produrre solo un effetto imperfetto, poiché l'effetto non ha in sé il proprio fondamento. In questo caso, però, bisogna chiedersi, secondo Payne, perché Dio abbia voluto creare qualcosa di imperfetto e non abbia invece preferito non creare nulla. La risposta, conosciuta, che fa risalire la creazione a un atto d'amore di Dio, e quindi a un attributo della sua perfezione, viene smascherata da Payne come puro antropomorfismo, che induce gli uomini ad attribuire a un Dio la loro propria necessità di agire, per sentirsi così figli di Dio (53 s.).

Esiste quindi, secondo Payne, un solo modo di dimostrare l'esistenza di Dio, vale a dire l'eliminazione dell'imperfezione che c'è nel mondo; ma a una simile eliminazione si oppone la sensazione del dolore:

Togliete di mezzo l'imperfezione, solo allora potete dimostrare Dio, Spinoza ci ha provato. Si può negare il male, ma non il dolore: solo l'in-

²⁴ Cfr. IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio*, traduzione di Alfredo Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1979, § 85, pp. 314 ss.

²⁵ Cfr. gli appunti di Büchner su Epicuro, in ID., *Philosophische Schriften*, vol. 9.1, pp. 469; 472. Cfr. anche ID., *Danton's Tod*, vol. 3.4, pp. 163 ss. e ID., *Philosophische Schriften*, vol. 9.2, pp. 181 ss.

telletto può dimostrare Dio, il sentimento vi si oppone con forza. Ricorda, Anassagora, perché soffro? Questo è il fondamento dell'ateismo. Il minimo fremito di dolore, foss'anche soltanto in un atomo, crea uno squarcio da cima a fondo nel creato. (54)

Spinoza aveva in effetti negato l'imperfezione del mondo, affermando che essa risultava tale solo dal punto di vista dell'uomo.²⁶ Ma proprio questa prospettiva umana è determinante per Büchner, che dopo aver rovesciato la fisicoteologia, intraprende ora una negazione della teodicea a partire dal sentimento ("Gefühl") e quindi dal punto di vista in assoluto più soggettivo e individuale.

Non vi è dubbio che Büchner ribalti in questo modo le posizioni espresse dall'amico Stoeber, che seguendo Jacobi – per il quale il razionalismo di stampo spinoziano conduceva necessariamente al determinismo e quindi al fatalismo e all'ateismo –,²⁷ negava la possibilità di una dimostrazione razionale di Dio, riservandola invece al solo sentimento.²⁸ Ma affermando che, al contrario, solo la ragione può negare l'imperfezione e dimostrare quindi l'esistenza di Dio, mentre proprio il sentimento si opporrebbe a una simile dimostrazione, Büchner smaschera soprattutto il tipo di razionalità strumentale e utilitarista che sta a fondamento della teodicea.

Se il termine "teodicea", introdotto da Leibniz con il suo *Essai de théodicee* (1710), significa infatti letteralmente "giustizia di Dio" e indica quindi ogni tentativo di giustificare il male presente nel mondo, assolvendo Dio dall'accusa di averlo voluto o di non averlo saputo evitare, la teodicea serviva in realtà soprattutto a garantire la razionalità stessa e di conseguenza anche la conoscibilità dell'universo. Ciò spiega la grandissima diffusione di questa idea durante un'epoca di ottimismo razionalistico quale fu l'Illuminismo. Le strategie utilizzate per 'giustificare' il male, e quindi in particolare il dolore, la morte, la malattia, le distruzioni ecc., vale a dire tutto ciò che contrasta con l'armonia e la razionalità dell'universo, furono svariate; in linea di massima esse ricorrevano tuttavia a una funzionalizza-

²⁶ Cfr. la traduzione di Büchner del passo dell'*Etica* di Spinoza, in *ivi*, vol. 9.1, p. 37.

²⁷ Cfr. HEINRICH SCHOLZ (a c. di), *Die Hauptschriften des Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1916, pp. 173 ss., 178, ma anche *ivi*, pp. 123-136; 263-279 e *passim*.

²⁸ Cfr. BÜCHNER, *Philosophische Schriften*, 9.2, pp. 184 ss.

zione del male o del dolore, che in una prospettiva inaccessibile alla limitata conoscenza umana risultavano utili e anzi addirittura necessari al funzionamento e alla perfezione del tutto. Per questo motivo si è affermato, a ragione, che il compito degli ottimisti consisteva nel Settecento, paradossalmente, non tanto nel negare il male, quanto piuttosto nel dimostrarne la necessità.²⁹ Una simile dimostrazione poteva però venir condotta solo e unicamente dalla ragione, poiché, come afferma appunto Payne nella *Morte di Danton*, solo la ragione può negare il male: essendo esso infatti un concetto puramente relativo, non è difficile cambiargli di segno, mutando semplicemente i parametri di riferimento e considerandolo ad esempio in una prospettiva diversa da quella umana.

Il dolore, al contrario, è qualcosa di assolutamente non razionalizzabile, in quanto si riferisce alla sensazione o al sentimento (“Gefühl”) immediato dell’individuo nell’attimo stesso in cui viene provato e si sottrae per questo a qualsiasi universalizzazione e funzionalizzazione. Contro ogni teodicea razionale, che finisce per giustificare qualsiasi tipo di male, sacrificando l’individuo sull’altare di un’idea astratta che lo trascende, Büchner sceglie quindi la prospettiva immanente del singolo individuo, elevando il dolore proprio anche di un atomo soltanto a fondamento incrollabile e incontestabile dell’ateismo.

Il tema della teodicea viene ripreso poco più tardi, nella settima scena del terzo atto, quando anche Danton è prigioniero nella *Conciergerie* e capisce che ormai per lui e i suoi non c’è più alcuna alternativa alla morte. Di fronte a questa prospettiva, Philippeau introduce il tema e la speranza della palingenesi, ma Danton risponde portando all’assurdo l’idea platonico-neoplatonica della “catena dell’essere”,³⁰ secondo cui la morte e la distruzione di un essere serviva solo ad elevarlo su un gradino più alto della scala:

DANTON. Prospettiva edificante. Da un letamaio all’altro! La divina teoria delle classi, vero? Dalla prima alla seconda, dalla seconda alla terza e così via? Sono stufo dei banchi di scuola, a forza di starvi seduto mi sono cresciuti i calli sul sedere, come a una scimmia. (69)

²⁹ ARTHUR O. LOVEJOY, *La grande catena dell’essere*, traduzione di Lia Formigari, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 223.

³⁰ Cfr. *ivi*.

Anche qui Büchner rovescia il significato di un'idea molto diffusa e amata nel Settecento, trasformandone il significato consolatorio in una maledizione. Proprio il fatto che nel mondo non esista la morte, che tutto sia in realtà trasformazione e movimento, rappresenta infatti per Danton la vera maledizione:

DANTON. [...]

Non c'è speranza nella morte, essa è solo una putredine più semplice, la vita una putredine più complicata e più organizzata, questa è la sola differenza.

Ma io mi sono appena abituato a questo modo di marcire e solo il diavolo sa come mi abituerei ad un'altro.

Ancora poco prima di essere trasportati verso la ghigliottina (IV,5), Danton e i suoi ripropongono e smascherano gli argomenti della teodicea. Anche questa volta è Philippeau che si sforza di vedere nel caos e nel dolore che domina il mondo l'espressione di un ordine divino:

PHILIPPEAU. Amici miei, non occorre stare tanto al di sopra della terra per non vedere più nulla di tutto questo confuso barcollare e tremolare e per avere gli occhi colmi di alcune grandi linee divine. Vi sono orecchie per le quali le grida confuse e lo strepito che ci assordano sono un torrente di armonie. (83)

Ma come già Payne aveva risposto alle teodicee razionaliste ribadendo la prospettiva del singolo e del suo dolore, anche Danton riconduce il discorso di Philippeau alla concretezza della corporeità umana e del dolore:

DANTON. Ma noi siamo i poveri musicisti e i nostri corpi sono gli strumenti. I brutti suoni che ne cavano strimpellando esistono dunque solo per morire come un sospiro voluttuoso in orecchie divine, dopo essere penetrati sempre più in alto ed essersi infine dissolti leggermente? (83)

Questa idea viene poi portata avanti da Hérault, da Danton e quindi da Camille, che paragonano gli uomini ai maiali fustigati sulle tavole regali per ammorbidirne la carne, ai bambini bruciati nelle braccia roventi del Moloch e solleticati con raggi di luce, affinché il loro riso faccia gioire gli dei, o infine alle carpe, che allietano gli dei con i loro cambiamenti di colore mentre agonizzano sulle loro tavole imbandite (83). Dopo aver elimina-

to Dio nel terzo atto, perché incapace di cancellare il dolore, che diventava così il “fondamento dell’ateismo”, Büchner sembra ritornare dunque agli dei greci di Epicuro:³¹ il loro rapporto con gli uomini non consentiva a questi ultimi alcuna consolazione, ma la distinzione netta tra vittima e carnefice era perlomeno così chiara da conferire all’uomo, sia che si ribellasse o che si assoggettasse a tale rapporto, un carattere eroico.³²

3. La negazione della filosofia della storia

Con il deciso rifiuto della teodicea nella *Morte di Danton*, Büchner prende atto di un progressivo e inarrestabile processo di svalutazione della stessa nel corso del Settecento, a partire almeno dal terremoto di Lisbona (1755) e fino alla dimostrazione di Kant del *Fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* (1791).³³ Egli rispecchia però nel dramma anche un altro passaggio decisivo per l’evoluzione del discorso filosofico in Germania tra Settecento e Ottocento, vale a dire il passaggio dalla teodicea alla filosofia della storia, che andò a occupare la funzione e il ruolo rimasti vacanti della teodicea, assumendosi il compito di fornire una spiegazione immanente dei mali e del dolore che sono nel mondo. Il modello di una simile spiegazione immanente era d’altra parte già contenuto nell’idea stessa della “catena dell’essere”, che aveva subito nel corso del secolo un importante processo di dinamizzazione, riuscendo in

³¹ In Germania era stato Albrecht von Haller a riprendere nella sua poesia *Über den Ursprung des Übels* (Dell’origine del male) la famosa questione posta nel frammento 374 di Epicuro sulla bontà e onnipotenza di Dio, che non era stato capace di evitare il male o non aveva voluto farlo, aggiungendo l’idea che la pena dei figli potesse divertire il padre. Cfr. ALBRECHT VON HALLER, *Über den Ursprung des Übels*, v. 179, in ID., *Die Alpen und andere Gedichte*, a c. di Adalbert Elschenbroich, Stuttgart, Reclam, 1984, p. 73. Questa idea di un dio sadico era poi stata ripresa da Karl Philipp Moritz, che dopo aver posto le domande di Epicuro si era chiesto se “guerra, oppressione e tutti i disarmonici accordi dei rapporti umani, da cui nasce *la vera miseria*, rappresentano un *concerto piacevole*” per gli dei. KARL PHILIPP MORITZ, *Werke*, vol. III, a c. di Horst Günther, Frankfurt/M., Insel-Verlag, 1981, p. 300.

³² Questo carattere eroico dell’impari rapporto tra gli dei e gli uomini nella mitologia greca viene sottolineato ad esempio ripetutamente da Moritz nella sua *Götterlehre* (Mitologia). Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 632; 808.

³³ I. KANT, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in ID., *Scritti sul criticismo*, a c. di Giuseppe De Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 129-148.

tal modo a comprendere anche l'evoluzione storica come parte del generale processo di perfezionamento naturale, di passaggio cioè a un gradino sempre più alto sulla scala dell'essere.³⁴

Büchner inverte nel suo dramma l'ordine storico, secondo cui la filosofia della storia prende il posto della teodicea, facendo precedere il dialogo sulla teodicea dal ragionamento sulla filosofia della storia, che trova espressione nel discorso tenuto da Saint-Just – il grande avversario di Danton assieme a Robespierre – alla Convenzione nazionale, nella settima e ultima scena del secondo atto. Per giustificare l'utilizzo della violenza e del terrore, egli afferma infatti che il dolore, le distruzioni e la morte di migliaia di uomini sono necessari e inevitabili nel contesto dell'evoluzione naturale e di quella storica:

SAINT-JUST. [...] La natura segue tranquilla e irresistibile le sue leggi, e l'uomo viene annientato là dove entra in conflitto con esse. Un cambiamento delle componenti dell'aria, un divampare del fuoco tellurico, un cedimento nell'equilibrio di una massa d'acqua o una pestilenza, un'eruzione vulcanica, un'inondazione, seppelliscono migliaia di uomini. Qual è il risultato? Un insignificante, nel complesso quasi impercettibile mutamento della natura fisica, che sarebbe passato senza quasi lasciare traccia se non vi fossero cadaveri sul suo cammino.

Ora io vi domando: la natura morale deve forse usare nelle sue rivoluzioni maggiori riguardi di quella fisica? A un'idea non dovrebbe essere consentito, al pari di una legge fisica, di distruggere ciò che le si oppone? E a un evento che modifica l'intera configurazione della natura morale, ovvero dell'umanità, non dovrebbe essere consentito di passare attraverso il sangue? Lo spirito universale si serve nell'ambito spirituale delle nostre braccia, così come in quello fisico utilizza i vulcani o le alluvioni. Che importa se gli uomini muoiono per i vulcani o per la rivoluzione? – (49 s.)

Saint-Just paragona significativamente il processo di evoluzione storica a quello dell'evoluzione naturale e non è certo un caso che la stessa Rivoluzione venga indicata ripetutamente nel dramma attraverso le metafore naturali di un fiume (50), del diluvio universale (51; 81), della lava (58; 67) di un fuoco o di un terremoto (49): così come la natura

³⁴ Cfr. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, pp. 262 ss.

appare indifferente al destino umano, allo stesso modo anche lo “spirito universale” si serve degli uomini come di semplici strumenti che sacrifica sull’altare di un’idea astratta.

Büchner disvela attraverso questo discorso di Saint-Just come sia la teodicea che la filosofia della storia ricorrono in fondo allo stesso schema logico di una razionalità strumentale e utilitaristica, secondo cui “il fine giustifica i mezzi”,³⁵ sanzionando in tal modo definitivamente l’alienazione dell’uomo, che viene ridotto a mezzo, a strumento e vittima di un ordine o di un’evoluzione che egli non ha voluto né cercato.

L’analogia e la continuità tra teodicea e filosofia della storia qui messa in rilievo da Büchner erano d’altra parte già chiare anche ai fautori della seconda. In uno scritto del 1784, intitolato *Idea di una storia universale in prospettiva cosmopolita*, anche Kant aveva applicato ad esempio alla storia la legge dell’evoluzione naturale, che non conosce pause o interruzioni ma solo un incessante divenire, giustificando in tal modo i vizi umani, ma anche le guerre, le distruzioni e i dolori che affliggono l’umanità in quanto motori necessari dell’evoluzione storica.³⁶ Una simile considerazione teleologica della storia, che richiede al singolo la rinuncia alla felicità individuale e l’accettazione di mille pene e dolori a favore dell’evoluzione della specie, si trasforma così in una teodicea immanente, rivelando “l’ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell’universo”.³⁷

Nella *Critica del Giudizio*, immediatamente prima di negare qualsiasi valore conoscitivo alla fisicoteologia, Kant esprime in maniera ancora più decisa e radicale questa teodicea della storia, affermando che l’uomo non è il fine ultimo della natura, ma soltanto “un anello nella catena dei fini naturali”.³⁸ Da ciò consegue che la felicità dell’uomo non costituisce affatto il fine della natura, la quale non gli risparmia al contrario nessun dolo-

³⁵ Cfr. ODO MARQUARD, *Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo*, in O. MARQUARD - ALBERTO MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 95-119, qui p. 105. Cfr. più diffusamente sulla teoria di Marquard qui sotto, pp. 259 ss.

³⁶ Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a c. di Norberto Bobbio - Luigi Firpo - Vittorio Mathieu, Torino 1995, pp. 105-139, qui in particolare pp. 127 ss.

³⁷ Ivi, p. 128.

³⁸ KANT, *Critica del giudizio*, § 83, p. 307.

re o privazione – “la peste, la fame, l’inondazione, il freddo, l’ostilità degli altri animali grandi e piccoli” o “la rovina della guerra” –,³⁹ servendosi anzi di questi e di altri patimenti per sviluppare “le disposizioni naturali della specie umana” e raggiungere così il suo scopo ultimo, ovvero la realizzazione della “coltura” o della “società civile”,⁴⁰ che non costituisce però il fine dell’uomo e tantomeno quello dell’individuo, al quale restano invece solo le pene e la sofferenza necessarie per il suo conseguimento.

Non diversamente, anche per Hegel la filosofia della storia diventerà la vera e unica teodicea, la sola giustificazione possibile di Dio.⁴¹ Egli non nega o non sottovaluta nella sua concezione della storia il dolore, la morte violenta o il declino,⁴² ma considera questi fenomeni come strumenti di un principio generale e “astratto”, superiore alla distruzione, vale a dire lo spirito del mondo o il “Weltgeist”⁴³ – lo stesso “spirito universale” evocato da Saint-Just nel dramma di Büchner –, che ha anzi bisogno per la propria realizzazione di un simile annientamento del particolare e che attraverso l’“astuzia della ragione”⁴⁴ agisce talvolta in contrasto con la volontà del singolo per realizzare i propri scopi: “Può accadere” – scrive Hegel – “che così resti sacrificato il diritto dell’individuo: ma ciò non riguarda la storia del mondo, a cui gli individui servono solo come mezzo per il suo progresso”.⁴⁵

È proprio una simile visione dell’ineluttabilità del dolore e delle distruzioni inerenti alla storia che Büchner definisce in una lettera all’amata del 10 marzo 1834 “l’orribile fatalismo della storia”, di fronte al quale egli si sente “annientato”, poiché sottopone l’uomo a una necessità che gli toglie qualsiasi possibilità d’intervento e di azione:

Ho studiato la storia della Rivoluzione. Mi sono sentito come annientato sotto l’orribile fatalismo della storia. Io vedo nella natura umana una spaventosa uniformità, nelle condizioni umane una forza inelutta-

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 308 ss.

⁴¹ Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I: *La razionalità della storia*, traduzione di Guido Calogero e Corrado Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1941, p. 30.

⁴² Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 67 ss.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 44.

⁴⁴ *Ivi*, p. 97.

⁴⁵ *Ivi*, p. 63.

bile, concessa a tutti e a nessuno. Il singolo non è che schiuma sull'onda, la grandezza è un puro caso, la sovranità del genio una commedia di burattini, una ridicola lotta contro una legge ferrea: riconoscerla è il massimo, dominarla impossibile. [...] Ho abituato i miei occhi al sangue. Ma io non sono la lama di una ghigliottina. È *necessario*, è una delle parole della dannazione con cui è stato battezzato l'uomo. Il detto: è necessario che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo, è raccapricciante. Cos'è che in noi mente, uccide, ruba? (358 s.)

Non è certo un caso che esattamente le stesse parole prese dal Vangelo di Matteo sulla necessità degli scandali, così come quelle sulla maledizione che significa il detto "*è necessario*", siano riprese quasi alla lettera da Danton nella quinta scena del secondo atto del dramma (45), perché esse rappresentano evidentemente una delle esperienze più traumatiche di Büchner e uno dei centri focali dell'intero dramma. Può forse sorprendere, invece, che non solo Danton, ma lo stesso Robespierre senta almeno per un momento di non essere il vero autore delle proprie azioni (29): solo che mentre Robespierre cerca in questa condizione di impotenza del soggetto un'assoluzione dai propri crimini, Danton la sente invece come una maledizione:

siamo marionette, tirate per il filo da potenze sconosciute; noi stessi, non siamo nulla. Spade con cui combattono gli spettri, solo non si vedono le mani, come nelle fiabe. (45)

Già nella prima scena del secondo atto egli aveva definito la tendenza insita nell'uomo ad agire, a combattere e a conoscere come un errore della creazione (33 s.). Di fronte al riconoscimento della tragica necessità della storia e dell'impotenza dell'uomo, Danton si rifugia nello scetticismo politico e morale, nella sfera della sensualità e del piacere fisico: la sua sconfitta politica è in questo senso segnata fin dalle prime pagine del dramma e non è altro che l'espressione del suo *cupio dissolvi*, del suo desiderio continuamente ripetuto di trovare finalmente la tranquillità o la pace nella dissoluzione, nella morte o nel nulla (6; 33; 69; 70).

La reazione di Büchner stesso di fronte al riconoscimento tragico del fatalismo della storia è diversa dall'escapismo regressivo di Danton e assomiglia piuttosto a una risposta estetica per così dire 'eroica', in senso nietzscheano: di fronte alla "ridicola lotta" dell'uomo contro la "legge ferrea" della necessità (358), egli non volge infatti lo sguardo, ma si sfor-

za piuttosto di “riconoscerla” e soprattutto di farla conoscere, rappresentandola e mettendola in scena.⁴⁶

Fin dai suoi scritti giovanili, ma poi soprattutto nei suoi lavori scientifici e in particolare nella sua prolusione sui nervi cranici, Büchner si è sempre espresso contro una considerazione teleologica della natura e della storia, smascherandone il carattere antiumanistico e rivendicando con decisione i diritti e l'autonomia dell'individuo. Per lo stesso motivo egli ha avversato sempre l'Idealismo e in particolare l'arte idealista, che ne rappresenta l'espressione più immediata. Nella novella *Lenz*, il personaggio principale definisce ad esempio l'Idealismo “il più infame disprezzo della natura umana” (109), perché capace di rappresentare solo idee astratte, marionette, e non l'infinita bellezza della vita reale, nella sua molteplicità e nel suo incessante divenire. E anche nel dramma *La morte di Danton* l'arte idealistica viene impersonata non a caso dal pittore David, “il quale a settembre disegnava a sangue freddo gli assassinati mentre venivano buttati dalla prigione sulla strada” (40). Così come la concezione idealistica della storia tratta gli uomini quali semplici strumenti per la realizzazione di un'idea, allo stesso modo anche l'arte idealista è in grado di rappresentare solo marionette da cui si vede pendere il filo che le tira (39).

A quest'arte astratta e inumana Büchner oppone quindi un'arte della compassione (“Mitleid”),⁴⁷ dell'immedesimazione cioè panteistica con il divenire naturale ma anche della condivisione del dolore con i più poveri e diseredati tra gli uomini – ed è sufficiente pensare qui alla figura tragica di Woyzeck. Può forse sembrare a prima vista paradossale o forse è solo ironia, ma per giustificare questa sua poetica Büchner ricorre in *Lenz* e in una lettera alla famiglia addirittura alla teodicea: poiché “Dio ha fatto il mondo come deve essere”, e il poeta non può “certo scarabocchiare qualcosa di meglio; la nostra unica aspirazione deve essere quella di imitare un poco la sua creazione” (108 s.; cfr. 381). Ma per far

⁴⁶ Cfr. più ampiamente su questa “teoria estetica” di Büchner: ALESSANDRO COSTAZZA, *Der “gräßliche Fatalismus der Geschichte” und die Funktion des Theodizee-Diskurses in Büchners “Dantons Tod”*, in *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiagnose*, a c. di Daniel Fulda - Thorsten Valk, Berlin – New York, De Gruyter, 2010 (in corso di pubblicazione).

⁴⁷ Anche su questo, e in particolare sul fondamento panteistico di questa concezione estetica, cfr. *ibid.*

questo è necessario “calarsi nella vita dell’essere più umile e [...] riprodurla, nei suoi sussulti, negli accenni, in tutta la sottile, quasi impercettibile mimica” (109):

Bisogna amare l’umanità per penetrare nella natura propria di ciascuno, nessuno deve apparirci troppo umile, nessuno troppo brutto, soltanto così possiamo comprenderli. (110)

4. *Conclusioni con Odo Marquard*

Il ‘contenuto filosofico’ del dramma, vale a dire la diagnosi dell’evoluzione dei rapporti di continuità e avvicendamento tra teodicea e filosofia della storia a cavallo tra Settecento e Ottocento, può essere letto – o riletto – in conclusione sullo sfondo di alcune teorie e interpretazioni di un filosofo tedesco contemporaneo che si è occupato a lungo di queste problematiche. Per Odo Marquard, infatti, la teodicea, che voleva assolvere Dio dall’accusa di essere il fautore di tutti i mali del mondo, finisce in realtà per metterlo sul banco degli imputati, elevando l’uomo al ruolo di accusatore.⁴⁸ Di fronte ai mali reali del mondo e in seguito, ad esempio, al terremoto di Lisbona del 1755, che scatenò com’è noto accese discussioni e anche parodie letterarie – si pensi al *Candide* di Voltaire – sul “migliore dei mondi possibili”, l’unica via per salvare Dio sarebbe diventata tuttavia, secondo Marquard, quella della sua eliminazione.⁴⁹

Considerato in quest’ottica, acquista però un nuovo significato anche il discorso di Payne nel dramma di Büchner, poiché quella che poteva sembrare un’accusa contro Dio per i mali del mondo può essere letta invece come la più estrema delle difese, ovvero – con le parole di Marquard – come un “proscioglimento di Dio per il più netto dei motivi di innocenza, quello della non-esistenza”.⁵⁰

Proprio da una simile assoluzione di Dio per non-esistenza nasce, sempre secondo Marquard, la filosofia della storia, che egli definisce “il compimento della teodicea, originato da una crisi della teodicea stessa a causa

⁴⁸ MARQUARD, *Imputato ed esonerato*, p. 105.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 106.

⁵⁰ *Ibid.*

della propria radicalizzazione”.⁵¹ La neo-nata filosofia della storia conduce tuttavia a una “ipertribunalizzazione” della vita umana, in quanto considera l’uomo come autore della storia, ponendolo quindi sulla panca degli imputati.⁵² Ed è significativo il fatto che Marquard scelga come esempio paradigmatico di una simile “ipertribunalizzazione” proprio quello che egli chiama il “desiderio di tribunale della Rivoluzione francese”.⁵³ non va dimenticato, infatti, che anche la filosofia della storia di Saint-Just serviva nel dramma di Büchner a giustificare l’uso della ghigliottina e del terrore.

Di fronte a questa iper-tribunalizzazione della storia, il singolo individuo metterebbe in atto, secondo Marquard, diverse strategie di “evasione nell’inimputabilità” (“*Ausbruch in die Unbelangbarkeit*”),⁵⁴ che ricordano almeno in parte quelle presenti nel dramma di Büchner, vale a dire l’affermazione da parte di Danton della propria ineffabile individualità, il suo ritirarsi nella sfera privata, l’esaltazione della dimensione sensuale e sessuale dell’esistenza, la sua volontà di tranquillità, il suo *cupio dissolvi* e, non da ultimo, anche la fuga nella pazzia di Lucile nell’ultima scena del dramma.

La filosofia della storia non conduce tuttavia secondo Marquard solamente a un’ipertribunalizzazione, ma fornisce all’uomo anche delle vie di fuga, degli strumenti di discolpa o addirittura di assoluzione. Essa riprende infatti dalla teodicea il principio teleologico secondo cui “il fine giustifica i mezzi” e finisce quindi per trasformare anche l’uomo da soggetto, e quindi responsabile della storia, in puro strumento nelle mani dello spirito universale: “Così come la teodicea è diventata coerente attraverso la negazione di Dio” – afferma dunque Marquard –, “la filosofia della storia diventa coerente attraverso la negazione dell’uomo”.⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 107 ss.

⁵³ Così la traduzione letterale. Chiara Melloni traduce invece a senso come “smania inquisitoria”. *Ivi*, p. 109.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 109 ss.

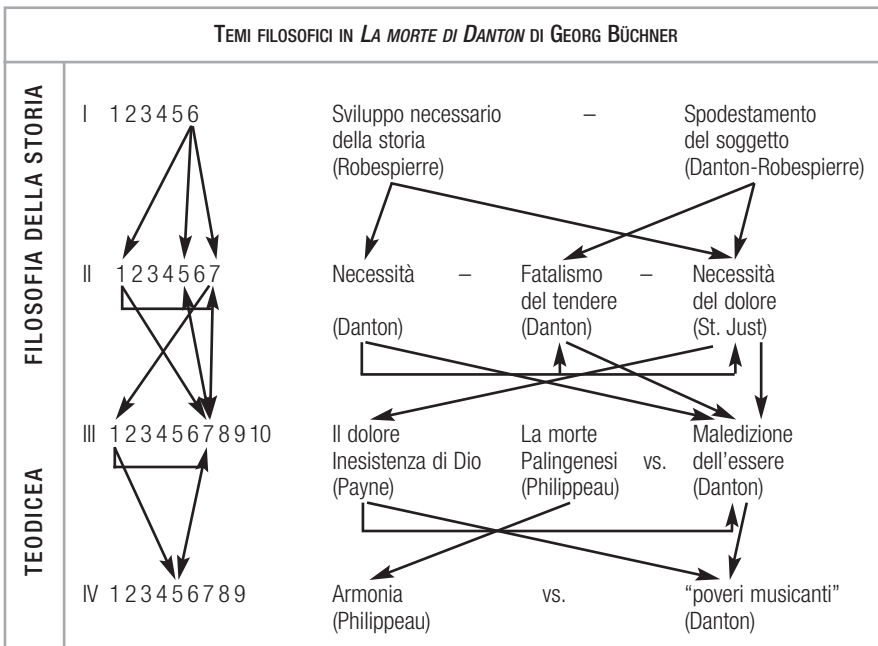
⁵⁵ *Ivi*, p. 117. Chiara Melloni traduce “wurde konsequent durch” con “trasse le conseguenze da”, che esprime però un’idea completamente differente e anzi opposta: Marquard intende dire, infatti, che come la teodicea culmina necessariamente nella negazione di Dio, così la filosofia della storia porta di necessità alla negazione dell’uomo.

Esattamente questa “negazione dell’uomo” ha voluto denunciare Büchner nella *Morte di Danton* quale conseguenza tanto della teodicea che della filosofia della storia, opponendo ad essa la sua arte, intesa come denuncia e “compassione” ovvero comprensione dell’uomo nella sua irripetibile e tragica individualità.

Alessandro Costazza

Dipartimento di Studi linguistici, letterari e filologici
Università degli Studi di Milano

APPENDICE



ABSTRACT*Theodicy and Philosophy of History in Georg Büchner's Danton's Death*

The main theme of *Danton's Death*, the first play written by Georg Büchner, is the question of political action and more specifically of the use of violence for political purposes. Behind this issue lies, however, a dense network of references to a purely 'metaphysical' problem, regarding the very constitution of the world, man's position within it and the role of the individual in the context of the historical and natural evolution. In his drama Büchner denounces the anti-humanistic and nihilistic nature inherent in every theodicy, that is to say, in any justification of the suffering and evil in the world. At the same time, he unmasks philosophy of history as a continuation and radicalization of the same thought. In doing so, he critically reviews the evolution of philosophical reflection from the 18th through to the 19th century in its transition from theodicy to philosophy of history. He explores the individual's inalienable right to happiness and a realistic conception of art based on com-*passion* as opposed to the dehumanizing functionalisation of man inherent to both schools of thought.
