

## Il «deutsches Problem»: un'interpretazione storico-filosofico-politica dall'esterno

*Pierangelo Schiera*

La via più semplice per affrontare il «Deutsches Problem» sarebbe forse di trattarne dal punto di vista dell'Italia, comparando le vie (così sostanzialmente diverse eppure apparentemente così simili) dei due paesi alla modernizzazione politica e nel frattempo chiedendosi quando come e perché la Germania abbia potuto costituire un «problema» per l'Italia. Si sa però quanto difficile sia mantenere l'unità di tale problema (se di problema poi si tratta) lungo i tre o quattro secoli della storia moderna, anche per quanto riguarda la sola prospettiva tedesca. Il discorso si complicherebbe ulteriormente facendo riferimento all'Italia, che nella storia moderna ha avuto un'esistenza ancora più evanescente della stessa Germania e non si saprebbe dunque quale delle due «Fragen» sia più problematica. Eppure a nessuno verrebbe in mente di affrontare oggi, dal punto di vista storiografico, un tema come quello di «problema Italia». Ma neanche i francesi parlano abitualmente di un «problème français» o gli inglesi di un «english problem». Sembra dunque di dover ammettere, a prima vista, che il «deutsches Problem» è un problema innanzitutto per i tedeschi. E, di conseguenza, verrebbe da dire che, per gli altri, il vero problema sia perché per i tedeschi esista un «deutsches Problem».

La questione è meno spiritosa di quanto sembri a prima vista. È mia impressione infatti che il farsi un problema di sé rappresenti una delle specificità più caratteristiche del mondo tedesco nel suo porsi in rapporto con gli altri. Esiste la possibilità di seguire questa vicenda nel suo sviluppo?

Theodor Schieder ha sintetizzato in poche pagine, per un grande dizionario popolare<sup>1</sup>, la voce «Deutsche Frage». Faccio riferi-

<sup>1</sup> T. SCHIEDER, *Die deutsche Frage*, in *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, 6, Mannheim-Wien-Zürich 1972, pp. 521-527.

mento a questo scritto, perché voglio sottolineare la componente anche divulgativa che il tema di cui stiamo discutendo presenta. Egli imposta il problema in termini non molto dissimili da quelli che ho appena delineato. Egli scrive che «...una 'deutsche Frage' esiste tanto in senso soggettivo che in senso oggettivo, e cioè come questione che i Tedeschi pongono a sé stessi e alla comprensione della loro storia, e come questione che gli altri pongono ai Tedeschi stessi». E conclude che «le due cose non sono sempre fra loro identiche e la discrepanza fra i due significati è diventata fonte di interminabili fraintendimenti e dissidi».

Io credo che proprio in questa discrepanza possa trovare la sua radice il «deutsches Problem». Esso reca infatti in sé un'accentuazione particolarmente forte degli aspetti soggettivi relativi al rapporto che i tedeschi instaurano con le altre esperienze storiche con cui vogliono commisurarsi. Se mi è lecita un'osservazione che meriterebbe ben altra competenza linguistica, vorrei suggerire una distinzione fra le due formule di «deutsche Frage» e di «deutsches Problem» proprio basata sul fatto che la prima denota una situazione oggettiva, mentre la seconda implica un coinvolgimento di riflessione e di ricerca delle cause da parte dei soggetti interessati. In questo senso, parlare di «deutsches Problem» piuttosto che, più semplicemente, di «Deutsche Frage» esprime il bisogno dei soggetti interessati – i tedeschi appunto – di riconoscere e giustificare una propria esistenza differenziata nel sistema complessivo di cui fanno parte, con pretese non necessariamente egemoniche ma certamente di valorizzazione della propria distinzione. Ciò fa sì che talora, nell'esame e nella compiuta trattazione della loro propria interna «deutsche Frage», essi finiscano per costituire un problema per gli altri, inducendo questi ultimi a misurarsi con pretese e aspettative, quasi sempre ammantate di spessore storico, di cui farebbero forse volentieri a meno e che comunque spesso portano complicazione piuttosto che semplificazione dei problemi.

La complicazione è peraltro elemento indispensabile della ricerca scientifica, di quella storica in particolare. Anche per Schieder la dimensione storica è decisiva: «Per entrambe le interpretazioni, la deutsche Frage resta però, in senso ampio, la questione intorno al ruolo che i tedeschi e la Germania hanno giocato e continuano ancor oggi a giocare nella storia, intorno al loro contributo alle grandi prestazioni culturali ma anche intorno alle forme di vita specifiche che essi hanno sviluppato, a partire dall'ambito cultural-spirituale fino a quello politico-sociale, infine intorno a ciò che di sano e di non sano essi hanno prodotto: tutte cose su cui solo raramente si è potuto e si può raggiungere un accordo».

Sono parole molto lucide e molto impegnative, anche se subito dopo lo stesso Schieder preferisce ridurre il tiro, ridimensionando l'intera «Frage» a quella «... relativa alle specificità che fanno la storia tedesca diversa da quella delle altre nazioni europee e alle conseguenze che vanno tratte da queste specificità».

Ho già detto sopra che questa esigenza insopprimibile di confronto e di competizione è la parte più ingombrante del «Problem» che i tedeschi rappresentano per loro stessi e per i loro partners. Di questo mi piacerebbe parlare, cercando di indagare le ragioni di una tale problematicità. Credo che essa vada ricondotta ad una categoria che è particolarmente presente nell'esperienza storica tedesca in età moderna: quella di «Kultur». Anche questa è una questione prettamente tedesca che viene a galla, con consapevolezza di trattazione filosofica, antropologica e storica, nel corso del XIX secolo, nello stesso secolo cioè in cui, anche secondo Schieder, «...si palesano i risultati di uno sviluppo plurisecolare attraverso i diversi transiti delle nazioni europee nell'epoca della statualità 'nazionale', della rivoluzione industriale ed economica e dei conflitti sociali». E, ancora più esplicitamente, «...solo a questo punto appare una 'deutsche Frage' in senso stretto: come questione della forma politica della Germania in un sistema di stati nazionali definiti in senso borghese, volti ad un crescente sviluppo economico e politicamente in espansione».

Questa conclusione di Schieder va però troppo stretta. Ritengo assai più produttivo impostare il tema in termini più ampi, sia verso l'indietro («das alte Reich») che verso l'oggi (superamento del «System von Nationalstaaten»)<sup>2</sup>. Per questo motivo è giusto parlare di un «deutsches Problem» piuttosto che semplicemente di una «deutsche Frage». Ciò vuol dire però, a mio avviso, che il tema va affrontato non solo a partire dagli aspetti strettamente politici o politico-istituzionali della questione, ma ricercando anche le componenti di carattere spirituale che essa contiene.

È giusto ritenere che per intraprendere con successo tale ricerca, occorra riferirsi – come suggerisce anche Schieder – sia alle «grandi prestazioni in ambito culturale» che alle «specifiche forme di vita» che i tedeschi si sono posti come loro problema. C'è però un momento preciso della storia spirituale tedesca in cui queste problematiche sono venute al pettine ed è quello del grande «Methodenstreit» scoppiato alla fine del secolo scorso, essenzialmente intorno al nome di Lamprecht. In questo mo-

<sup>2</sup> Questi erano i termini problematici del Convegno sul «Deutsches Problem», a cui il testo qui pubblicato si riferisce. Esso si è svolto a Monaco, presso l'Institut für Zeitgeschichte, dal 20 al 22 settembre 1994.

mento si può, a mio avviso, scorgere uno dei punti forti anche per la nascita del «deutsches Problem» come problema storiografico. È infatti questo il momento in cui l'unificazione è compiuta e, per così dire, la Reichsverfassung è realizzata. Nonostante la celebre invettiva di Max Weber del 1891 a proposito dell'unificazione tedesca, sussiste ora il problema reale di trovare un senso ad uno Stato non più in «divenire» ma ormai «divenuto». Sorge cioè il bisogno di una riflessione capace di portare all'identificazione di «caratteri» propri dell'esperienza tedesca, allo scopo di riunirli in un impianto unitario e per così dire semantico, che è appunto quello della *Kultur*.

Le conclusioni portate da Gerhard Oestreich intorno a *Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland*<sup>3</sup> fornisce molti elementi utili a sostenere questa tesi. Soprattutto essa mostra come la concentrazione del dibattito intorno a Lamprecht fosse fuorviante, dal momento che, nel corso degli anni 80 e 90 del XIX secolo, il bisogno di superare i limiti ormai esausti della «Fachgeschichte» di carattere statale-politico fosse molto diffuso e cercasse sbocchi in varie direzioni: quella della «Sozialgeschichte», della «Kulturgeschichte» e della «Verfassungsgeschichte». Il dato comune delle varie tendenze stava nel tentativo di sostituire ad una concezione individualistica della storia, basata sull'esame delle personalità, una concezione collettivistica, basata invece sulla possibilità di ricostruire i «Zustände» significativi. In tal modo si affermava anche un orientamento a seguire e a ricostruire lo «sviluppo» piuttosto che la «descrizione» dei processi storici, in una chiave che non poteva che essere comparata e che, inoltre, cercava di applicare alla storia i risultati delle nuove scienze sociali allora in fase di grande espansione: dalla scienza economica, alla sociologia, alla psicologia sociale. «Entwicklung, Typus, Massenerscheinungen, die Gegensatzpaare Zustand und Ereignis, generisches und Persönlichkeitsprinzip...»: questi erano i nuovi elementi da introdurre nell'indagine storica.

Il dato più caratteristico della grande svolta può essere visto nella forte pressione esercitata sui nuovi storici dall'interesse per il presente, che esigeva attenzione non più solo alla personalità individuale, ma ai grandi eventi sociali, al «Volk» in primo luogo. E con Lamprecht ciò viene teoricamente formulato nell'idea «... che la

<sup>3</sup> Il saggio, pubblicato in «Historische Zeitschrift», CCVIII, 1969, pp. 320-363, si trova nella traduzione italiana *Le origini della storia sociale in Germania*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», II, 1976, pp. 295-336.

cultura di un tempo storico possiede un carattere unitario che penetra tutte le manifestazioni di quest'epoca».

È con riferimento a questa idea di «Kulturzeitalter» che si può porre il problema della specificità dei diversi casi storici e, in particolare, quello di un «deutsches Problem». La cornice di riferimento non è più, come ho detto, la descrizione ma lo sviluppo: «Il principio della descrizione storica evoluzionistica dovrebbe agire in modo rivoluzionario sul metodo precedente forzando all'analisi della costituzione e delle sue condizioni di base... In tal modo prese il sopravvento il metodo morfologico delle scienze economiche e sociali». Il concetto di «Zustand» si afferma come quello centrale: «Non più lo stato starebbe al centro dell'interesse storico e con esso la prestazione di personalità geniali, bensì i cosiddetti «Zustände» dovrebbero essere visti come cause dei movimenti storici». Così, accanto al forte interesse per il presente, diventa indispensabile una prospettiva pluriscolare: e quindi anche un'impostazione comparatistica della ricerca storica, che a sua volta non poteva non basarsi sulla costruzione di concetti, una delle domande più pressanti del tempo.

A me pare che tutti questi elementi siano indispensabili per comprendere appieno l'esistenza, dal punto di vista storiografico, di un «deutsches Problem». Per usare ancora le parole di Oestreich: «Lamprecht vedeva in ogni costruzione sociale una volontà d'insieme, un sentimento comune e un complesso unitario di presupposti e concetti: ciò che egli più tardi avrebbe chiamato «unità socio-psichica». Solo grazie all'identità dei loro tratti comuni i membri delle formazioni sociali possono essere riconosciuti nella loro regolarità e possono essere in tal modo ricondotti ad un «tipo».

Non si tratta ora qui di tracciare i caratteri di questo «Typus». Nella brevità che qui mi è consentita, vorrei però proporre una precisa idea di fondo come sua caratteristica principale. Mi riferisco alla categoria della «Lebensführung», come elemento-chiave per comprendere il peso dato dai tedeschi alla cultura. Da Weber a Oestreich questo concetto mi sembra spiegare nel modo migliore la sorta di legame che s'instaura, nell'esperienza tedesca, fra soggettività e libertà dell'esistenza individuale e oggettività e unità dell'esistenza di una società organizzata. Nella particolare accezione della «Sozialdisziplinierung» di Oestreich, quel concetto si lega inoltre agli esiti politici e sociali del rapporto, dal momento che esso trova realizzazione essenzialmente in un'organizzazione di tipo pluralistico della vita in comune. Inoltre, l'idea di «condotta di vita» contiene il fondamentale principio dell'orientamento dei comportamenti individuali e collettivi a un sistema di valori as-

sunto come valido e comune da parte dei membri della comunità. La storia tedesca moderna, più di qualsiasi altra storia di qualsiasi altra comunità nazionale, è profondamente radicata in questo problema. Ed è questa la ragione per la quale il «deutsches Problem» è un problema storiografico più rilevante di qualsiasi altro «problema» riferito a qualsiasi altra nazione.

Pur consapevole dell'inutilità di panoramiche storiografiche troppo ampie, il punto cruciale mi sembra risiedere nel venir meno dell'idea universale che aveva retto la «civilitas» medievale. L'autonomia che a questo punto acquista la sfera della politica assume coloriture differenziate nelle diverse situazioni «nazionali». In Germania, invece dell'uomo di Leonardo che prende le misure del mondo, c'è l'uomo di Dürer che prende le misure di sé stesso. La Riforma è davvero più una «riforma» che una rivoluzione, in particolare in Germania. Ciò non significa che il protestantesimo non sia stato fattore importantissimo di modernità. Ma, come ha insegnato Troeltsch, esso lo è stato, per molteplici vie, più indirette che dirette. Lo è stato soprattutto attraverso la mediazione di un filtro efficacissimo fra le motivazioni ideali e i risultati pratici dell'azione umana quale la dottrina della «Lebensführung», ovverossia della «Bildung», o anche della «Zucht-Disziplin». Quel filtro non solo ha assicurato la connessione fra fini e mezzi dell'azione umana, ma ha anche regolato il rapporto fra azione individuale e azione collettiva, e ha condizionato fortemente la stessa dimensione istituzionale in cui tutto ciò si svolge. La recezione tedesca delle due dottrine italiane della ragion di stato e del comportamento è un esempio vistoso della piega particolare che i nuovi problemi dell'azione umana in politica prende in Germania.

Così si spiega anche meglio, mi pare, il significato particolare che assume qui la «Kleinstaaterei». Il pluralismo statale, incrociato con il pluralismo religioso, è un elemento utile a spiegare il sentimento di concorrenza e di impegno nella giustificazione della propria esistenza che fa da base alla costruzione della «Kultur», come fattore spirituale della costituzione. Basti pensare all'importanza dei piccolissimi stati principeschi tedeschi fra '500 e '600, veri e propri laboratori per sperimentazioni istituzionali ma anche e soprattutto crogioli di coscienze collettive, basati sulla costruzione di ricche biblioteche, di insuperabili collezioni artistiche, di accademie e università, quando non di fantastiche utopie.

Ciò va di pari passo con il processo di confessionalizzazione. E non è un caso che quel processo abbia avuto in Germania la sua origine e anche una sua gestione del tutto originale. Solo da questo momento si pone il problema di una competizione fra

posizioni diverse, con la conseguenza di una ricerca di qualità e specificità intrinseche alle diverse posizioni e di tentativi di fare trionfare una posizione sulle altre o quanto meno di avvalorare l'esistenza delle diverse posizioni in una prospettiva di processo, di crescita, di dinamica, di affermazione e così via.

Fa da cornice a ciò la struttura dell'Impero che non perde il suo significato neppure dopo la pace di Westfalia, ma è necessariamente portato a legittimare la propria presenza principalmente sul piano culturale, o meglio della coesistenza di culture e stili di vita diversi entro un sistema riposante su denominatori comuni a matrice più culturale che istituzionale. Schieder parla di una «...lotta competitiva dell'alta aristocrazia dell'Impero per la costruzione dei poteri principeschi territoriali»: ma non basta. Il processo di confessionalizzazione che attraverso tutta questa esperienza fa da collegamento con gli strati più diffusi della popolazione, favorendo l'allargamento della competizione principesca in rivalità popolare.

Esiste già un «deutsches Problem» in questa fase della storia tedesca? La guerra dei trent'anni ne è certamente un esempio probante e nel XVIII secolo il processo di «Statswerdung» che attraversa i più grandi dei piccoli stati tedeschi e in particolare il Brandeburgo-Prussia sembrerebbe confermarlo. La stessa costituzione imperiale rappresenta, anche per i tedeschi, un «deutsches Problem»: si pensi a Pufendorf e alla sua famosa metafora del «monstro simile...». Sarà pur vero che, dalla pace di Westfalia in poi, «esiste fra l'intera Europa e il pluralismo politico in Germania una comunità d'interessi che si può seguire, dal punto di vista politico ed ideologico, fin dentro al XIX secolo», ma proprio questa è una delle radici del «deutsches Problem» in età moderna. I tedeschi infatti continuano ad essere gestori in prima persona del loro pluralismo: è una situazione del tutto diversa da quella che si era formata, ad esempio, in Italia alla fine del XV secolo, quando le invasioni straniere tolsero alle repubbliche italiane ogni capacità e voglia di fare da sé, di gestire da sole la propria libertà, e quindi anche, di conseguenza, di impegnarsi nella legittimazione della loro esistenza.

La specificità di un «deutsches Problem» anche in Ancien Régime mi pare ricevere la conferma più vistosa proprio nella mancanza, nella storia moderna tedesca, di eventi rivoluzionari come quelli che percorsero Inghilterra e Francia, determinandone anche il successivo cammino istituzionale e costituzionale. Il «deutsches Problem» consistette allora nel riformismo, nel «Polizeiwesen», in quella particolare versione dell'illuminismo tedesco che congiunge Pufendorf a Kant, pietismo e idealismo,

passando per Wolff. Da questo punto di vista, sarei portato ad escludere un'importanza primaria della Rivoluzione francese nell'insorgere del «deutsches Problem» e anche della stessa «deutsche Frage» nel XIX secolo. Più importante mi sembra essere il persistere, anche nelle diverse occasioni di unificazione che la Germania di volta in volta incontrò, di una supremazia dell'elemento autonomistico e federativo su quello accentratore e unitario, con anche l'intenzione e la capacità di mantenere il più possibile in vita (sia pure con i necessari aggiustamenti) quello stesso pluralismo sociale, di ceto, che aveva storicamente sempre accompagnato il regionalismo politico.

È inutile richiamare nuovamente Oestreich, se non per sottolineare lo stretto nesso esistente fra l'affermarsi della «Lebensführung» a livello individuale e, attraverso la «Sozialdisziplinierung» e il modello di «Ständestaat» teorizzato da Otto Hintze, il sistema istituzionale di tipo pluralistico che continua a svilupparsi in terra tedesca.

Il «deutsches Problem» potrebbe allora essere ricondotto anche al modo peculiare con cui i tedeschi hanno, anche in età contemporanea, dato soluzione costituzionale alla «deutsche Frage», puntando più sull'elemento del pluralismo che su quello dell'accentramento, ma anche ottenendo risultati straordinari in termini di efficienza, da una parte, e di identità, dall'altra. Non è forse un caso che questi ultimi due siano anche i temi più scottanti dell'attuale dibattito – ma anche della corrispondente prassi amministrativa – in corso nella presente fase di post-riunificazione.

So bene anch'io che tutto ciò è strettamente collegato con l'alternativa «Kleindeutschland-Großdeutschland» e forse anche con l'irrisolta questione dei confini naturali della nazione tedesca, che sempre (nel 1806, nel 1866, nel 1918 e ancora nel 1945) aveva suscitato preoccupazioni e reazioni da parte del sistema politico internazionale, ma mi pare riduttivo isolare a quest'aspetto la portata del «deutsches Problem»: inteso come ciò che fa – secondo i tedeschi – i tedeschi diversi, dal punto di vista storico-costituzionale, dagli altri, da noialtri.

Schieder parla, in un contesto ormai molto diverso dal mio, di «sacrificio fatto all'unità a costo della libertà». Per quanto paradossalmente possa sembrare, mi pare che questo slogan vada completamente rovesciato e che proprio ciò aiuti a capire meglio il problema storiografico del «deutsches Problem». Perché la «Freiheit» si presenta come qualcosa di anche qualitativamente diverso dalla «Einheit». Essa suggerisce ragioni di identificazione e di legittimazione delle soluzioni politiche diverse da quelli operanti nella

pura logica quantitativa dell'unità. Essa rimanda alla «Kultur» e a ragioni superiori di identità politica. Rimanda alla storia e all'individuazione di valori comuni e profondi. Essa però comporta anche rischi corrispettivi: come quello, ad esempio, di una sopravvalutazione quasi astratta, certamente artificiale, dell'idea di potenza collegata allo stato («Machtstaatsgedanke») o per meglio dire al «Reich», inteso come una specie di colossale «Ersatz» collettiva alla mancanza di unità nazionale nel senso piatto del termine.

Si potrebbero portare molti esempi a sostegno di questa impressione. Mi preme maggiormente proporre un'ipotesi conclusiva, di carattere generale, sulle ragioni storico-culturali del «deutsches Problem». A mio avviso, si può individuare, alla base della storia moderna tedesca, una sorta di mancato compimento della secolarizzazione politica, quale si è invece compiuta nei grandi Stati moderni a fondazione monarchica accentrata. Ciò ha impedito una separazione decisa fra sfera politica e sfera religiosa e ha conservato all'uomo e alla sua azione nel mondo uno spazio di ambiguità (e di libertà) maggiore che altrove. È lo spazio che i tedeschi hanno coperto con la «Bildung» e la «Kultur», e che hanno gestito con una proiezione del tutto comprensibile sul piano dell'efficienza e della disciplina, da una parte, e della ricerca continua e sempre nuova della loro identità dall'altra. È di nuovo sempre l'uomo(donna)-angelo della *Melancholia* di Dürer ad essere presente, coi suoi dubbi e col suo perenne bisogno di moralizzare. La «politische Theologie» è cosa più tedesca che mai, e Carl Schmitt poteva essere solo tedesco, nonostante il suo cattolicesimo. Ma è cosa specificamente tedesca anche la praticità costantemente attribuita al pensiero politico e la capacità «amministrativa» di tradurre quest'ultimo in pratica con interventi organizzativi quasi sempre di grande efficacia.

Efficienza e identità, dunque, ma anche (con tutti i suoi rischi) libertà, come dimostra il principio costituzionale dell'autonomia, del regionalismo e del federalismo, che è sempre stato, fino ad oggi, il principio regolatore dell'unità tedesca, sul piano politico come su quello sociale. Anche in questi aspetti generali si può scorgere, mi pare, la specificità del «deutsches Problem» che ha negli ultimi secoli, ma soprattutto nell'ultimo secolo e mezzo, continuamente intrigato i suoi partners nel mondo. Ed è bene così, perché oggi, forse, quegli ingredienti appaiono più adatti di quelli più «normali» delle altre grandi tradizioni politiche europee (l'inglese e la francese innanzi tutto) a comprendere e impostare il futuro processo di superamento del vecchio sistema politico europeo.