

Etica & Politica / Ethics & Politics
XVII, 2015, 3



www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics
XVII, 2015, 3

MONOGRAPHICA

Machiavelli and the Making of German
Identity

- Laura Anna Macor *Guest Editor's Preface* p. 7
- Massimo Mori *Federico II e Machiavelli. Una reinterpretazione* p. 9
- Mario Marino *Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della
seconda metà degli anni sessanta* p. 32
- Ives Radrizzani *Comment Fichte lit Machiavel* p. 47
- Ritchie Robertson *The Rediscovery of Machiavelli in
Napoleon's Germany: Heinrich von Kleist and
his Contemporaries* p. 58
- Peter Paret *Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the
Labyrinth of German Idealism* p. 78
- Marco Sgarbi *Le virtù del Principe: Hegel lettore di Machiavel-
li* p. 96
- Ulrich Dierse *Die Machiavelli-Rezeption und -Interpretation
im 19. Jahrhundert, besonders in Deutschland* p. 116
- SIMPOSIO
- Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità,
Laterza, 2013*
- Barbara de Mori &
Pierfrancesco Biasetti *Apprezzare l'ambiente naturale come 'altro da
sé'* p. 151

Micaela Latini	<i>La macchia rossa: filosofia dell'animalità e letteratura dell'animalità nella "Relazione per un'accademia" di Franz Kafka</i>	p. 163
Marco Mazzeo	<i>Il bambino e il migrante: ontogenesi umana, trapianto simbolico</i>	p. 174
Vallori Rasini	<i>Soggetto vivente. Un confronto con la "filosofia dell'animalità"</i>	p. 195
Francesca Michellini	<i>Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica</i>	p. 205
Fabio Polidori	<i>Un cavo teso</i>	p. 216
Felice Cimatti	<i>L'animalità in questione</i>	p. 226
VARIA		
Franco Manti	<i>La neutralità politica come principio deontologico</i>	p. 247
Elisa Piras	<i>A Refutation of Democratic Peace Assumptions in Liberal Projects for Global Order</i>	p. 262
Pierpaolo Marrone	<i>Neutralità temporale, etica, integrità personale</i>	p. 281
	<i>Information on the Journal/ Informazioni sulla rivista</i>	p. 297

MONOGRAPHICA

Machiavelli and the Making of German Identity

Guest Editor's Preface.

Why Machiavelli and the Making of German Identity?

Laura Anna Macor
University of Oxford
Faculty of Medieval and Modern Languages
laura.macor@mod-langs.ox.ac.uk

A recent wave of interest in German Studies seems to be directed towards the investigation of the Italian legacy in German culture. Either with a view to disclosing new sources and individual debts, or to delivering general surveys,¹ scholars of German literature, philosophy and history have rediscovered an old German passion. After what can be considered a post-war taboo, the cultural relevance of Italian-German relations has gained new weight, becoming a crucial issue from both an academic and a cultural perspective. The increasing attention paid to the making of European identity has prepared the ground for this research trend, which not only complies with the scholarly need to cross disciplinary boundaries such as those between literature and philosophy, on the one hand, and between Italian and German Studies on the other (one could add to this list of disciplines intellectual history and political science); it can also provide European citizens with evidence of their common origins and traditions.

¹ Amongst the most recent publications see: Ulrike Zeuch, "Herders Begriff der Humanität: aufgeklärt und aufklärend über seine Prämissen? Zur Bestimmung des höchsten Zwecks des Menschen in den *Ideen* und in der *Oratio* von Giovanni Pico della Mirandola", in *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Heidelberg: Synchron, 2001, 187–198; *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, ed. by Edoardo Costadura, Inka Daum and Olaf Müller, Heidelberg: Winter Verlag, 2008; *Raffaello als Paradigma. Rezeption, Imagination und Kult im 19. Jahrhundert*, ed. by Elena Agazzi, Elisabeth Décultot and Gilbert Hess, Berlin: de Gruyter, 2011; Wolfgang Pross, "Herder und Campanella: *philosophia perennis* und moderne Naturwissenschaft", *Herder Jahrbuch/Herder Yearbook* XI (2012), 37–79; Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Opere e lettere. Scritti di arte, estetica e morale in collaborazione con Ludwig Tieck*, ed. by Elena Agazzi, Milano: Bompiani, 2014; Martin Alexander Ruehl, *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860–1930*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

In relation to Italy and Germany in particular, the Italian Renaissance must be credited with a special value for the later German development, and this role needs to be reassessed within the wider context of early modern history and culture down to the nineteenth century. Clearly, the implicit and ideal ‘terminus ante quem’ is represented by Jacob Burckhardt’s influential *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), which still underpins our view of the Italian Renaissance, yet was very far from being the first encounter of German culture with fourteenth- to sixteenth-century Italy. Eighteenth- and early nineteenth-century German authors also dealt with this legacy and appropriated it for their own needs. And what Germans needed the most from the eighteenth century onwards was a national identity.

That is where and why Machiavelli comes into play, and what the present volume aims to assess.

In the following articles, written by established scholars of philosophy, German literature and intellectual history from Europe and the U.S., Machiavelli emerges as a crucial reference point for all those intellectuals who were committed to gaining for a still non-existent Germany its due political identity and cultural independence. Despite radical changes in the international scenario over less than a century, Machiavelli maintained a key role in providing German politicians, thinkers and poets with the appropriate tools for mastering the difficult situation arising from the inner instability of the Holy Roman Empire in the mid-eighteenth century until the Coalition Wars following the French Revolution. Figures who were biographically and professionally distant from one another contributed to the same cultural project, namely, paradoxical as it may seem, the creation of German identity through a foreign, i.e. Italian model: Machiavelli’s fragmented Italy resembled very closely late eighteenth- and early nineteenth-century Germany, and his call for a powerful individual able to unify those ‘disiecta membra’ when facing the French invader could not but appeal to Germans confronted with the Napoleonic armies. The first six articles deal with this crucial transition. The last essay offers a survey of the German appropriation of Machiavelli during the nineteenth century, and thus represents an appropriate connection to the master chronology of the German reception of Renaissance culture.

Of course, this brief ‘Preface’ does not aim to do justice to the richness and sophistication of all the following articles, nor does this *Special Issue* as a whole aim to exhaust the subject. The former may just serve as a useful clue to understanding the intention underlying the latter as well as a plea for further research. If both aims are achieved, the guest editor’s hopes will be fulfilled.

Federico II e Machiavelli. Una reinterpretazione

Massimo Mori

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

massimo.mori@unito.it

ABSTRACT

The present article suggests we should not see any contradiction between the politics adopted by Frederick the Great following the conquest of Silesia and his *Anti-Machiavel*, which contained a decidedly negative outlook on Machiavelli, nor should we deem Frederick's claim to Enlightenment to conflict with his *Machtpolitik*. Frederick's Enlightenment is clearly *sui generis*, consisting in nothing but a radically pragmatic rationalism. What results from a similar position is a philosophical worldview based upon an ethics which is at the same time naturalistic and social. Frederick aims at reconciling self-love with the quest for the common good, sacrificing the former to the latter in case they should be incompatible with one another. Therefore Machiavelli is denounced as a *moral* philosopher, who lets the prince's private interest prevail over that of the State. Expansionism, necessary to the State's growth, is hence a moral and political duty of the sovereign. The king's duties exceed those of private individuals. Not only carrying out wars, but also conquering and breaking pacts can have a moral value, as long as the sovereign is inspired by the common good and not by Machiavelli's false morality.

KEYWORDS

Frederick the Great, Machiavelli, Ethics, Politics, Self-Love.

1. *Roi philosophe et conquérant*

Negli ultimi mesi del 1740 avvengono due fatti centrali nella vita di Federico di Prussia. Il primo ha carattere culturale. Verso la fine di settembre escono a poca distanza due opere assai simili. L'*Examen du Prince de Machiavel* appare anonimo all'Aja per i tipi di van Duren e, pressoché contemporaneamente, a Londra presso Meyer. L'*Anti-Machiavel, ou Essai de Critique sur le Prince de Machiavel* esce, questa volta con il nome di Voltaire come curatore, ancora all'Aja edito da Paupie, nonché contemporaneamente a Bruxelles presso Foppens e a Copenhagen presso Preuss. Si tratta di due versioni della revisione – la prima rifiutata, la seconda formalmente riconosciuta – che Voltaire fece della *Réfutation du Prince de Machiavel*, redatta da Federico, ancora principe ereditario di Prussia. Il testo era infatti stato inviato al

philosophe amico e maestro per essere corretto sia dal punto di vista formale, migliorandone lo stile, sia dal punto di vista politico, eliminando gli eccessivi riferimenti critici a sovrani o personalità del tempo¹. Il secondo fatto, invece, è di natura espressamente politica. Nel dicembre 1740 Federico, salito al trono alla fine di maggio, invade la Slesia e dà l'avvio alle due campagne militari che gli consentiranno di strappare quella regione a Maria Teresa d'Austria e di dare una più compiuta consistenza territoriale al suo regno. Tra i due fatti, la condanna senza riserve, sul piano letterario e filosofico, del padre del realismo politico moderno e l'applicazione, sul piano storico e politico, di un'azione chiaramente ispirata ai principi della *Machtpolitik*, Voltaire vide un'insanabile contraddizione, che portò velocemente al raffreddamento dei suoi rapporti con il discepolo coronato, interrotti per circa cinque anni e destinati a non recuperare più l'immediatezza di un tempo.

Voltaire non fu certo il solo a registrare questa incongruenza. Ad analoghe conclusioni, seppure in forma più morbida, pervenne tra gli altri il "bon abbé de St Pierre" – per dirla con Voltaire stesso – che aveva pubblicato nel 1714 un *Projet pour rendre perpétuelle la paix en Europe* divenuto il modello indiscusso – anche se più criticato e deriso che apprezzato, spesso anche dai suoi sedicenti ammiratori – del pacifismo federalistico settecentesco (compreso Kant). Nelle *Réflexions sur l'Anti-Machiavel de 1740* Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre cerca di far tesoro di quanto nell'opera di Federico poteva avvalorare il suo programma pacifistico, piegando l'antimachiavellismo federiciano alla tesi per cui la guerra è il maggior ostacolo al progresso della ragione. Le *Réflexions* escono all'inizio del 1741: quindi l'abate non può più far finta di nulla. Egli deve riconoscere la differenza tra le tesi teoriche del principe e il suo comportamento da novello sovrano: ma anche in questo caso si dice persuaso che "se in seguito questo principe compie senza saperlo qualche ingiustizia nei confronti dei suoi vicini, non morrà senza porvi riparo a maggior loro vantaggio" e che, "servendosi delle circostanze favorevoli, egli potrà divenire uno dei principi pacificatori dell'universo e bandire le guerre per sempre"². Ma, poiché il comportamento del giovane sovrano non sembra andare nella direzione auspicata, all'abate non rimane che scrivere un *Énigme politique* per interrogarsi sul perché un

¹ Il testo critico della *Réfutation* e delle due versioni voltairiane è pubblicato come *L'Anti-Machiavel, par Frédéric II, roi de Prusse, édition critique avec le remaniements de Voltaire pour les deux versions*, a cura di C. Fleischauer, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1958. Per le altre opere di Federico il riferimento è invece: *Œuvres de Frédéric le Grand*, Berlin, Decker, 1846-1857, d'ora in poi citate soltanto con l'indicazione del volume (in numeri romani) e della pagina e, eventualmente, del titolo dell'opera specifica.

² Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, *Ouvrages de Morale e de Politique*, Rotterdam, Daniel Beman, 1741, vol. XVI. Cit. da *L'Anti-Machiavel*, cit., p. 52.

sovrano giusto possa compiere un'azione ingiusta. Pur sostenendo di confidare sempre nelle buone intenzioni di Federico, e imputando l'errore a mancanza di informazione, l'abate registra la "contraddizione manifesta" tra le sue posizioni teoriche e l'invasione della Slesia, intrapresa senza la mediazione della Dieta imperiale. La risposta di Federico non si fa attendere. Nel giugno 1742 compare l'*Anti-St. Pierre ou Réfutation de l'Énigme politique de l'Abbé de Saint-Pierre*, affidato alla penna di Jean Henry Samuel Formey. Ciò che colpisce qui non è tanto la puntuale controdeduzione alle accuse rivolte dall'abate, adducendo – nel più classico stile diplomatico dell'epoca – le giuste ragioni della guerra. E neppure l'accusa di astrattezza rivolta a Saint-Pierre – come in altra sede a Voltaire – reo di essere un *savant de cabinet* che costruisce "sistemi meravigliosi" senza rapporto con la realtà: si tratta in questo caso, come si vedrà, di un tema ricorrente in tutti gli scritti del principe filosofo. Più interessante è il fatto che il giovane sovrano non riconosca nessuna contraddizione tra il suo comportamento politico attuale e le linee teoriche tracciate nella *Réfutation*, facendo proclamare altezzosamente da Formey che Federico può permettersi "di dar lezione agli altri, e quella che egli ha indirizzato ai sovrani in un'opera segnata dall'impronta dell'immortalità è meglio dell'enorme squadrone dei volumi dell'abate di St. P."³.

Il tema della contraddizione nella personalità di Federico è andato ben oltre la sua contemporaneità. Su questo aspetto rimane ben poco da dire. La maggior parte della letteratura secondaria su di lui lo ha infatti posto al centro della trattazione o considerato un presupposto della sua biografia⁴. L'unica alternativa al riconoscimento del contrasto è stato sostenere che, malgrado l'apparenza, "la sedicente *Réfutation* in gran parte non è che una espressione di machiavellismo puro; ciò che comincia con un rifiuto assoluto di ciascun punto finisce con un'approvazione per lo meno inconscia"⁵. Certo la

³ *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1878, pp. 736-46.

⁴ Cfr. ad esempio l'ormai classico T. Schieder, *Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt a.M.-Berlin, Propyläen Verlag, 1983, trad. it. *Federico il Grande*, Torino, Einaudi, 1989. Più recentemente: J. Kunisch, *Friedrich der Große*, München, Beck, 2004, 2011⁴; T. Bendikowski, *Friedrich der Große*, München, Bertelsmann, 2010, J. Luh, *Der Große Friedrich II. von Preußen*, Berlin, Siedler, 2011. Anche G. Ritter, nella sua pur benevola monografia (*Friedrich der Grosse*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1954³, trad. it. *Federico il Grande*, Bologna, Il Mulino, 1970, 2000²) parla della "meravigliosa duplicità" di Federico (p. 58). Più articolata invece la posizione di P. Paret, che vede un punto d'incontro nella personalità di Federico ("Ein einzigartiges Leben – verschiedentlich reflektiert", in *Friedrich der Große in Europa – gefeiert und umstritten*, a cura di B. Söseman, Stuttgart, Steiner, 2012, pp. 27-42).

⁵ C. Fleischauer, "Introduction", in *L'Anti-Machiavel*, cit., pp. 11-63: p. 25.

complessità del carattere di Federico è un dato ineludibile e sarebbe vano cercare di ricondurre la sua opera, sia sul piano filosofico sia su quello pratico, a una piena coerenza. Il suo reiterato tentativo di bloccare la pubblicazione dell'*Anti-Machiavel*, dopo aver dato carta bianca a Voltaire, così come la crescente preoccupazione che, in caso di pubblicazione, rimanesse rigorosamente segreto il nome dell'autore, vogliono pur dire qualcosa. Tuttavia vale probabilmente la pena di dare maggior credito alla sua sincerità, quando afferma di non vedere contraddizione tra l'operato presente e le posizioni del passato. Ciò però introduce a un problema più generale, che riguarda la contraddizione – supposta o reale – non solo tra la politica bellicosa di Federico e l'*Anti-Machiavel*, ma tra il suo realismo politico, e in particolare la sua *Machtpolitik*, e l'impianto filosofico illuministico che egli assorbe dalla cultura francese, in particolare da Voltaire. Ma anche in questo caso è probabilmente possibile evitare la contraddizione palese se si considera in che cosa consistette realmente l'illuminismo di Federico. Esso non fu mai un pensiero filosofico categorialmente forte, ma piuttosto una *Weltanschauung*, in cui i termini 'filosofia', 'ragione' e *lumières* avevano un grande posto, ma significavano una cosa diversa da ciò che comportavano nei *philosophes*. Federico è lettore di Wolff, di Bayle e di Montesquieu, è 'discepolo' di Voltaire, è interlocutore di d'Alembert e Maupertuis, ma non può essere considerato un vero *philosophe*. Il suo illuminismo, molto *sui generis*, è di diversa natura.

2. Una filosofia per la pratica

La posizione filosofica di Federico può essere definita un "illuminismo del buon senso"⁶. Più volte egli protesta di essere un *dilettante* in filosofia, e questa affermazione va presa sul serio⁷. La sua prospettiva filosofica, ancorché si serva a volte, seppure in maniera incerta, di argomentazioni logiche che aspirano a essere cogenti, è piuttosto una concezione del mondo e della vita primariamente finalizzata all'agire pratico. La critica della metafisica che

⁶ Per questo rinvio a M. Mori, "Federico II e la cultura illuministica", in *Stato e cultura in Prussia sotto Federico II*, a cura di E. Tortarolo, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013, pp. 23-44.

⁷ Cfr. lettera a Voltaire del 1° maggio 1760, XXIII, p. 91; lettera a d'Alembert del 1° novembre 1770, XXIV, p. 563; lettera a Voltaire del 4 aprile 1773, XXIII, p. 277; lettera a d'Alembert del 24 febbraio 1781, XXV, p. 195. Il volume *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien*, a cura di U. Goldenbaum e A. Košenina, Hannover, Wehrhahn Verlag, 1999, non documenta alcuna presenza del re nel panorama culturale berlinese del Settecento.

caratterizza la riflessione illuministica si stempera in lui in un atteggiamento sostanzialmente scettico nei confronti della conoscenza, e anche di quella ragione che continuamente invoca. Il pirronismo è una tradizione cui Federico, al di là degli incerti riferimenti storici (compreso Montaigne, anche se in forma un po' superficiale), si appella frequentemente. Ne discende un atteggiamento filosofico che poco si attende dalla possibilità di una definizione teorica della realtà e dell'uomo, richiedendo invece alla riflessione razionale una sempre maggiore chiarificazione in vista dell'azione e della trasformazione del mondo. "L'uomo è fatto per agire, non per contemplare": è un tema ricorrente nelle opere di Federico⁸. Anche la considerazione della matematica e delle scienze fisiche – oggetto di grande apprezzamento da parte della cultura illuministica – è limitata alla ricaduta pratica che esse possono avere. La critica all'*esprit de système*, che in forme diverse nei *philosophes* lasciava comunque spazio all'*esprit systématique*, si radicalizza in lui in una profonda diffidenza per qualsiasi forma di sapere che non sia fondata sull'esperienza, intesa non solo come esperienza scientifica, ma anche umana, esistenziale e soprattutto politica. La presa di distanza da Machiavelli è anche motivata, sul piano più generale, dalla convinzione che il segretario fiorentino sia stato prigioniero proprio dello 'spirito di sistema' e abbia così costruito una dottrina politica astratta, i cui perniciosi assunti non trovano nessuna conferma nell'esame ordinario della condotta umana⁹.

Anche le premesse pratiche del pensiero di Federico sono piuttosto deboli. I suoi riferimenti più generali, in completa consonanza con la linea culturale dell'illuminismo, sono le tradizioni epicurea e stoica liberamente intrecciate tra di loro. Dall'epicureismo egli deriva l'esigenza eudemonistica e, nella misura del possibile, edonistica che caratterizzava la cultura del Settecento. Lo stoicismo, liberamente interpretato con molte mediazioni illuministiche, si riduce sostanzialmente alla rivalutazione della fermezza e della capacità di sopportazione, quando vengano richieste dagli eventi. Combinando le due esigenze ne nasce un programma di vita in cui l'uomo deve cercare di essere felice fin che può, anche cercando il piacere sensibile, e affrontare tetragono le avversità, il dolore e la sofferenza, quando il programma eudemonistico si riveli irrealizzabile. Alla base dell'una come dell'altra esigenza vi è una concezione pragmatica della ragione. Questa facoltà non può sicuramente fornire la chiave per la conoscenza del mondo, poiché la connessione necessaria delle cose è impenetrabile alla mente umana, incapace di cogliere le cause prime e assolute; ma essa è sufficiente per ricostruire quella relazione

⁸ Lettera a Voltaire del 17 febbraio 1738, XXI, p. 184. Cfr. anche la lettera a d'Alembert del 30 settembre 1783, XXV, p. 228.

⁹ *Réfutation*, cit., p. 285.

con le cause seconde e più prossime che consente un comportamento riflessivo e motivato¹⁰. Un rigoroso razionalismo pragmatico esprime la quintessenza dell'illuminismo di Federico¹¹.

3. *Machiavelli immorale*

“La morale è il vero scopo dell’indagine razionale”¹². Anche se l’interesse per la filosofia pratica è documentato sin dagli anni giovanili, a una vera e propria trattazione del problema Federico giunge tuttavia solo negli anni della maturità – ormai liberi dagli impegni militari – con la stesura di due brevi saggi: *l’Essai sur l’amour propre envisagé comme principe de la morale* e il *Dialogue de morale à l’usage de la jeune noblesse*, entrambi del 1770. Sempre all’insegna della concretezza, Federico respinge i sistemi morali intellettualisticamente costruiti e pone alla base della sua dottrina il principio dell’*amour propre*. Come aveva già affermato sin dalla *Réfutation*, “l’amor proprio è il principio delle nostre virtù, e di conseguenza della felicità del morale”¹³. Infatti egli inverte il giudizio di La Rochefoucauld, che dalla commistione tra amor proprio e atti virtuosi aveva dedotto il carattere apparente della virtù: la connessione con l’amor proprio, lungi dall’invalidare il comportamento morale, ne costituisce la condizione di possibilità effettiva¹⁴. Solo obbedendo alla “molla” dell’amor proprio gli uomini possono agire per il bene e compiere grandi azioni. Naturalmente il termine ‘amor proprio’ viene qui preso in un’accezione lata. Esso non riguarda solo “l’amore della vita e della propria conservazione” e “la voglia di essere felici”, ma anche “il timore del biasimo e della vergogna, il desiderio di considerazione e di gloria”¹⁵. L’emulazione che spinge gli uomini a una nobile competizione deve essere distinta nettamente dalla sua forma degenerativa, dall’ambizione, che induce a fare un uso egoistico e conflittuale della naturale tendenza alla soddisfazione dell’amor proprio¹⁶. Secondo una modalità di pensiero non assente dalla riflessione morale del Settecento – si pensi in Mandeville alla

¹⁰ Cfr. *Épître sur le hasard. A ma sœur Amélie* (1758), XII, pp. 64-79.

¹¹ Cfr. G. Ritter, *Federico il Grande*, cit., pp. 70 e, in particolare, 96: “Se mai qualcuno dei grandi personaggi della storia tedesca può essere chiamato un “razionalista”, questi è Federico”.

¹² X, p. 111.

¹³ VIII, p. 311.

¹⁴ Cfr. IX, p. 105. Cfr. anche lettera a d’Alembert del 28 maggio 1781, XXV, p. 205.

¹⁵ IX, p. 110.

¹⁶ Cfr. *Réfutation*, cit., p. 123; cfr. tra l’altro anche *l’Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*, IX, p. 253.

conversione del *self-love* in *self-liking* – l'amor proprio, comportando la ricerca della buona reputazione, assolve a un'importante funzione di coesione sociale. Per Federico infatti la reputazione è uno dei valori più alti – la “maggiore felicità” è una “reputazione senza macchia”¹⁷ – che, proiettato oltre la morte, costituisce un valido surrogato dell'immortalità dell'anima. Non è un caso che uno degli argomenti usati per mettere Machiavelli in una cattiva luce agli occhi del lettore sia il fatto che, seppur famoso in vita, egli non abbia saputo procacciarsi una buona reputazione nella posterità¹⁸.

Alla concretezza dell'amor proprio Federico contrappone l'astrattezza della dottrina machiavelliana dell'interesse. “Machiavelli vuole che tutto ciò che è fatto nel mondo sia fatto per interesse”. L'interesse – “il solo dio che egli adora” – è per lui “il nerbo di tutte le azioni tanto buone quanto cattive”¹⁹. Nel sistema di Machiavelli, sostiene Federico, l'interesse svolge la funzione che i vortici o la gravitazione svolgono rispettivamente in Cartesio e in Newton²⁰. Ma altrove – memore del suo anticartesianesimo e della grande ammirazione che invece nutre per il fisico inglese – si corregge: sono solo i *tourbillons* cartesiani, nella loro infondatezza, a reggere il paragone con il falso fondamento del principio machiavelliano dell'interesse, mentre alla gravitazione newtoniana è riservata l'opposta dignità di vero principio esplicativo, cui potrebbe forse corrispondere la dottrina dell'amor proprio²¹.

Ma in che cosa consiste la differenza tra due moventi dell'azione umana, l'amor proprio e l'interesse, che nella tradizione filosofica vengono spesso accomunati? Federico non dà mai una definizione contenutistica dell'interesse di Machiavelli. Ma il significato che vi attribuisce emerge chiaramente dalle argomentazioni che usa per combatterlo. Esso è connotato negativamente soprattutto dalla sua astrattezza, contrapposta alla concretezza dell'amor proprio. Federico pretende infatti di derivare la sua morale da una concezione naturalistica dell'uomo²². La dinamica emotiva e passionale che sta alla base delle azioni umane è descritta in termini meccanicistici, imputati principalmente – non del tutto a ragione, a riprova della debolezza della formazione filosofica del sovrano-filosofo – alla filosofia di Locke²³. Le passioni non possono essere sradicate o disattese, ma devono essere semplicemente manipolate, giocandole le une contro le altre, in modo da

¹⁷ IX, 119.

¹⁸ Cfr. *Réfutation*, cit., p. 251.

¹⁹ *Ivi*, pp. 227, 273.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 262.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 175.

²² Cfr. *ivi*, pp. 262-3.

²³ Cfr. *Au Marquis d'Argens* (1762), XII, p. 259.

ottenere l'obiettivo (morale) voluto. A questa dottrina si adatta bene la teoria dell'amor proprio che, se rettamente inteso, consente appunto di assecondare le passioni migliori per ostacolare quelle più distruttive, cioè di promuovere l'emulazione senza farla degenerare in ambizione. La teoria machiavelliana dell'“interesse” presuppone invece qualcosa che nell'uomo reale non c'è: cioè il desiderio di soddisfare anche a prezzo di grandi sacrifici un'ambizione *politica* avulsa dalle concrete ragioni di soddisfazione, che sono sempre legate alla felicità e al benessere personale, e più in particolare al conseguimento della maggiore quantità possibile di piacere. La lettura machiavelliana del desiderio in termini *politici*, di conquista del potere, anziché eudemonistico-*edonistici* (e quindi, per Federico, “*morali*”), di promozione di una vita felice, rivela un'insufficiente conoscenza dell'uomo prima ancora che un cattivo sistema di pensiero. Se avesse conosciuto meglio la natura umana, Machiavelli avrebbe trovato “molti eretici che preferiscono il dio di Epicuro a quello di Cesare”²⁴.

L'obiettivo polemico di Federico è dunque sempre il Machiavelli *morale*. Sin dall'*Avant-propos* egli pone la sua confutazione sul piano etico: “Il *Principe* di Machiavelli è in fatto di morale ciò che l'opera di Benedetto Spinoza è in materia di fede”²⁵. E nel corso dell'opera reitererà in più modi questa posizione. Ciò che viene obiettato a Machiavelli non è tanto di aver separato la politica dalla morale, ma di non aver compreso i fondamenti (concreti) della morale da cui derivare la politica e di aver invece corrotto la morale con i precetti di una insana (e astratta) politica. Ricerca della concretezza (o critica dell'astrattezza) e riconoscimento della priorità della morale concreta sulla politica astratta vanno di pari passo. Non a caso Voltaire, che meglio del suo illustre allievo aveva compreso il pensiero di Machiavelli, espunge dall'*Anti-Machiavel* gran parte del capitolo XV, in cui Federico critica la dottrina dell'interesse, e i riferimenti ad essa in altri luoghi dell'opera. Così come, parimenti, elimina o attenua l'esposizione della dottrina dell'amor proprio. E giustamente, dal suo punto di vista, Federico rimprovera a Voltaire questi cambiamenti, quando decide di ritirare il suo beneplacito alla pubblicazione, “poiché vi è tanto di estraneo nella vostra edizione, che non è più la mia opera”²⁶.

La polemica antimachiavelliana di Federico non mancava di originalità. Accusare il campione del realismo politico moderno di astrattezza e attaccarlo in nome della concretezza della morale non era certo frequente. Ponendosi sul piano del realismo – anzi del naturalismo – morale (e conseguentemente

²⁴ *Réfutation*, cit., p. 263.

²⁵ *Ivi*, p. 169.

²⁶ Lettera a Voltaire del 7 ottobre 1740, XXII, p. 39.

politico) egli rischiava però di indebolire quell'aspetto almeno minimamente normativo che, d'altra parte, dal suo punto di vista non poteva negare né alla morale né alla politica. Di questa tensione tra il rispetto dell'idealità e la considerazione delle possibilità reali è prova una lettera a d'Alembert del 7 luglio 1770. L'ormai maturo sovrano riconosce da un lato che "è bene che gli uomini abbiano in vista un archetipo, un modello di perfezione, di modo che non se ne distacchino troppo e che questa idea non svanisca dalla loro mente"²⁷. Aggiunge però subito che questa perfezione, incompatibile con l'imperfezione umana, non potrà mai essere raggiunta. La conclusione, spietata, è che coloro che operano per il bene generale della società intera, come l'abate di Saint-Pierre, sono soltanto sognatori, mentre è più opportuno "lavorare nel piccolo cerchio in cui il caso ci ha posti, per rendere felici coloro che lo abitano"²⁸. Per essere ancora più chiari: "Credetemi, mio caro, che un uomo che avesse l'arte di farvi digerire bene sarebbe più utile al mondo di un filosofo che bandisse da esso tutti i pregiudizi"²⁹. Ancora una volta l'aspetto teorico della posizione di Federico mostra la corda. Sicuramente la sua posizione è incompatibile con la dottrina della *verità effettuale*, contro cui polemizza apertamente, cercando di metterla un po' goffamente in contraddizione con l'ammissione di Machiavelli secondo cui l'uomo ha bisogno di grandi modelli per realizzarli almeno in parte (i modelli di Machiavelli, infatti, come quello di Borgia, non si discostavano certo dalla effettualità)³⁰. Ma l'impulso normativo, che dovrebbe saldare la politica a una morale "sana ed epurata", non sembra andare molto al di là di una versione alla buona dell'epicureo calcolo dei piaceri, coniugata senza problemi con la raccomandazione che chiude il pur tanto disprezzato *Candide* voltairiano.

4. *Il primo servitore dello Stato*

La morale federiciana è essenzialmente una morale sociale e utilitaristica. La risposta alla domanda "Che cos'è la virtù?", con cui si apre il *Dialogue de morale* – redatto ad uso dei figli dei nobili – suona: "È una felice disposizione dello spirito che ci porta a compiere i doveri sociali per nostro proprio vantaggio"³¹. La convergenza tra amor proprio individuale e interesse sociale si fonda su una concezione organicistica della società, le cui dinamiche

²⁷ XXIV, p. 544.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. *Réfutation*, cit., pp. 263-64.

³¹ *Dialogue de morale à l'usage de la jeune noblesse*, IX, p. 117.

vengono talvolta assimilate a quelle della famiglia o del corpo umano. Senza avallare nessuna prefigurazione di un hegeliano spirito oggettivo³², l'organicismo socio-politico di Federico ha come modello l'apologo classico di Menenio Agrippa, che non era mai scomparso completamente dalle analisi sociali del Sei-Settecento. Ne consegue una concezione per cui ciascuno può svolgere il proprio ruolo nella società agendo insieme disinteressatamente, per il bene collettivo, ed egoisticamente, per l'utile proprio. Il modo più semplice per svolgere questa funzione è inserirsi correttamente nel meccanismo dello Stato, o anche semplicemente dell'edificio sociale, in modo che tutto funzioni come un orologio efficiente. L'organicismo di Federico si sposa quindi bene con l'opposto paradigma meccanicistico – largamente diffuso nella cultura illuministica – dello Stato-macchina, dello Stato-orologio e, di conseguenza, con quella rigida concezione dell'apparato amministrativo dello Stato che egli aveva ereditato dal nonno e, soprattutto, dal padre. La riorganizzazione razionale delle forze sociali prussiane, dalla nobiltà alla borghesia, dal ceto agrario alle forme rudimentali di imprenditorialità, risponde a un disegno in cui i meccanismi della pianificazione amministrativa sono funzionali a una concezione unitariamente organica del tutto.

L'impegno morale che Federico richiede a ciascun uomo in quanto essere razionale, e quindi insieme cultore dell'amor proprio e dello spirito sociale, vale a maggior ragione per coloro che occupano i massimi vertici della società. La strenua difesa del ruolo della nobiltà che egli non perde occasione di perseguire è insieme tutela di un privilegio ritenuto indispensabile per l'ordine sociale e richiamo al dovere e alla responsabilità, morali prima che sociali, che da quel privilegio derivano. A maggior ragione questa regola si applica al sovrano. In questa prospettiva anche il principio dell'assolutismo politico – mai messo in discussione, pur rifiutando recisamente la dottrina del diritto divino dei re³³ – muta natura. Se per Luigi XIV, incurante della sua collocazione all'interno del corpo della nazione e della macchina dello stato, esso si concretava nel principio “L'état, c'est moi”, in Federico, per il quale prima viene il tutto e poi la parte, esso si declina nella nuova formula per cui

³² Ancora E. Spranger, *Der Philosoph von Sans-Souci*, Heidelberg, Quelle & Mayer, 1962, p. 85, parla di un “hegeliano prima di Hegel”. Su ciò viene proiettato forse lo stesso giudizio di Hegel, il quale vede in Federico il primo riconoscimento della natura universale dello stato (G.W.F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969-1979, vol. XII, p. 523, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, *Lezioni di filosofia della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 358).

³³ Sulla concezione federiciana del potere si veda J. Kunisch, “Lob der Monarchie. Aspekte der Staats- und Herrschaftsauffassung”, in *Friedrich der Große in Europa*, cit., pp. 27-42, in particolare pp. 32-3.

il re è “le premier domestique” dei popoli che governa³⁴. In altre opere questa espressione sarà affiancata da altre similari – “premier serviteur de l'état”, “premier magistrat”, “premier ministre” – a seconda della funzione che si intendeva sottolineare. Questa funzione è diretta conseguenza dell'indagine sull'origine del potere, che è il vero problema fondamentale della scienza politica, e lascia in secondo piano la questione, da cui parte invece Machiavelli, della distinzione tra le diverse forme di potere statale. Facendo un generico riferimento alla cultura giusnaturalistica – tanto vago da consentirgli di non impegnarsi in una precisa concezione contrattuale dello stato, e tantomeno nel riconoscimento del fondamento popolare del potere – Federico non si perita di sostenere che il potere del sovrano deve corrispondere all’“intenzione dei popoli”, poiché deriva dalla funzione che essi si attendono da lui. I popoli hanno bisogno di un giudice che dirima le loro vertenze interne, di un protettore che li difenda dai pericoli esterni, e quindi di un sovrano che rappresenti l'unità dell'interesse comune. Queste osservazioni sul primo capitolo del *Principe*, osserva Federico, non devono mai essere dimenticate dal lettore della *Réfutation*, poiché “esse sono come il perno attorno a cui ruotano tutte le sue osservazioni”³⁵.

La conseguenza immediata di questi princìpi è una netta contrapposizione a Machiavelli che, secondo Federico, attribuisce al principe un “interesse” meramente personale. Che questa lettura di Machiavelli sia semplicistica e che a Federico sfugga come al segretario fiorentino stesse a cuore più la conservazione dello stato che la fortuna personale del principe è già stato notato tante volte, ad iniziare da Meinecke³⁶. Ma se non si tiene conto di questa cattiva interpretazione (politica) di Federico, non si può cogliere la sua critica (morale) a Machiavelli. Bisogna inoltre notare come l'uso che Federico fa del termine “interesse” sia molto ambiguo: talvolta – come si è visto – esso indica l'interesse politico, ipotesi astratta lontana dalla concretezza dell’“amor proprio”; talaltra – come in questo caso – l'interesse viene a investire le motivazioni egoistiche più immediate, e quindi a essere qualcosa di simile a un “amor proprio” malamente inteso. In ogni caso è chiaro il principio generale che guida Federico, immediata conseguenza della sua morale sociale e armonicistica: la subordinazione dell'utile personale al bene comune. “Gli uomini non devono mai pensare solo al loro interesse. Se tutti pensassero in questo modo, non vi sarebbe più società; infatti, invece di lasciar cadere i vantaggi personali per il bene comune, si sacrificerebbe il

³⁴ *Réfutation*, cit., p. 175.

³⁵ *Réfutation*, cit., p. 176.

³⁶ Cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze, 1970, in particolare pp. 302-4.

bene comune per i vantaggi personali”³⁷. L’utile personale deve essere sempre subordinato a quello generale. Solo in questo senso l’“interesse” riacquista un significato positivo, come “interesse dello Stato”. Ciò vale ovviamente tanto più per il sovrano, le cui responsabilità sono maggiori di chiunque altro: “L’interesse dello Stato è l’unica stella cometa nel pensiero dei principi”³⁸. Contraddicendo a questa regola aurea, Machiavelli ritiene che il principe debba avere come suo obiettivo soltanto il suo interesse o la sua ambizione personali: “i sudditi sono schiavi la cui vita dipende senza restrizione dalla volontà del principe, più o meno come gli agnelli di un ovile il cui latte e la cui lana serve solo all’utilità del padrone, che può farli anche sgozzare quando lo ritiene opportuno”³⁹.

L’eco di Fénelon, le cui *Aventures de Télémaque* furono una delle prime letture filosofiche del giovanissimo principe ereditario, è evidente. Del resto, in due luoghi della *Réfutation* il *Télémaque* è indicato come l’antipodo positivo del *Principe*⁴⁰. Il sovrano deve essere, si legge in quell’opera, il “giudice dei popoli, per renderli buoni, saggi e felici”. Ma soprattutto si precisa che “non è per lui stesso che gli dèi lo hanno fatto re, ma per essere l’uomo dei popoli: è ad essi che egli deve dedicare tutto il suo tempo, tutte le sue cure, tutto il suo affetto, ed egli è degno della regalità soltanto in quanto dimentica se stesso per sacrificarsi al bene pubblico”⁴¹. L’analogia con il “primo servitore dello stato” è evidente. Tuttavia con una differenza. Il disinteresse del sovrano è fondato per Fénelon sulla sua completa subordinazione alla legge (“egli può tutto sui popoli, ma le leggi possono tutto su di lui”⁴²): esso ha natura giuridico-politica. In Federico, che riserva l’assolutezza al potere sovrano e non alla legge – espressamente riconosce che il primo è al di sopra della seconda – la subordinazione dell’interesse personale al bene comune scaturisce esclusivamente dalla volontà del principe. Che deve essere una volontà giusta. Ancora una volta la politica viene a dipendere dalla morale, seppure da una morale in cui si intrecciano, a volte in maniera contorta, esigenza realistica e aspirazione normativa.

³⁷ *Réfutation*, cit., p. 182.

³⁸ Friedrich der Grosse, *Die politischen Testamente*, München, Verlag Heinz Treu, 1941³, p. 52.

³⁹ *Réfutation*, cit., p. 175.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 208, 273.

⁴¹ Fénelon (F. de Salignac de La Mothe-Fénelon), *Les aventures de Télémaque*, a cura di A. Cahen, Paris, Hachette, 1920, p. 104.

⁴² *Ibidem*.

5. *Machtpolitik*

La contrapposizione stabilita da Federico tra il machiavelliano principe passionale, dedito all'interesse personale e all'ambizione, e il modello del sovrano che esercita la giustizia in nome del bene comune trova qualche corrispondenza in un'altra opposizione. I principi di cui parla Machiavelli sono *principini*, "sovrani in miniatura" o "ermafroditi di sovrani e di privati", che fanno una politica di bassa lega, finalizzata soltanto al rafforzamento del loro potere personale⁴³. Una riedizione moderna di questi principini sono i sovrani di tanti minuscoli o medi stati principeschi tedeschi – perfino la Sassonia ne è un esempio – fatti oggetto di critica corrosiva, proprio perché in essi appare difficile sviluppare una politica che vada al di là delle motivazioni dinastiche. A questi stati di ridotte dimensioni vengono contrapposti i grandi stati, che per la loro semplice estensione nello scacchiere europeo – Federico è strenuo difensore della politica dell'equilibrio – hanno un peso politico meno direttamente riferibile ai destini personali dei loro sovrani. Ma se solo i grandi stati possono fare una grande politica impersonale, che ridondi a beneficio dei loro sudditi, "il principio permanente dei principi è di ingrandirsi nella misura in cui il loro potere glielo permette"⁴⁴. Pur riferendosi a una questione più specifica – il problema, come si vedrà, di rispettare i trattati – nell'*Histoire de mon temps* Federico indica una regola dalla quale "un uomo di Stato non deve discostarsi": "cogliere l'occasione, e intraprendere l'azione quando è favorevole", poiché "vi sono momenti che richiedono che si metta in gioco tutta la propria attività per approfittarne"⁴⁵. Analoghi consigli ricorrono frequentemente nei *Testamenti politici*. La tempestività con cui Federico colse l'occasione per invadere la Slesia e garantire al proprio Stato una consistenza e continuità territoriale che consentisse di fare una grande politica trova in queste parole la sua giustificazione.

Sin dal 1731 – quindi molto tempo prima sia della stesura del libro contro Machiavelli sia dell'invasione della Slesia – in una lettera al valletto di camera von Natzmer, il giovane principe affronta il tema dell'ampliamento dei confini: la Prussia deve estendere il suo territorio secondo un piano organico, congiungendo i suoi territori separati attraverso la conquista progressiva della Prussia occidentale (polacca) e della Pomerania anteriore (svedese), oltre ad arrotondamenti minori: soltanto in questo modo ci si può augurare che la casa di Prussia "si risollevi del tutto dalla polvere in cui è caduta" e "il re di

⁴³ *Réfutation*, cit., p. 230.

⁴⁴ *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, VIII, p. 16.

⁴⁵ *Histoire de mon temps, Avant-propos* (1775), II, p. XXXI.

Prussia potrà fare bella figura tra i grandi della terra e giocare un grande ruolo”⁴⁶. Lo stesso tema ritorna esplicitamente nei testamenti politici del 1752 e del 1768, nei quali, come è stato giustamente notato, lo spazio riservato alla politica estera è di circa tre volte e mezzo superiore a quello dedicato alla politica interna⁴⁷. La frammentazione dei possedimenti prussiani espone il regno agli attacchi esterni e un suo ingrandimento, anche al di là della Slesia ormai conquistata e conservata definitivamente con la Guerra dei Sette Anni, diventa in prospettiva una condizione di sicurezza militare, oltretutto di rilevanza politica. La Sassonia, la Prussia polacca e la Pomerania svedese sono i “territori con una collocazione geografica favorevole”, la cui acquisizione consentirà alla Prussia, secondo il *Testamento* del 1752, di diventare “con il tempo una delle più importanti potenze d’Europa”. Nel *Testamento* del 1768 si aggiungeranno anche il Mecklemburgo e Amburgo, anche se tutte queste acquisizioni, dapprima analizzate sotto il profilo giuridico dei territori su cui si possono vantare “diritti di acquisizione”, vengono poche pagine dopo derubricate, dal punto di vista politico, a “sogni e piani chimerici”⁴⁸.

L’osservazione sopra citata secondo cui ogni Stato tende naturalmente a ingrandirsi è tratta dalle *Considérations sur l’état présent du corps politique de l’Europe*, composte negli anni 1737-38. Essendo pressoché contemporanea alla *Réfutation*, quest’opera è spesso citata per mostrare come la prospettiva della politica di potenza fosse già presente nel giovane principe, prima di salire al trono e mentre polemizzava con Machiavelli. Con l’intento ovviamente di denunciare o la contraddizione tra le due opere o l’insincerità della *Réfutation*. Ma se si tiene conto dell’importanza che Federico attribuì sempre alla morale sociale, soprattutto per un principe responsabile della potenza del suo stato e della felicità dei suoi sudditi, non è affatto impossibile vedere anche in questo aspetto della politica, e nella conseguente “regola” della tempestività nel cogliere l’occasione, un dovere del sovrano che agli occhi di Federico non perde la sua connotazione etica. Certo si tratta di un’etica realistica, lontana da un idealismo platonico sempre rifiutato (“l’uomo chimerico inventato da Platone”⁴⁹) e coniugata invece a una antropologia sostanzialmente negativa: “La nostra sorte, mi si dice, non è affatto strana; / Dio ha collocato l’uomo tra

⁴⁶ Lettera a M. de Natzmer, febbraio 1731, XVI, pp. 3-6.

⁴⁷ Cfr. B. Sösemann, “Lo spirito dell’illuminismo e la politica. Contorni e confini del progetto politico di Federico II”, in *Stato e cultura in Prussia sotto Federico II*, cit., pp. 1-22: p. 11.

⁴⁸ Friedrich der Grosse, *Die politischen Testamente*, cit., pp. 64-9; 225-6, 229-30.

⁴⁹ *À Milord Marischal sur la mort de son père* (1758), XII, p. 110. Cfr. anche IX, p. 151 e X, p. 136.

la bestia e l'angelo. / So che l'uomo è superiore agli animali, / ma l'angelo è più sconosciuto..."⁵⁰. Il naturalismo della morale di Federico è pienamente in linea con il descrittivismo delle *Considérations* e più tardi dell'*Histoire de mon temps*, la cui prima stesura risale al 1746. Nell'*Avant-Propos* della seconda opera Federico si vanta di aver dipinto i principi "così come sono", basandosi sulle testimonianze d'archivio e sul metodo comparativo⁵¹. All'inizio della prima si paragona a un "abile meccanico" che esamina un orologio studiandone la disposizione interna delle molle e degli ingranaggi. Analogamente, vestendo i panni dello storico, egli vuole "conoscere i principi permanenti delle corti, le molle della politica di ciascun principe, le fonti degli avvenimenti", nonché "le vie diverse seguite dai ministri per pervenire ai loro scopi"⁵². L'obiettivo dell'indagine, tuttavia, non è solo teorico, ma anche pratico, poiché dall'analisi delle cause – nella misura in cui esse, almeno le più prossime, sono accessibili all'uomo – si deve cercare di prevedere il futuro, senza lasciare nulla al caso: "è proprio della prudenza conoscere tutto, per poter tutto giudicare e tutto prevenire"⁵³. La conoscenza realistica dell'uomo e quella storica della realtà sono quindi strumenti essenziali per l'azione politica, soprattutto per una politica che – come la intende il re di Prussia – si fonda sull'esperienza. Ma ciò non significa affatto, per Federico, piegarsi ai cattivi principi della morale corrotta di Machiavelli.

Tenendo conto di questa prospettiva, nella scala dei doveri del sovrano – sostiene Federico in un passo cassato da Voltaire⁵⁴ – immediatamente dopo l'amministrazione della giustizia viene la protezione militare dei suoi Stati. Di qui la serietà con cui Federico prende in considerazione la guerra. Certo non mancano le critiche del fenomeno bellico, spesso in consonanza con i *clichés* più frequentati dalla *koiné* illuministica. Anche nella *Réfutation* prevale la consapevolezza dei mali della guerra, con la conseguente raccomandazione ai sovrani di non intraprenderla senza una profonda riflessione⁵⁵. Ma una "incresciosa necessità" costringe talvolta a ricorrere legittimamente alla guerra per difendere la libertà dei popoli o anche, più semplicemente, per ottenere ciò che le negoziazioni pacifiche non consentono di ottenere⁵⁶. L'argomento principale con cui Federico difende la legittimità della guerra, soprattutto nella *Réfutation*, è infatti quello, tratto dalla tradizione

⁵⁰ *Épître à Monsieur Mitchell sur l'origine du mal* (1761), XII, pp. 230-1.

⁵¹ *Histoire de mon temps, Avant-propos* (1746), II, p. XV.

⁵² *Considérations sur l'état présent*, VIII, pp. 3-4.

⁵³ *Ivi*, pp. 3-4.

⁵⁴ Cfr. *Réfutation*, cit., p. 260.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 352.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 342-3.

giusnaturalistica, secondo cui la guerra è una procedura giuridica per risolvere le vertenze sul piano internazionale, dove non esiste un arbitro superiore. Due forme di guerra erano unanimemente considerate giuste nella scuola del giusnaturalismo e trovavano anche applicazione pratica nella diplomazia europea: la guerra di difesa contro un aggressore esterno e la guerra di ripetizione del dovuto, per reclamare un diritto non onorato. Nell'elenco delle guerre giuste Federico inserisce però anche una terza forma di conflitto, sulla quale i giusnaturalisti erano divisi: la guerra offensiva a carattere preventivo, con cui un sovrano può aggredire uno Stato vicino che lo minaccia anche solo con il suo ingrandimento territoriale⁵⁷. Nella stessa cultura illuministica, del resto, questa argomentazione non era assente, ancorché più infrequente: Montesquieu, che sicuramente Federico non ignora, era una testimonianza autorevole in questo senso⁵⁸. La stessa posizione sarà tenuta da un altro illustre 'illuminista', convinto ammiratore di Federico: Immanuel Kant⁵⁹.

Certamente con la sua sia pur condizionata difesa della guerra Federico si scontrava con il *mainstream* della cultura illuministica. Qualche volta, come in una lettera a d'Alembert, egli si accontenta di trincerarsi dietro un dato effettuale irresistibile: "Le guerre ci sono sempre state; ora, ciò che c'è sempre stato, deve necessariamente esistere, per quanto io ne ignori la ragione: quindi questo flagello distruttore desolerà sempre questo sfortunato globo"⁶⁰. A volte invece la polemica con gli illuministi serve per riassumere brevemente le ragioni della guerra, come nell'*Examen de l'Essai sur les préjugés* (1770), scritto contro d'Holbach. Pur ammettendo che molte guerre sono state ingiuste, Federico legittima la guerra evocando ancora una volta la tradizione del giusnaturalismo: il *De iure belli ac pacis* di Grozio viene celebrato come opera imperitura. Dapprima si giustifica ovviamente la guerra difensiva (su cui anche gli illuministi erano d'accordo), nella quale un sovrano deve "difendere i suoi sudditi contro le invasioni dei nemici", ma anche "gli alleati quando sono attaccati", facendo esplicito riferimento alla necessità di "conservare con le armi l'equilibrio del potere tra le potenze europee". Ma subito dopo viene la riconduzione della guerra a procedura giuridica per risolvere le vertenze internazionali, dove i sovrani, "non potendo difendere la loro causa davanti a un tribunale abbastanza potente per pronunciare e

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 345-6.

⁵⁸ C.-L. Secondat de Montesquieu, *Esprit des lois*, X, II, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1941-51, II, pp. 377-8 (trad. it. di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet, 2005, pp. 247-8).

⁵⁹ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, § 56, in *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1910 ss., vol. VI, p. 346, trad. it. di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 182-3.

⁶⁰ Lettera a d'Alembert del 18 dicembre 1770, XXIV, p. 579.

mettere in esecuzione una sentenza, rientrano nel diritto naturale, e tocca alla forza prendere la decisione”. In ogni caso, Federico ritiene che alla base di tutti questi interventi ci sia non soltanto un “diritto”, ma anche e soprattutto un “dovere” da parte del sovrano: ancora una volta la politica è letta in chiave morale⁶¹. Anche questa volta il realismo politico viene invocato non nel senso di Machiavelli, ma come componente essenziale della responsabilità morale dei sovrani. In questa prospettiva il pacifismo ad oltranza, che secondo Federico il *parti philosophique* ha imposto all’Europa come in altri tempi fecero i papi con i loro dogmi, appare non solo irrealistico, ma anche pragmaticamente dannoso. È infatti andata persa la dimensione rigorosamente deontologica della guerra, che è un dovere gravoso per i re e un *métier de gens d’honneur* per coloro che la praticano per amor di patria, senza interesse privato⁶².

È dunque comprensibile che la voce *Guerre* del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire abbia profondamente irritato Federico. Il sarcasmo voltairiano, infatti, non aveva lasciato spazio a considerazioni che accordassero alla guerra un qualche significato.

Un genealogista dimostra a un principe che egli discende in linea retta da un conte, i cui parenti, tre o quattrocento anni prima, avevano stretto un patto di famiglia con un casato di cui non resta neppure più il ricordo. Questo casato vantava lontane pretese su una provincia il cui ultimo possessore è morto di apoplezia: il principe e il suo consiglio concludono che il suo diritto sulla provincia è ben fondato... Egli trova subito un gran numero di uomini che non hanno nulla da perdere; li veste con un grosso panno turchino a centodieci soldi il metro, orla i loro cappelli con un grosso filo bianco, li fa girare a destra e sinistra, e marcia verso la gloria...⁶³

Federico, che pure non fece mai nulla per attenuare il barbaro sistema di reclutamento dell’esercito prussiano, non si riconosce in questa caricatura: quelli descritti da Voltaire non sono veri sovrani, ai quali deve state a cuore soprattutto il bene dei loro sudditi, ma ladroni da mandare al patibolo⁶⁴. Ancora una volta il criterio di valutazione corre lungo il discrimine tra

⁶¹ *Examen de l’Essai sur les préjugés* (1770), IX, pp. 163-4.

⁶² *Dialogue de morale à l’usage de la jeune noblesse* (1770), IV, pp. 122-3.

⁶³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, voce *Guerre*, trad. it. a cura di D. Felice e R. Campi, *Dizionario filosofico*, Milano, Bompiani, 2013, p. 1837.

⁶⁴ Lettera a Voltaire del 9 ottobre 1773, XXII, pp. 290-1. Un’analoga critica della esagerata (e per lui infondata) polemica illuministica contro la guerra si trova nell’*Examen de l’essai sur le préjugés* contro d’Holbach (IX, passim).

l'interesse privato del sovrano, del quale gli obiettivi dinastici non erano che la modulazione più aggiornata, e il bene dello stato, che comporta scelte oculate, a volte anche dolorose. Sul primo versante si colloca l'ambizione dei principi, che Machiavelli considera il presupposto indiscutibile dell'azione politica, dall'altro vi è invece una programmazione razionale della gestione dello stato che cerca di congiungere efficacia realistica e idealismo normativo, correndo lungo la linea sottile che divide e insieme congiunge la politica e la morale.

Ma la politica di potenza non si può fare senza eserciti poderosi. In un contesto non immediatamente connesso con questo problema – si tratta della maggiore solidità degli stati ereditari, in relazione al capitolo II del *Principe* – Federico introduce inaspettatamente questa osservazione: “Ai nostri giorni le truppe numerose e gli eserciti potenti che il principe tiene in piedi in pace come in guerra contribuiscono ancora alla sicurezza degli Stati; esse contengono l'ambizione dei principi vicini; sono spade sguainate che mantengono nella guaina quelle degli altri”⁶⁵. L'assenza di contestualizzazione rafforza l'osservazione di Federico: in ogni caso, anche quando si parli di altri strumenti di consolidamento dello stato, avere a disposizione un esercito forte è una condizione indispensabile di sicurezza. Questo rappresenta un'ulteriore conferma – questa volta sul piano militare, per quanto riguarda “fare la guerra, dar battaglia, attaccare o difendere fortezze” – che soltanto i “grandi principi” sono in grado di fare una politica significativa.

Per ragioni di efficienza Federico non può che trovarsi d'accordo con Machiavelli sulla superiorità degli eserciti nazionali rispetto a quelli mercenari, quando lo stato sia di sufficienti dimensioni. Ma è attento a non dare a quell'affermazione la coloritura repubblicana che attraverso Machiavelli (e il repubblicanesimo inglese del XVII secolo) sfocerà in Francia nel mito rivoluzionario del ‘cittadino-soldato’. Nei confronti dei civili che prendono le armi egli è assai sospettoso: per gli eserciti formati da “contadini armati” non ha che disprezzo, mentre gli interventi spontanei dei borghesi, ad esempio nelle città assediate, gli appaiono pericolosi, tanto da approvare la prassi di disarmarli appena la città è presa⁶⁶. Dei Còrsi, già allora modello di fierezza independentista, dice che “per mantenere la sovranità di quell'isola, sarà necessario disarmare e rammollire i suoi abitanti”⁶⁷. Sospeso tra il riconoscimento degli eserciti nazionali e la necessità di ricorrere alla truppe mercenarie – in parte per timore della convergenza tra funzione civile e

⁶⁵ *Réfutation*, cit., p. 177.

⁶⁶ *Ivi*, p. 296.

⁶⁷ *Ibidem*.

funzione militare, in parte per l'oggettiva impossibilità degli stati europei del tempo di rinunciare a eserciti assoldati – Federico prospetta la soluzione salomonica adottata dalla Prussia: mescolare attentamente i mercenari alle truppe nazionali, in modo da impedire che facciano banda a parte, favorendone la disciplina, e “fare soprattutto attenzione a che il numero di soldati stranieri non superi quello dei nazionali”⁶⁸.

6. I limiti morali della politica

Da quanto precede emerge chiaramente come morale e politica intrattengano per Federico un rapporto complesso. Da un lato la politica non viene mai concepita come indipendente dalla morale, sia pure una morale realistica, una ‘morale della responsabilità’ che guarda più alla concretezza degli effetti attesi che all’astrattezza dei principi professati. Dall’altro questo impegno al risultato concreto fa sì che i limiti imposti dalla morale alla politica non siano definibili a priori: essi dipendono dalla concretezza della situazione e – cosa che fa parte anch’essa del contesto situazionale – dalla posizione (e responsabilità) dell’agente politico. Ciò che non è permesso in una situazione ordinaria può esserlo in una straordinaria e, soprattutto, ciò che non è consentito al *particulier* può esserlo a un principe sovrano, purché agisca in quanto tale. Due casi-limite esemplificano queste circostanze: la conquista militare e la fedeltà ai trattati.

Il capitolo III del *Principe* (“De’ principati misti”), in cui Machiavelli tratta del modo di conservare un “principato nuovo”, cioè recentemente acquisito, offre a Federico l’occasione di discutere il tema della conquista. La *Réfutation* contiene una accorata critica dello spirito di conquista inteso come espressione dell’ambizione personale del principe: se tutti i sovrani cercassero di appropriarsi dei territori altrui, alla fine ci sarebbe solo un padrone del mondo, prossimo tuttavia ad essere detronizzato da un altro usurpatore; la potenza di un principe non può fondarsi sulla distruzione e sulla desolazione dei sudditi; le nuove conquiste non rendono una nazione realmente più ricca; la conquista di terre lontane è un vantaggio immaginario; la gloria di un sovrano non si misura in base all’estensione dei suoi territori. Il sapore illuministico di questa condanna è sottolineato anche dal fatto che, molto *à la* Voltaire, Federico imputa il desiderio di conquista alla barbarie di tempi ormai lontani, a un quindicesimo secolo che rappresenta l’infanzia delle arti,

⁶⁸ *Ivi*, p. 242.

nel quale si preferiva “la funesta gloria dei conquistatori” a quella “umanità” che connota i tempi presenti. Ma in un passo rigorosamente soppresso da Voltaire Federico introduce un’eccezione: quando la causa della conquista non è l’“ambizione”, ma la “necessità”. L’ambizione è ovviamente da ascrivere alla pernicioso dottrina machiavelliana dell’interesse, la necessità richiama invece il sovrano alla sua responsabilità verso il bene comune e sollecita l’esecuzione di un dovere morale. Il riconoscimento della naturale tendenza degli stati a ingrandirsi e quello della conquista come altrettanto naturale strumento a questo scopo tendono a convergere: “è naturale all’uomo augurarsi la conservazione del suo bene e ingrandirlo per vie legittime”. La conquista è quindi assimilabile a un’operazione chirurgica che, malgrado la detestabile brutalità dei mezzi usati, salva gli uomini da un pericolo imminente⁶⁹. A queste condizioni essa può essere considerata uno dei due modi in cui uno Stato può legittimamente ingrandirsi, accanto all’impulso dato alle arti e alle scienze, che rendono la nazione più forte e più civilizzata⁷⁰: sulla base della sua esperienza personale Federico mette sullo stesso piano due dimensioni che il Settecento pacifista contrapponeva come modelli inconciliabili.

Il secondo caso in cui emerge la problematicità della subordinazione della politica alla morale è la questione del rispetto dei trattati, che ovviamente costituiva per Federico un aspetto personalmente delicato del rapporto tra teoria e prassi. Nel 1742 egli aveva concluso con l’Austria la convenzione di Klein-Schnellendorf, seguita dalle paci separate di Breslavia e di Dresda, che avevano reso più sicura la sua posizione (e quella dell’Austria), ma anche compromesso profondamente la sua immagine di alleato fidato: anzi, agli occhi degli alleati imperiali le ‘capriole’ di Federico erano apparse come un vero e proprio tradimento. Nella *Réfutation* l’occasione per la trattazione di questo problema è ovviamente offerta dal capitolo XVIII del *Principe*: “In che modo e’ principi abbino a mantenere la fede”, in cui Machiavelli sostiene che, dovendo essere il principe “golpe” oltreché “lione”, non può “uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro e che sono spente le cagioni che la fecero promettere”⁷¹. Contro Machiavelli Federico si serve di diverse argomentazioni, talvolta a carattere logico (mostrare che le affermazioni del segretario fiorentino si reggono su contraddizioni formali oltreché su falsi principi morali è una sua costante preoccupazione) talvolta di natura pragmatica (ingannare non conviene, perché funziona una volta sola). Sulla base di questi argomenti la condanna di

⁶⁹ *Ivi*, pp. 179-82.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 305.

⁷¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 156.

Federico appare radicale, ed è ancora una volta fondata sul presupposto che la mancata parola del principe sia motivata esclusivamente dall'interesse privato, come dimostra il fatto che gli esempi addotti sono tratti spesso dai modelli classici di uso personale del potere (Alessandro VI, Cesare Borgia) piuttosto che dall'alta politica (Filippo II, Cromwell). La posizione di Federico, del resto, è rafforzata dal fatto che nel capitolo XVIII Machiavelli effettivamente fa convergere in un unico discorso il problema specifico della rottura del trattato divenuto sconveniente e quello generico dell'utilità della dissimulazione. A un tratto, tuttavia, Federico interrompe le sue argomentazioni con una chiara eccezione: "Ammetto, d'altra parte, che ci sono necessità incresciose in cui il principe non saprebbe impedirsi di rompere i trattati e le alleanze che ha stretto, avvertendo i suoi alleati per tempo, e non senza che vi sia obbligato dalla salvezza dei suoi popoli e da una grandissima necessità"⁷². Come nel caso della conquista, l'eccezione non può essere motivata dall'ambizione personale, ma deve essere richiesta dalla "necessità" di promuovere il bene comune e, più specificamente, evitare la rovina dei propri stati.

La questione della rottura dei trattati è discussa anche negli *Avant-propos* all'*Histoire de mon temps*. In questo caso, come già notò Meinecke⁷³, si registra un tono assai diverso tra il testo del 1746, cronologicamente più vicino alla *Réfutation* ma soprattutto al 'tradimento' perpetrato da Federico, e quello del 1775, dove la distanza dai fatti gli consente di elaborare una più meditata, e più limitata, soluzione. Nel 1746 la giustificazione della rottura del trattato è frettolosa:

Troverete in quest'opera trattati stipulati e trattati rotti: e vi devo dire, a questo proposito, che siamo subordinati ai nostri mezzi e alle nostre facoltà. La nostra funzione [*emploi*] è di vegliare sulla felicità dei nostri popoli: quando troviamo pertanto in un'alleanza un pericolo o un azzardo per loro, dobbiamo spezzarla piuttosto che esporli ad essi. In ciò il sovrano si sacrifica per il bene dei suoi sudditi. Tutti gli annali dell'universo ce ne danno esempi, e non si può in verità fare altrimenti⁷⁴.

Nell'*Avant-propos* del 1775, invece, Federico procede più cautamente e individua un elenco circoscritto dei casi in cui la rottura del patto è legittima:

L'interesse dello stato deve servire di regola alla condotta dei sovrani. I casi per rompere le alleanze sono i seguenti. 1) Quando l'alleato non onora

⁷² *Réfutation*, cit., p. 286.

⁷³ Cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 311.

⁷⁴ *Histoire de mon temps, Avant-propos* (1746), II, p. XVI.

i suoi impegni; 2) quando l'alleato mediti di ingannarvi e non vi resti come risorsa che di prevenirlo; 3) una forza maggiore che vi opprime e vi costringe a rompere i trattati; 4) infine, l'insufficienza dei mezzi per continuare la guerra: per non so quale fatalità, queste disgraziate ricchezze influiscono su tutto e i principi sono gli schiavi dei loro mezzi; l'interesse dello Stato funge loro da legge, e da legge inviolabile⁷⁵.

Le ultime due ragioni avevano ovviamente motivato le scelte politiche di Federico nel 1742. In questo caso la "necessità", qui indicata come *force majeure*, costringe il sovrano a scegliere la strada apparentemente più scorretta, per garantire il bene dello stato, non a caso qui indicato con il termine "interesse". Il detestato "interesse" può diventare legittimo, quando si riferisca non più all'individuo, ma alla totalità dello stato.

Malgrado la diversità del tono, le giustificazioni della rottura del trattato espone nei due *Avant-propos* hanno un elemento comune. Ancorché la morale sia sempre la stessa ("Appartiene alla natura delle cose che ciò che è fondamentalmente male lo resti per sempre", aveva esordito Federico nel commento al capitolo XVIII del *Principe*), tuttavia il suo ambito di applicazione cambia a seconda del soggetto che la esercita. E sotto questo ultimo profilo sussiste una radicale differenza tra l'azione del privato e quella del principe. Un *particulier* deve sempre mantenere la parola data, perché "l'onore è superiore all'interesse", ma un principe non impegna soltanto se stesso, bensì "espone grandi stati e grandi province a mille sventure" (XVII). Infatti se "il principe è moralmente obbligato [*se trouve dans l'obligation*] a sacrificare la sua stessa persona alla salvezza dei suoi sudditi, a maggior ragione egli deve sacrificare i legami la cui conservazione sarebbe loro pregiudizievole"⁷⁶. Il tema dei doveri che derivano dall'*emploi* è ricorrente negli scritti e nella corrispondenza di Federico. A Voltaire, che nel 1757, durante la guerra dei Sette Anni, gli rimprovera di non ricercare la pace, risponde che se fosse un privato cittadino potrebbe seguire il suo consiglio, ma "il nostro stato fa la nostra legge" e ci chiede di fare "ce qu'exige notre emploi"⁷⁷. Inutile aggiungere che, per le stesse ragioni, Federico raccomanda al regnante l'esercizio di un'astuzia dissimulatrice in realtà molto vicina a quella usata dalla "golpe" machiavelliana: nei *Testamenti politici* ricorre continuamente l'invito a essere impenetrabili, a dare sempre a intendere di voler fare qualcosa di diverso da ciò che si vuole veramente, a scoprire i propri piani soltanto quando gli avversari non possono più ricorrere ai ripari. Il

⁷⁵ *Histoire de mon temps, Avant-propos* (1775), II, pp. XXV-XXVI.

⁷⁶ *Ivi* (1775), pp. XVII, XXV.

⁷⁷ Lettera a Voltaire del 9 ottobre 1757, XXIII, p. 16.

principe si deve impegnare in un'azione dissimulatrice che spesso sfiora l'inganno, anche se quest'ultimo appare un'arma a doppio taglio cui ricorrere solo in caso di estrema necessità⁷⁸.

Per Federico non c'è contraddizione tra l'impegno morale e la *Machtpolitik*. Egli crede sinceramente che, piegandosi alle esigenze politiche richieste per il consolidamento della Prussia, compresa la rottura dei trattati, egli compia fino in fondo il suo dovere di re: dovere non soltanto politico, ma anche squisitamente morale. La tensione tra la morale del *particulier* e quella del principe rappresenta sicuramente un punto di debolezza sul piano teorico. Ma per Federico, filosofo e illuminista a suo modo, questa tensione non costituiva un problema. La sua incerta strutturazione concettuale gli impedisce di rendersene conto fino in fondo. Per questo non può essere considerato, malgrado la magistrale interpretazione di Meinecke, un vero sostenitore della ragion di stato. Nel suo naturalismo, gnoseologico in generale ed etico-politico in particolare, egli afferra che operano nella natura, nell'uomo e nella storia forze sovraindividuali cui non ci si può sottrarre. Ma non riesce a concepire queste forze, o alcune di esse, come costanti specifiche della politica che definiscano un ambito autonomo nelle sue leggi e nelle sue regole. Se avesse capito questo avrebbe anche compreso Machiavelli, il quale rimane invece per lui soltanto un filosofo immorale che corrompe la politica con i suoi cattivi princìpi. Per Federico la politica, come la natura, è un aspetto di quella realtà che in parte soverchia l'ambito dell'azione umana, e rispetto al quale l'uomo si deve mantenere nella salomonica posizione di fare razionalmente (e godere epicureamente) ciò che può e di subire stoicamente ciò che lo sopravanza. La politica non ha quindi proprie regole, che *sostituiscano* quelle della morale, ma in alcuni casi, in base a quelle poche regolarità che l'esperienza e lo studio della storia possono mostrare, richiede semplicemente di *sospendere* le leggi della morale corrente senza uscire dalla morale stessa.

⁷⁸ Cfr. Friedrich der Grosse, *Die politischen Testamente*, cit., pp. 54-5, 79, 22, 240. Sull'inganno consapevole si veda in particolare p. 222.

Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della seconda metà degli anni sessanta

Mario Marino

Brandenburgische Technische Universität
Cottbus-Senftenberg
Fakultät 5: Wirtschaft, Recht, Gesellschaft
beethstr7129@hotmail.com

ABSTRACT

This paper deals with Herder's first acquaintance with Machiavelli and Machiavellianism. To achieve this end, it analyzes Herder's relevant writings (*Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* and *Journal meiner Reise im Jahr 1769*) and his sources (Frederick the Great's controversial *Anti-Machiavell* as well as David Hume's radical *History of Natural Religion*). As a result, two issues arise which characterize Herder's enduring interest in Machiavelli's work and personality as well as his aftermath from the second half of the 1760s onwards: 1) Frederick the Great's machiavellianist antimachiavellianism; 2) the model of ancient-Rome civil religion and its adaptation to modern times.

KEYWORDS

Frederick the Great, David Hume, Machiavellianism, Civil Religion, Enlightenment Science of Politics

Nelle pagine che seguono, discuto le prime evidenze e tratteggio le prime linee di sviluppo dell'interesse di Herder per Machiavelli e il machiavellismo, restringendo la mia ricerca a scritti e appunti herderiani della seconda metà degli anni sessanta del Settecento¹. Mentre nel primo paragrafo attingo alla

¹ Il presente lavoro è parte di una più organica ricerca su Herder e sulle sue fonti italiane avviata sotto la guida di Wolfgang Proß, a cui va ancora una volta la mia profonda gratitudine per il sostegno e i consigli: i risultati finali di tali ricerche confluiranno in una monografia, alla quale rimando fin da ora sia per l'analisi degli sviluppi della ricezione herderiana di Machiavelli dopo il 1769, sia per la discussione della letteratura secondaria su Machiavelli in Herder e più in generale nella Germania della prima età moderna. Le opere di Herder vengono citate con le seguenti abbreviazioni (con il numero arabo a indicare il singolo volume delle raccolte e, separato da una virgola, direttamente il numero di pagina; ove disponibile, si cita a seguire la traduzione italiana corrispondente, abbreviandola con „it.” e direttamente il numero di pagina): SWS = Johan Gottfried Herder, *Sämtliche*

prima versione di *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* (la seconda apparve trent'anni dopo nella quinta raccolta dei *Briefe zu Beförderung der Humanität*)², nel secondo mi concentro su alcune parti del *Journal meiner Reise im Jahre 1769*. Nella disamina di questi testi, enucleo tre dei temi fin dappprincipio fondamentali per la più che trentennale riflessione herderiana sull'opera e la fortuna del Segretario fiorentino (il fridericianesimo, la religione civile e la prassi politica dell'illuminismo), prestando particolare attenzione a due dei canali della ricezione e del ripensamento herderiani dell'opera e della fortuna di Machiavelli (lo scritto di Federico II contro Machiavelli e la riflessione di David Hume sulla religione romana). Mentre l'antimachiavellismo fridericiano è centrale in tutti e due i paragrafi, il riferimento a Hume occupa la seconda parte del primo paragrafo. Ciò non toglie che, come spesso accade in Herder, anche in questo caso i nuclei tematici non costituiscono blocchi separati, ma nodi stretti lungo il filo di una stessa, sempre più vasta e articolata riflessione sui massimi problemi della società del suo tempo. Se, da un lato, uno sguardo oltre i confini temporali del presente contributo e, quindi, agli scritti successivi alla fine degli anni sessanta del Settecento, permetterebbe di evidenziare questa complessità in tutta la sua estensione, dall'altro, ritengo che già la presente trattazione delle primissime manifestazioni dell'interesse herderiano per Machiavelli e il machiavellismo ne darà alcune significative esemplificazioni.

1. *Fridericianesimo e religione civile nel discorso sul pubblico e la patria degli antichi*

1.1. *Machiavellismo e fridericianesimo alla fine della guerra dei Sette Anni*

Fin dagli inizi della sua carriera intellettuale, Herder si interroga su machiavellismo e antimachiavellismo, avendo presente Federico II. I primi pronunciamenti di Herder su Machiavelli risalgono, infatti, alla seconda metà degli anni sessanta e possono essere letti come delle prese di posizione nei confronti sia del machiavellismo (che Herder non distingue ancora dal pensiero proprio di Machiavelli), sia della politica e dell'antimachiavellismo

Werke, herausgegeben von Bernard Suphan, 1877-1913; HWP = Johann Gottfried Herder, *Werke in drei Bänden*, a cura di Wolfgang Proß, Wien-München, Hanser, 1983-2001. HDKV = Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000.

² HDKV 7, 301-338.

stesso di Federico II. Nel discorso del 1765 su *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*, Herder stigmatizza Machiavelli come nemico della patria e del genere umano, in quanto fautore di un dispotismo non politico, ma fiscale: Machiavelli sarebbe, cioè, uno statalista, ma in senso economico. Un'interpretazione apparentemente così singolare merita certo un supplemento di riflessione. Su un piano teorico generale, questo Machiavelli contribuirebbe a comporre, assieme a Helvétius, Mandeville e Hobbes, il quadro completo di una moderna dottrina anti-umanistica e, perciò stesso, secondo Herder, anti-patriottica ed egocentrica, i cui capisaldi sono la spersonalizzazione dello Stato-macchina e l'animalizzazione dell'uomo, la morale egoistica e l'odio e sfruttamento dell'uomo nei confronti dei propri simili³. In questa compagnia e con queste vesti, Machiavelli potrebbe benissimo essere uscito dallo scritto antagonistico del principe ereditario di Prussia, che nella prefazione a quest'opera domandava retoricamente se “non è da compiangere la situazione dei popoli, quando hanno solo da temere dall'abuso del potere sovrano, quando i loro beni sono alla mercé dell'avidità del principe, la loro libertà a quella dei suoi capricci, la loro pace della sua ambizione, la loro sicurezza della sua perfidia, la loro vita della sua crudeltà?”⁴. A riguardo, si tenga presente come l'elogio della generosità, della saggezza e della morigeratezza fosse in ogni caso abbastanza comune a tutti i *Regenten-Spiegel* di impostazione tradizionale e anti-machiavellica.

Entrando nello specifico dell'argomentazione herderiana, la libertà di commercio e la moderazione della pressione fiscale sembrano stare al posto delle libertà politiche e civili a significare la rivendicazione delle condizioni più giuste e adeguate di sviluppo del singolo, della collettività e della stessa idea di patria. Questo ragionamento, collegato a una riflessione sulla limitazione e, quasi, privatizzazione e interiorizzazione della libertà dei moderni rispetto a quella degli antichi, è compatibile con la situazione nella quale si trovava Riga a quel tempo: una città anseatica sotto controllo russo, ma che godeva di una certa indipendenza. Se, dunque, da un lato, il senso politico del passo herderiano potrebbe essere di dare voce allo spirito della borghesia mercantile tedesca della città, dall'altro, la violenza delle immagini fa pensare che, da quella stessa posizione, Herder abbia voluto anche lanciare un ulteriore messaggio di denuncia della politica di Federico II al tempo della Guerra dei sette Anni e nell'immediato dopoguerra⁵. In un caso come

³ HDKV1, 51.

⁴ Federico II, *L'Antimachiavelli*, a cura di Nada Carli, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1995, p. 4.

⁵ Sulla politicizzazione dell'intellettualità tedesca comportata dalla Guerra dei Sette anni, cfr. Hans Erich Bödeker e Ulrich Herrmann (a cura di), *Aufklärung als Politisierung* –

nell'altro, Herder avrebbe dato prova di quel patriottismo che è uno dei temi del suo discorso e che egli intendeva rivitalizzare nella sua epoca⁶.

La polemica con Federico si fa più esplicita alla pagina successiva, coinvolgendo ancora una volta, tra i tanti riferimenti, quello a Machiavelli. A simboleggiare il patriottismo moderno non è, infatti, il Grande di Prussia, ma quello di Russia, non, dunque, il sovrano che dichiara di essere il primo servitore dello Stato, bensì quello che agli occhi di Herder è il padre della propria patria. Non il *König* che con la forza militare ha imposto all'Europa la Prussia come nuova potenza continentale, ma lo *zar* che con una serie di riforme ha avviato la modernizzazione della Russia; non l'*Antimachiavelli* di carta, nella penna, ma piuttosto quello dei fatti, nella realtà⁷. Se si segue l'evoluzione di pensiero di Herder dal saggio del 1765 al *Journal meiner Reise im Jahr 1769* e da questi ad *Auch eine Philosophie der Geschichte* si vede come fu proprio l'approfondimento del contrasto tra le apparenze e la realtà (esso stesso un elemento del dibattito più generale attorno al machiavellismo e alla natura e prassi della politica moderna) a portare il giovane Herder a un disincantamento sempre più drastico nei confronti dell'antimachiavellismo fridericiano e, al contempo, a una chiarezza sempre più evidente riguardo alla drammaticità del 'momento machiavelliano' nella politica moderna. Questo processo si intreccia a sua volta quasi subito con l'attingimento a un'altra ricezione di Machiavelli, quella che passa per la valorizzazione del motivo della religione civile, e con l'approfondimento della scienza storica e del pensiero politico di una parte dell'illuminismo francese.

1.2. *Machiavelli e la religione dei romani nel giovane Herder lettore di Hume*

Un anno dopo aver tenuto il discorso sul pubblico e la patria degli antichi, una fonte contemporanea di ben altro spessore teorico rispetto a Federico II aveva posto Herder, probabilmente per la prima volta, dinanzi a un modo di

Politisierung der Aufklärung, Hamburg 1987, e Ursula A. J. Becher, *Politische Gesellschaft. Studien zur Genese bürgerlicher Öffentlichkeit*, Göttingen 1978.

⁶ L'opposizione di Herder nei confronti delle politiche di alta pressione fiscale risuona ancora in *Auch eine Philosophie der Geschichte*, dove è parte della più generale e mordace polemica nei confronti dell'assetto politico del proprio tempo, fatto di regimi assolutistici e dispotici che tolgono libertà e usano la pressione fiscale per finanziare il lusso e le guerre, ovvero politiche contrarie all'interesse collettivo (cfr. perciò HWP1, 656, trad. it. Johann Gottfried Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, introduzione e traduzione di Franco Venturi, Torino, Einaudi, 1951, pp. 90-91).

⁷ Cfr. SWS1, 25.

leggere Machiavelli radicalmente alternativo, non polemico né distruttivo, ma scientifico e positivo: questo autore è Hume. Appuntandosi e meditando *The Natural History of Religion* del filosofo scozzese, Herder ne riassume il contenuto del decimo capitolo con le parole seguenti: “Le cose migliori diventano il peggio, e il deismo rende gli uomini infimi e succubi; ma quegli dei li si può imitare e perfino eguagliare. Gli eroi del paganesimo, gli eroi del papato e i dervisci del maomettismo sono confrontabili, ma quelli fecero eroi, questi monaci ecc. Machiavelli dice che la religione cristiana avrebbe depresso l’anima”⁸.

Un confronto con il corrispondente testo humiano porta a giorno non solo l’aderenza all’originale, ma anche il piglio autonomo con cui Herder ci si accosta. L’appunto herderiano assume su un piano eminentemente storico (e con quel gusto per la rappresentazione plastica, in figure, dei soggetti storici che raggiungerà il suo culmine in *Auch eine Philosophie der Geschichte*) un’osservazione che Hume aveva sviluppato in senso primariamente psicologico e fissato in una relazione di causa ed effetto. A riguardo, va subito ricordato che in entrambi gli autori sussiste un’intersezione di piano psicologico e storico, così che la pagina herderiana può essere interpretata anche come la semplice esplicitazione di un elemento in quel caso lasciato implicito da Hume. Il diverso accento è, tuttavia, ugualmente avvertibile, significativo e ha addentellati in numerose testimonianze del periodo, le quali parlano di uno Herder interessato alla psicologia come alla base scientifica di quella filosofia della storia che gli anni a venire si sarebbero incaricati di ampliare ulteriormente in senso antropologico e naturalistico.

Nel dettaglio, Hume presenta il decimo capitolo della *Natural History of Religion* come una prosecuzione del confronto tra religioni monoteiste e politeiste (per definire le quali Hume si riserva qui della coppia di “teismo” e “idolatria”), volta a confermare, come sarà anche per il capitolo successivo⁹, “la massima corrente secondo la quale la corruzione delle cose migliori dà luogo alle peggiori”¹⁰. Senza richiamare ulteriormente (come farà, invece, Herder parlando di “deismo”) i nessi con le due forme di religione (ma avendole bene in mente¹¹), Hume parla qui di due modalità rappresentative della relazione tra l’uomo e l’entità divina, che si tratta di valutare nel loro impatto sulla morale e sulla psicologia degli uomini. La rappresentazione

⁸ SWS 32, 195-196.

⁹ V. perciò David Hume, *Storia naturale della religione*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 4, Roma-Bari, Laterza 1987, p. 88.

¹⁰ Ivi, p. 86.

¹¹ Lo prova a sufficienza già solo la scelta di parlare in un caso di “divinità” e nell’altro di “dei” (ivi, p. 65).

dell'infinita superiorità della divinità sull'uomo (e, pertanto, l'idea dell'irraggiungibilità di Dio da parte dell'uomo) renderebbe l'uomo estremamente vile, sottomesso e passivo, mentre l'idea di una relativa vicinanza (e, dunque, emulabilità) dell'entità divina lo renderebbe coraggioso, libero e intraprendente. Il criterio fatto qui valere da Hume è che, a seconda della distanza e, all'interno di questa, della permeabilità del confine tra gli uomini e gli esseri divini, i primi diventano vili o nobili, passivi o attivi, miseri o grandi. La prima modalità di rapporto tra umano e divino ha come effetto la morale e la psicologia del monaco, mentre l'altra ha prodotto l'eroe pagano antico¹².

Il confronto tra antichi e moderni che Hume a questo punto istituisce si compone di due elementi, uno di critica del mito e uno di polemica anticattolica: il nesso tra i due elementi è stretto, ma, nel testo di Hume, il primo è evidentemente subordinato al secondo. L'argomento di critica del mito (e della religione) dice che non vi è alcuna differenza di ruolo tra gli eroi antichi e i santi cattolici. Con le parole di Hume stesso, che Herder trascrive praticamente alla lettera, disinteressandosi, tuttavia, dei numerosi esempi storici adottati dal filosofo scozzese: "gli eroi pagani corrispondono esattamente ai santi papisti ed ai dervisci maomettani"¹³. La funzione di queste figure è, dunque, la medesima, solo la maniera in cui la assolvono e i valori connessi mutano. È appunto su questa trasvalutazione di valori che si appunta l'argomento anti-cattolico di Hume. Mentre nel mondo antico i valori e le imprese che procuravano l'elevazione al rango divino al di sopra degli uomini erano di natura militare, civile e patriottica, in quello cristiano "per conquistare gli onori celesti" "venne la moda di fustigarsi e indossare cilici, avvilitarsi ed umiliarsi, sottomettersi ed obbedire come schiavi"¹⁴. Le implicazioni politiche di tale svolta, così care a Machiavelli, sono enormi e Hume le rende ancora una volta presenti al proprio lettore, concludendo le proprie esemplificazioni storiche con le seguenti parole: "e in generale tutti i greci elevavano a questo primo grado di divinità [la condizione semidivina degli eroi] tutti i fondatori di Stati e di colonie, compensandoli così delle loro fatiche". A questo passo Hume allaccia la citazione da Machiavelli, fornendone in nota l'esatta collocazione nell'originale ("*Discorsi*, lib. IV")¹⁵ e presentandola al lettore come una conseguenza di quello stesso confronto: "Ciò ha fatto osservare al Machiavelli che le dottrine della religione cristiana

¹² Ivi, p. 86.

¹³ Ivi, p. 86. Da integrare con il seguente pensiero: "Il posto di Ercole, die Teseo, di Ettore, di Romolo, ora è preso da Domenico, Francesco, Antonio e Benedetto".

¹⁴ Ivi, p. 87.

¹⁵ Ibidem.

(cattolica, perché non ne conosceva altre), che raccomandano solo il coraggio passivo e la sofferenza, soggiogano lo spirito degli uomini e lo configgono nella schiavitù e nella soggezione. Osservazione certamente giusta, se non ci fossero nel consorzio umano altre forze che modellano lo spirito ed il carattere di una religione”¹⁶.

Il modo in cui Hume tratta la citazione da Machiavelli rivela una singolare ambivalenza. Inizialmente, il filosofo scozzese pare voler relativizzare e caricare in senso ideologico, specificamente anti-cattolico, il significato della presa di posizione di Machiavelli: essa varrebbe solo per il cattolicesimo, non avendo Machiavelli fatto in tempo a conoscere le religioni riformate. Subito dopo, però, Hume ammette che essa vale in linea di principio per ogni religione che lo Stato non riesce a porre sotto il proprio controllo, ovvero a subordinare e funzionalizzare a sé, facendone, come era presso i romani, una religione civile. Il papato non è allora che un caso, il più esemplare, di degenerazione di una religione (nella fattispecie, il cristianesimo) dalla sola funzione legittima e positiva che una religione può assolvere in seno al corpo politico e sociale, cioè quella civile. In tal senso, è interessante che, quando si appunta la citazione da Machiavelli, Herder non faccia eco alla polemica anti-cattolica del filosofo scozzese, tralasciando di sostituire ‘cristiano’ con ‘cattolico’, e mantenga l’analisi sul livello di maggiore generalità e radicalità.

Numerose letture ed elaborazioni di quel periodo attestano, del resto, quanto acutamente Herder in quegli anni avesse messo al centro delle proprie riflessioni sulla storia passata e futura della civiltà la ricerca attorno alla dimensione antropologica e politica delle religioni. Degno di nota è, in tal senso, soprattutto che Herder, negli stessi giorni in cui si annotava la *Natural History of Religion*, prendeva appunti anche dal *De rerum natura* di Lucrezio, e che i primi frutti di questo duplice e congiunto lavoro verranno profusi, in un contesto teorico significativamente nutrito di una riflessione antropologica sulla religione, nelle di poco successive indagini sulle origini della poesia¹⁷. Contemporaneamente, Herder torna su altri due autori ai quali Machiavelli aveva dato molto, non da ultimo proprio a proposito della religione civile dei Romani: si tratta di Rousseau, che doveva essergli noto già dai tempi di

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ho trascritto per la prima volta nella loro integralità gli estratti giovanili di Herder da Lucrezio e ne ho rintracciato gli echi nelle diverse fasi della produzione herderiana nel mio *Dichtung, Philosophie und Religion: Herders erstes Exzerpt aus Lukrez’ De rerum natura und dessen Wirkung auf Herders Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in Sotera Fornaro/Daniela Summa (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Bari, Edizioni di Pagina, 2013, pp. 35-61.

Königsberg, e Montesquieu, con cui avvia un confronto più serrato verso la fine degli anni sessanta. Proprio Montesquieu è uno degli autori più strettamente intrecciati alle riflessioni politiche che, nel *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, fanno da sfondo alla prosecuzione del discorso su machiavellismo e antimachiavellismo in rapporto a Federico II.

2. *Crisi del fridericianesimo e dispotismo illuminato: Machiavelli e machiavellismo nel Journal meiner Reise im Jahr 1769*

Prima di vedere quali sviluppi assume nel *Reisejournal* il confronto con Federico e il suo *Antimachiavell*, è opportuno dedicare alcune considerazioni alle menzioni dirette di Machiavelli riscontrabili nel testo. In questo diario, rimasto a lungo inedito, in cui Herder annota i frutti delle riflessioni, esperienze e letture maturate durante il viaggio che lo portò da Riga in Francia e di lì, infine, a Strasburgo, vengono rivolte per la prima volta delle lodi esplicite all'indirizzo del Segretario fiorentino. Il più significativo di questi elogi viene pronunciato in uno dei primi e più notevoli blocchi di testo del diario, quello, per intendersi, in cui Herder delinea il proprio progetto di riforma scolastica e pedagogica¹⁸.

Herder si sofferma a un certo punto sull'obiettivo della riunificazione dei saperi che una cultura astratta, deduttivista e pedante aveva artificialmente contrapposto gli uni agli altri e che ora si tratta di riportare a unità tramite l'adozione di un metodo di insegnamento basato sulla natura viva, induttiva ed empirica, sensibile della conoscenza¹⁹. I conflitti presi qui in considerazione, a ognuno dei quali corrisponde uno specifico campo di attività e, quindi, di formazione dell'uomo, riguardano, nella sfera della descrizione della realtà la logica e la scienza naturale, in quella della narrazione la storiografia, classicamente comprendente la geografia, e le belle lettere, in quella della vita pubblica, infine, l'eloquenza e la filosofia dell'umanità. Tra i modelli di incarnazione dell'unità di virtù storiografiche e letterarie, Herder piazza, accanto ad autorità in quel tempo a tutti presenti come Erodoto, Livio, Bossuet, Winckelmann e Hume, proprio Machiavelli²⁰.

¹⁸ HWP1, 380-409, trad. it. J. G. Herder, *Giornale di viaggio 1769*, a cura di Marco Guzzi e con una presentazione di Carlo Sini, Milano, Spirali Edizioni, 1984, pp. 56-91.

¹⁹ Il passo che meglio riassume questo punto è, forse, il seguente: «allora non esisteva ancora, nella prima disciplina, alcuna logica alla Baumeister, nella seconda, nessuna arte storiografica alla Gatterer, nella terza, nessuna retorica aristotelica o alla Lindner. Allora si apprendeva a descrivere, a raccontare e a commuovere, osservando, ascoltando, sentendo!» (HWP1, 399, it. 78).

²⁰ Cfr. HWP1, 399, it. 77-78.

Questa favorevolissima considerazione di Machiavelli viene, da un lato, riecheggiata in un altro passo, dove il Segretario fiorentino è rinominato assieme a musicisti, scienziati, inventori, navigatori, poeti e scrittori italiani quale esempio di quell'incomparabile creatività artistica che sarebbe propria della cultura italiana e alla quale Herder dichiaratamente anela²¹. Dall'altro, essa rimarrà costante nel tempo, come attestato ancora al principio degli anni novanta del Settecento dal passaggio sulle virtù letterarie del Segretario fiorentino nei *Briefe zu Beförderung der Humanität*²². A riguardo, va detto che l'apprezzamento per il Machiavelli storico e letterato non era infrequente nella letteratura sul caso del Segretario Fiorentino e, come avviene, per esempio, nella nota biobibliografica acclusa alla versione tedesca dell'*Anti-Machiavel*, poteva anche andare completamente disgiunto dalla condanna del Machiavelli pensatore politico. Ciò nondimeno, l'elogio contenuto negli appunti di viaggio, a maggior ragione se si considera che il *Reisejournal* non era destinato alla pubblicazione e che Herder aveva, nel frattempo, scoperto il Machiavelli teorico della religione civile, può essere assunto come indizio di una crescente simpatia e di un più differenziato interesse per l'opera e la personalità di Machiavelli. Ciò è tanto più plausibile quanto più si riflette sul fatto che, proprio nel *Reisejournal*, Herder mostra di nutrire dubbi sempre più gravi sulla consistenza e coerenza del principale detrattore contemporaneo di Machiavelli: Federico II.

2.1. Riforme illuministiche e critica del fridericianesimo

L'occasione per una disamina più approfondita dell'operato complessivo del Re di Prussia e della sua tirata antimachiavelliana è lo sguardo che, terminata l'esposizione del proprio piano di riforme, Herder rivolge all'Europa del proprio tempo per individuare la nazione adatta alla loro attuazione. L'entusiasmo che annuncia quest'impresa è di una intensità grandiosa, paragonabile a quello con cui Herder aveva in precedenza vagheggiato l'opera eccezionale, in parte realizzata in seguito con le *Ideen*, di cogliere e illustrare in unico disegno complessivo la "storia universale della formazione del mondo!"²³, dai diversi elementi e regni della natura, compreso l'uomo, fino alla storia di tutte le sue civiltà nei loro diversi tempi, luoghi e intrecci. Ad aprire le riflessioni di Herder sull'attuabilità dei suoi piani è un parallelo con i grandi legislatori dell'antichità greca e con i riformatori

²¹ HWP1, 450, it. 143.

²² HDKV 7, 340.

²³ HWP1, 362-365, it. 32-35, qui 365, it. 35.

religiosi nella Svizzera moderna, in entrambi i casi, lo si noti, uomini al servizio non di regni e principi, ma di repubbliche. Attraverso il richiamo alla loro opera, Herder enfatizza la necessità del passaggio dalla teoria alla prassi in ambito pedagogico e l'importanza degli studi per la formazione morale, civile e spirituale dell'uomo come cittadino e membro di una comunità²⁴. Questa missione viene quindi personalizzata attraverso la sua collocazione al punto di intersezione di una serie di tensioni e aspirazioni esistenziali, filosofiche, politiche, in parte costitutive del proprio orizzonte di vita, di scrittura e pensiero negli anni righesi, in parte emblematiche dell'ultima, grande stagione di riforme del Settecento europeo. Herder vede il proprio gesto animato da orizzonti e passioni civili e intellettuali che abbracciano i diversi livelli dell'essere, da quello universale della specie a quello collettivo della nazione e della città fino a quello individuale e generazionale delle ambizioni ed energie della gioventù. Lo spirito di servizio per l'umanità e il patriottismo, unitamente alla discesa della filosofia dal cielo delle speculazioni sterili e astratte alla terra della concreta esistenza degli uomini, si uniscono così nel sogno di gloria del giovane filosofo, cui il potere presterà ascolto, persuadendosi ad agire per il bene degli uomini²⁵.

Lo sviluppo di questo motivo avviene mediante una sovrapposizione continua del piano della contingenza storica con quello della riflessione teorica, per cui, da un lato, in stretta continuità con il discorso sul pubblico e la patria degli antichi, Herder guarda alla Russia di Caterina e valuta in rapporto a questa meta politico-filosofica la situazione sociale e culturale della Prussia e del resto delle nazioni dell'Europa settentrionale. Dall'altro, l'analisi del presente avviene come applicazione e ripensamento di un armamentario teorico e metodologico che in Herder è ancora in costruzione, ma in sintonia con le più recenti tendenze della filosofia europea.

Per meglio comprendere il giudizio di Herder sullo stato della Prussia di Federico II, è, dunque, bene richiamare preliminarmente i termini del suo approccio al problema delle riforme, avendo attenzione in questo contesto a porre in risalto gli spunti teorici più rilevanti ai fini della presente ricerca. Nel *Reisejournal*, il dispotismo illuminato viene inquadrato entro le coordinate, rispettivamente, di un pragmatico realismo e di un approccio scientifico ai problemi sociali. Sul primo punto, sono illuminanti le parole con cui, subito dopo aver abbozzato “un libro per la formazione dell'uomo e del cristiano!”²⁶, Herder introduce il progetto di riforma scolastica. Egli dà prova di essere perfettamente in chiaro circa la congiuntura storica dell'epoca, individuando

²⁴ HWP1, 409, it. 91.

²⁵ Ibidem.

²⁶ HWP1, 378-379, it. 52.

nell'adattamento alla politica una condizione inaggirabile per procedere in quel tempo a qualsiasi riforma, anche e soprattutto nel caso da lui vagheggiato di una grande riforma intellettuale e morale del genere umano a partire dalle più elementari e basilari istituzioni educative di un popolo: "ogni cosa deve oggi aderire alla politica: anche per me è necessario, con i miei progetti!"²⁷. L'assolutezza del potere sovrano e la pervasività della politica sono visti come complementari e fanno da sponda all'illusione che, una volta illuminato il sovrano, questi potrà conferire all'azione riformatrice capillarità e integralità. La pianificazione e applicazione di riforme non rappresenta, tuttavia, soltanto una faccenda di relazione con il potere, ma anche un problema filosofico di più ampia portata.

Su questo secondo punto, il diario di viaggio contiene delle osservazioni che vanno nella duplice direzione, comune a molti pensatori dell'epoca, della definizione di un nuovo paradigma epistemologico e della connessa fondazione razionale delle azioni politiche. Una di queste riflessioni prende la forma di un confronto tra il modello della scienza naturale e l'obiettivo di una scienza storica. L'anticipazione del dato storico e la sua predeterminazione, ovvero la previsione e preparazione del cambiamento, hanno in comune con la previsione scientifica dei fenomeni naturali alcuni elementi metodologici di base, come l'analogia, ma sono per il resto dipendenti da circostanze e competenze ulteriori rispetto a quelle richieste dalle scienze naturali. Herder si riferisce qui all'adattamento delle leggi che regolano i fatti sociali alle peculiari condizioni empiriche del loro svolgersi, alla propulsività dell'intervento soggettivo e delle dinamiche intersoggettive nella storia e al valore produttivo del nesso che si può istituire tra il caso e l'azione (ovvero, per usare una formula di Machiavelli, tra fortuna e virtù). A simboleggiare questo insieme di elementi epistemologici e di virtù retoriche e politiche stanno, rispettivamente, l'approccio di Montesquieu ai fatti sociali, l'eloquenza di Rousseau e la collaborazione tra Voltaire e Federico II²⁸. Si tratta di altrettanti punti di riferimento della meditazione critica del diario sulla scienza storica e la politica, il primo dei quali è rinvenibile, tra l'altro, sullo sfondo della riflessione sull'uso politico della religione, mentre l'ultimo è centrale nelle pagine sulla Prussia di Federico il Grande.

Per quanto riguarda il primo punto, va detto che il motivo della religione civile, già scorto in fondo al confronto tra religione pagana e religione cristiana in Hume lettore di Machiavelli, assume ora, nella prospettiva riformatrice-illuministica del diario (complice, appunto, l'approfondita

²⁷ HWP1, 380, it. 54.

²⁸ HWP1, 411, it. 93.

lettura di Montesquieu)²⁹, una valenza politica e teorica di notevole impatto. Vagheggiando sulla base del carattere nazionale e delle condizioni climatiche una nuova palingenesi della civiltà europea da Est, segnatamente dall'Ucraina, Herder si chiede quale forza sia capace di attivare il processo di crescita e maturazione dei presupposti della svolta insiti nel popolo. La risposta è in un cristianesimo peculiarmente inteso: Herder pensa alle chiese protestanti, in quanto contrapposte a quella cattolica (e, in parte, a quella ortodossa), ma il modello è la religione civile romana reinterpretata alla luce dell'idea illuministica di tolleranza. Come, infatti, la religione romana è stata capace di accogliere e armonizzare entro di sé le varie religioni etniche e locali dei popoli dell'impero, così le confessioni religiose protestanti tenderebbero più delle altre confessioni cristiane a costituire una comunità plurale e, per ciò stesso, più aperta ad altre fedi³⁰.

Nelle annotazioni su Federico, il motivo religioso non gioca ancora un ruolo palese, ma l'ideale della coesistenza pacifica di realtà distinte vi appare all'inizio e alla fine come la sola soluzione possibile al problema della felicità degli Stati e dei sudditi del Re di Prussia³¹. Il punto di vista è, ancora una volta, quello del filosofo intenzionato a riformare il mondo con gli strumenti della scienza illuministica. L'antimachiavellismo del giovane Herder, inteso come rifiuto di un potere sovrano auto-referenziale, si salda ora alla scienza sociale di Montesquieu, per quella parte, comune anche alla filosofia politica di Rousseau, che raccomanda di adeguare l'azione riformatrice e di governo alla cultura e ai costumi dei popoli governati. E' principalmente in questa cornice che Herder giudica Federico II, valutandone l'immagine e il destino, la politica estera e le campagne militari, la politica culturale e la questione nazionale, la francofilia e l'atteggiamento complessivo nei confronti della cultura tedesca.

Il primo punto a essere toccato è se il giudizio dei posteri e, dunque, della storia coinciderà con quello dei contemporanei, ovvero, se la verità sulla tanto declamata grandezza del personaggio si è già manifestata al presente o se si rivelerà solo sul lungo periodo. La questione reca con sé evidentemente il punto di domanda ulteriore sul fondamento stesso della grandezza e, per intendere la risposta, occorre analizzare due sorprendenti luoghi del diario, tra

²⁹ Cfr. a titolo di esempio HWP1, 425, it. 110-111, e, per una prima, sommaria descrizione delle linee di lettura herderiana di Montesquieu, il mio *Humanität, Revolution und Geschichte. Vico, Herder und die Neapolitanische Schule im Licht der Briefe zu Beförderung der Humanität*, in *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, a cura di Edoardo Costadura, Inka Daum e Olaf Müller, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008, pp. 169-189, qui pp. 179-180.

³⁰ Cfr. per tutto ciò HWP1, 410, it. 93.

³¹ V. perciò HWP1, 412 e 413, it. 96 e 97.

di loro strettamente congiunti. Nel primo, dopo essersi chiesto fin dove possono arrivare le risorse individuali e l'imperscrutabilità delle intenzioni di Federico, Herder si domanda quanto sarebbe grande Federico se il suo testamento politico potesse sottrarsi alla sentenza che Federico stesso aveva emesso in forma di epigramma sul *Testament politique* di Richelieu³².

Su questo parallelo tra i testamenti del cardinale e del sovrano, i curatori delle principali edizioni non si esprimono³³, un motivo in più per provare a fare chiarezza. Il parallelo presuppone quantomeno la conoscenza di una lettera che il Re di Prussia aveva inviato per l'anno nuovo nel 1750 all'amico Voltaire. Nella parte finale, sollecitato dall'amico filosofo, Federico si era espresso sull'attendibilità del *Testament politique* di Richelieu, allora oggetto di contesa tra Voltaire e gli eredi del cardinale, e l'aveva commentato infine in forma epigrammatica. Viventi ancora i due corrispondenti, la lettera era stata poi tradotta in tedesco nel 1764 e pubblicata nella seconda parte dello scritto filo-fridericiano di Johann Jacob Wippel, *Vollständige Gelehrten-geschichte des Weltweisen auf dem Thron*³⁴, dove è agevole pensare che Herder l'abbia poi trovata³⁵.

Federico premette di non possedere gli strumenti per valutare se il testo è originale o meno, ma precisa che "se la duchessa produce il *Testamento politico* del cardinale di Richelieu nell'originale, bisognerà pur crederci"³⁶. Il punto è, semmai, che la mediocrità del testo non renderebbe minimamente giustizia della grandezza della condotta in vita del cardinale, esaltato invece da Federico per la fermezza del carattere e per l'audacia delle numerose imprese politiche e militari³⁷. Se, dunque, il documento è originale, prosegue Federico, queste discrepanze si possono spiegare solo come effetto di un'autocensura o di una sfavorevole occasione dello scrivere oppure, come egli propende a pensare, di quella decadenza senile che non risparmia neanche i più grandi. Il

³² HWP1, 412, it. 96.

³³ Cfr. i commenti al *Reisejournal* in SWS4, HWP1, HDKV 9/2; generica, invece, è la nota del curatore in J. G. Herder, *Giornale di viaggio 1769*, cit. p. 96.

³⁴ Cfr. Johann Jacob Wippel, *Vollständige Gelehrten-geschichte des Weltweisen auf dem Thron*, Frankfurt und Leipzig, 1764, parte seconda, pp. 200-204.

³⁵ Se Herder sia stato indotto al parallelo tra Federico e Richelieu anche dalla diretta lettura del cosiddetto *Testament politique* di Federico, sia qui lasciato in sospeso. La prima redazione, risalente al 1752, era all'epoca ancora ignota, ma la seconda, datata Berlino 8 Gennaio 1769, era stata pubblicata lo stesso anno da Schlötzer nello *Staatsanzeigen* XVI, 74, n. 48, pp. 450-456. In quegli anni, Herder apprezzava e seguiva ancora molto assiduamente l'attività scientifica di Schlötzer, come attestato, tra l'altro, proprio dal *Reisejournal* (HWP1, 411, it. 93).

³⁶ Cfr. *Oeuvres de Frédéric le Grand*, a cura di Johann D. E. Preuss, Berlin, Decker, 1846-1856 30 voll., vol. 11, *Lettres en vers et prose*, p. 150.

³⁷ *Ibidem*.

testamento sarebbe, pertanto, un parto effimero dell'ultima stagione di vita del cardinale, un segno dell'esaurirsi delle sue virtù e delle sue energie. Nell'epigramma, quest'opinione prende la forma ironica di un parallelo tra il testamento di Richelieu e il trattato teologico sull'apocalisse di Newton, un'opera tarda del grande scienziato che sia Federico, sia Voltaire avevano facilità a considerare l'esito bislacco di un genio straordinario, espressosi al meglio in gioventù e poi decaduto in vecchiaia³⁸.

Applicando i versi di Federico al loro stesso autore, Herder, da un lato, insinua che l'esito finale della politica di Federico potrebbe essere altrettanto deludente ed effimero e, dall'altro, fa valere il principio che la valutazione della grandezza di Federico dipenderà dalla durata e dalla solidità dei frutti delle sue attuali imprese. Questa è anche la chiave di interpretazione del passo successivo, in cui, assumendo idealmente il punto di vista dei posteri, Herder solleva il dubbio che Federico e la Prussia possano fare la fine di Pirro e dell'Epuro³⁹. Il senso di un tale accostamento, che al lettore odierno può apparire irriverente e sproporzionato, non è di contestare il valore di Federico come soldato e stratega, ma di esprimere dubbi sulla quantità, qualità e durata dei vantaggi che egli ha tratto per il suo popolo dalle sue lunghe, sanguinose e drammatiche campagne militari.

Herder giudica in maniera analoga la politica culturale e la stessa filosofia di Federico: in entrambi i casi, il metro è costituito dai benefici che ne trae il popolo e, nello specifico, dalla vocazione del sapere filosofico e scientifico alla prassi e dalla 'montesquiviana' commisurazione delle iniziative adottate e delle idee propagate al sostrato culturale della realtà in cui il sovrano e il filosofo operano. Sotto questo rispetto, è il caso di ribadirlo, l'orizzonte entro il quale Herder valuta la francofilia di Federico non è divinazione del rigido spirito nazionalista otto-novecentesco, ma espressione della maniera di partecipare alla cultura del proprio tempo. Herder si concentra, da un lato, sul nuovo corso impresso da Federico all'accademia delle scienze di Berlino e, dall'altro, sul sodalizio Voltaire-Federico, lamentando in entrambi i casi il mancato incontro tra la cultura francese promossa e sostenuta da Federico e la tradizione e la realtà tedesche. Responsabili del duplice fallimento sono due fattori che si implicano a vicenda e che, in questa loro connessione, appaiono come il rovescio della fusione herderiana di pensiero antimetafisico-antiscolastico e scienza sociale 'montesquiviana'. Essi sono, rispettivamente,

³⁸ Ibidem: „Delle grandezze e delle miserie,/qualche virtù, maggiormente debolezze/fanno l'insieme bizzarro/dell'eroe più accorto./Egli getta un raggio di luce,/ma questo sole, nella sua carriera,/non brilla di un fuoco costante:/lo spirito più potente si eclissa:/Richelieu fece un *Testamento*,/e Newton la sua *Apocalisse*”.

³⁹ HWP1, 413, it. 96.

il disprezzo e il disinteresse nei confronti della nazione e della cultura tedesche da parte sia di Federico, sia dei filosofi da lui ingaggiati e protetti, e la distanza della loro filosofia e dell'istituzione dalla società e dal popolo⁴⁰.

Di fronte al possente mito, rilanciato propagandisticamente alla fine della guerra dei Sette anni, di un Federico Grande, condottiero invincibile e sapiente universale, la tendenza di Herder è, dunque, alla problematizzazione, al dubbio e alla differenziazione. Esito finale e, al contempo, sintesi di questo processo critico è la constatazione che quanto Federico così correttamente confuta in teoria altrettanto coerentemente applica in politica, ovvero che il machiavellismo è la chiave stessa della sua politica e della sua personalità: “perché segue Machiavelli, benché lo abbia subito confutato?”⁴¹. Questo pensiero permea di sé gran parte dei rilievi critici mossi da Herder a Federico, da quello concernente il contrasto tra il desiderio di grandezza e l'elogio del limite al primato della bellicosità in luogo di quello della pace, dall'impenetrabile segretezza delle intenzioni di contro al valore della lealtà all'altezzosità e disprezzo verso i propri sudditi in luogo dell'amorevole rispetto nei loro confronti, per finire con l'*Antimachiavell* stesso quale suprema forma di dissimulazione. Lo stesso pensiero sarà ripreso ancora in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, dove, perfettamente integrato alla trama dell'opera, allargherà il proprio significato sino a divenire chiave di interpretazione del secolo e di una serie di rilevanti costanti storiche. Nel complesso, si può, dunque, riconoscere come il confronto avviato da Herder nella seconda metà degli anni sessanta con Machiavelli e con la tradizione del machiavellismo faccia parte fin dappprincipio del suo pensiero filosofico e politico sia per la problematica politica e filosofica dischiusa dalla riflessione sull'antimachiavellismo machiavellico di Federico, sia per la rilevanza che il pensiero politico e antropologico di Machiavelli assume, con la sua critica della religione cristiana e il suo ritorno al modello romano, all'interno della filosofia illuministica e dell'idea herderiana di illuminismo.

⁴⁰ Cfr. per tutta questa parte HWP1, 413, it. 96-97.

⁴¹ HWP1, 413, it. 97 (trad. mod.).

Comment Fichte lit Machiavel

Ives Radrizzani

Bayerische Akademie der Wissenschaften

Schelling-Kommission

Ives.Radrizzani@schelling.badw.de

ABSTRACT

This article aims, first, to clarify Fichte's judgment on Machiavelli, second, to explain the reasons for the former's interest in the latter within the context of late eighteenth- and early nineteenth-century history. Fichte did not admire Machiavelli from a philosophical or a religious, but from a moral perspective. The one-sidedness and blindness of the author of *The Prince* did not prevent Fichte from endorsing the "more serious and stronger" conception of politics advocated by him: the war in Germany alongside the subversion of the foundations of the rule of law made it necessary to rehabilitate the Machiavellian recipe in the management of politics. However, Fichte also stressed the limits of the Machiavellian program: Machiavelli only considered a situation in which the rule of law is not assured.

KEYWORDS

Fichte, Machiavelli, Politics, Ethics, Philosophy

Fichte a lu Machiavel. Il ne l'a pas seulement lu: il a pris d'abondantes notes, restées inédites;¹ il a écrit un commentaire, établi même un lexique,² et, chose rarissime de sa part, traduit des extraits de plusieurs ouvrages.³ Ce qu'il a retiré de cette lecture lui a paru suffisamment important pour qu'il décide d'y consacrer un article, publié en 1807 dans la revue *Vesta*.⁴ Il y attachera un tel

¹ Ces notes de lecture ont été publiées sous le titre de "RealBemerkungen bei Machiavell" dans l'édition complète des œuvres de Fichte publiées par l'Académie bavaroise des sciences: *J. G. Fichte – Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2011, 42 vol; cf. vol. II, 10, pp. 305–369.

² Cf. GA II, 10, pp. 366–369.

³ Les textes traduits sont pour la plupart tirés du *Prince* (en particulier des chapitres 3, 14, 21, 22 et 25), à quoi s'ajoutent des extraits du *Rapport sur les choses de l'Allemagne* et du *Rapport sur les choses de la France*, ainsi que du *De la nature des Français*.

⁴ "Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften", in : *Vesta. Für Freunde der Wissenschaft und der Kunst*, p. 17–81 (GA I, 9, pp. 223–275); le texte existe en traduction française : "Sur Machiavel écrivain et sur des passages de ses œuvres (1807) »

prix qu'il jugera bon d'en faire figurer des extraits en tête de ses fameux *Discours à la nation allemande*.⁵ Qui plus est, il le publiera même une seconde fois, dans une version pratiquement inchangée, en 1813, dans la revue *Die Musen*.⁶

Pourquoi cet intérêt du philosophe allemand pour l'écrivain italien ? Que représente-t-il à ses yeux ? Quel intérêt, dans le contexte idéologique de l'époque, à mobiliser la référence au sulfureux florentin ? Fichte consacre une part non négligeable des *Discours à la nation allemande* à développer des thèses linguistiques au demeurant fort controversées sur le caractère originaire et pur de la langue allemande.⁷ N'est-il pas hautement paradoxal que Fichte choisisse en guise de préambule à un tel ouvrage des considérations relatives à un représentant éminent de la non-germanitude, s'exprimant dans une langue seulement "dérivée" ? Plusieurs interprètes ont cru pouvoir noter un infléchissement, certains parlent même d'une "machiavéisation" de la pensée politique du Fichte tardif.⁸ N'est-ce pas un paradoxe supplémentaire qu'au moment de définir une politique de résistance à l'occupation des troupes napoléoniennes, Fichte s'inspire d'un modèle "étranger" ? Ou bien Machiavel doit-il être considéré comme un auteur "allemand", au sens équivoque établi dans les *Discours*: "Celui qui croit à la spiritualité et à la liberté de cette spiritualité et veut la progression éternelle de cette spiritualité par la liberté, celui-là, quel que soit son pays d'origine et sa langue, est de notre race, il nous appartient et se joindra à nous. Celui qui croit à l'immobilité, à la régression, au temps circulaire ou qui place même une nature morte au gouvernail du monde, celui-là, quel que soit son pays d'origine et sa langue, est non-allemand (*undeutsch*) et étranger pour nous; il est à souhaiter qu'il se sépare totalement de nous, et le plus tôt sera le

[= M], trad. A. Renaut, in : *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806–1807*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, 1981, pp. 37–86.

⁵ Cf. GA I, 9, pp. 100–102. Ces extraits, pas plus d'ailleurs que la préface de l'ouvrage, ne figurent dans les traductions françaises. Il s'agit d'une part d'un extrait de la "Conclusion" (M, p. 85 sq.; GA I, 9, p. 274 sq.), d'autre part du chapitre intitulé "Ampleur de la liberté d'écrire et d'imprimer à l'époque de Machiavel" (M, pp. 49–51; GA I, 9, p. 232–234).

⁶ L'article figure aux pages 133–224 du second numéro de l'année 1813.

⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992 [= DNA]; cf. en particulier les discours 4 à 7 (pp. 117–209; GA I, 10, pp. 143–197).

⁸ Cf. à ce sujet mon article "La «machiavéisation» du politique chez le Fichte tardif", in : I. Radrizzani (éd.) : *Fichte lecteur de Machiavel – un nouveau Prince contre l'occupation napoléonienne*, Basel, Schwabe, 2006, pp. 68–85.

mieux”.⁹ Difficile d’établir, selon la curieuse équation établie ci-dessus, si Machiavel doit être rangé du côté des allemands ou des étrangers.

Nous chercherons dans cette contribution à préciser les raisons qui ont conduit Fichte à étudier de près les écrits de Machiavel et à déterminer les raisons de cet intérêt. Notre démarche s’articulera en deux parties. Dans un premier temps, il s’agira de déterminer qui est Machiavel aux yeux de Fichte, quel type d’homme représente-t-il, quelle vision du monde incarne-t-il ? Dans un second temps, nous nous interrogerons sur les raisons qui poussent Fichte, dans le contexte historique qui est le sien, à s’intéresser précisément à la figure de Machiavel. Quel enseignement escompte-t-il retirer de l’étude de ses écrits ? Pourquoi travailler à réhabiliter son image ? Quel message Fichte se propose-t-il de transmettre à ses contemporains ?

1. *Machiavel comme représentant paradigmatique de la figure du héros moral*

Pour préciser le rôle imparti à la figure de Machiavel dans la perspective de Fichte et fixer ainsi la place systématique des réflexions qui lui sont consacrées, nous prendrons comme fil conducteur la typologie des cinq points de vue sur le monde distingués dans *L’initiation à la vie bienheureuse*,¹⁰ un texte chronologiquement proche de l’écrit sur Machiavel. Les cinq points de vue énumérés sont censés épuiser les points de vue possibles sur le monde, écrit Fichte. Il distingue le point de vue empiriste (ou point de vue de l’attachement au monde sensible), légaliste (point de vue du droit et de la morale inférieure), éthique (point de vue de la morale supérieure), religieux (point de vue de la religion) et scientifique (ou philosophique, point de vue de la Doctrine de la Science). Il est d’emblée frappant de constater que Fichte ne rattache pas la politique à un point de vue spécifique. Où situer dans ce tableau l’apport de Machiavel ?

a) *Le point de vue philosophique*

Ce n’est pas le philosophe que Fichte admire en Machiavel.

La caractéristique du point de vue philosophique, tel que Fichte le définit par exemple dans le *Caractère de l’époque actuelle*, est de “ramen[er] le divers de l’expérience, présent devant nous, à l’unité du principe un et commun”, et,

⁹ DNA, p. 206 (trad. revue; GA I, 9, p. 195 sq.).

¹⁰ J. G. Fichte, *L’initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, trad. Patrick Cerutti, Jean-Christophe Lemaitre, Alexander Schnell, Frédéric Seyler, Paris, Vrin, 2012 [= VB], pp. 113–123 (I, 9, pp. 106–112).

à l'inverse, "à partir de cette unité, [d']expliqu[er] et [de] dédui[re] exhaustivement tout divers".¹¹ L'approche philosophique, telle que la conçoit Fichte, se caractérise donc par son universalité et sa nécessité. Le point de vue philosophique, que Fichte oppose au point de vue empiriste, ne se contente pas, comme ce dernier, d'enregistrer des faits au hasard de l'observation, mais prétend pouvoir les ramener à un principe unique à partir duquel Fichte se fait fort de les déduire, soit de montrer "la nécessité de leur connexion entre eux".¹² La philosophie procède par abstraction et par déduction. Son élément est l'*a priori* et non l'*a posteriori*. Enfin, elle ne prétend pas uniquement à l'exhaustivité (censée qu'elle est déduire "exhaustivement tout divers"), mais également à l'universalité, puisqu'elle ne borne pas sa déduction à l'ordre des faits réels, mais l'étend également aux faits possibles. Ainsi, en relation à l'histoire, l'objet particulier du *Caractère de l'époque actuelle*, le philosophe doit "pouvoir décrire *a priori* le temps entier, ainsi que toutes les périodes possibles comprises en celui-ci".¹³ À cet égard, le tableau des cinq points de vue sur le monde est par excellence œuvre de philosophie, puisqu'il est censé inclure l'ensemble des points de vue possibles. Enfin, dernière caractéristique qui n'apparaît pas dans le texte invoqué, la philosophie comprend toujours un moment d'auto-réflexivité dans sa genèse du divers; elle s'observe dans sa genèse du divers et se sait s'observant (c'est le fameux thème de l'intuition intellectuelle).

L'œuvre machiavélienne est loin de répondre aux critères énumérés, et, si Fichte s'est intéressé à Machiavel, ce n'est certainement pas pour ses qualités philosophiques. Il admire l'homme. Il rend à maintes reprises hommage à sa droiture morale.¹⁴ Il adhère au principe fondamental de sa politique, qu'il estime urgent de réhabiliter et de remettre à l'ordre du jour.¹⁵ Mais il multiplie également les réserves. Le propos machiavélien souffre d'un manque d'universalité, il ne présente pas le caractère de nécessité, il se trouve affecté enfin d'une certaine cécité.

"Tout Machiavel repose sur la vie effective (*wirkliches Leben*), et sur ce qui en est l'image: l'histoire",¹⁶ tel est, dans le portrait que Fichte brosse du caractère intellectuel et moral de Machiavel, le premier trait qu'il lui paraît utile de souligner. Fichte reconnaît à Machiavel un génie politique, mais ce

¹¹ J. G. Fichte, *Le Caractère de l'époque actuelle* [= CEA], trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 22 (GA I, 8, p. 196).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. par exemple M, pp. 40, 47 *sq.*, 55, 84 (GA I, 9, pp. 224, 231, 238, 273).

¹⁵ Cf. notamment M, pp. 55, 62 (GA I, 9, pp. 239, 245).

¹⁶ M, p. 40 (GA I, 9, p. 224).

génie resterait confiné dans les limites qu'il juge trop étroites de l'ordre du factuel. Machiavel estime "plus utile de s'en tenir à la réalité effective des choses plutôt qu'à une réalité imaginée",¹⁷ écrit Fichte, et c'est là de sa part clairement un reproche. La vision magistrale de la politique développée par Machiavel, malgré tout ce qu'elle a d'exemplaire, serait frappée d'une tare. Elle n'inclurait pas l'ordre du possible. Pire, elle serait délibérément hostile à tout idéal: "c'est intégralement à l'extérieur de son horizon que se situent les perspectives supérieures de la vie humaine et de l'État, issues du point de vue de la raison".¹⁸

La non prise en compte de l'ordre du possible irait de pair chez Machiavel avec le manque d'universalité. Fichte reproche par exemple à l'illustre florentin de s'être le plus souvent "limité strictement à l'état présent de sa patrie",¹⁹ ce qui diminuerait considérablement la portée de son propos en le confinant à un cas particulier. Non seulement il ne s'élève pas à la "règle embrassant toutes les époques", ce en quoi, comme nous venons de le voir, Fichte fait consister la tâche propre du philosophe, mais il s'arrête à un seul cas particulier, alors qu'il aurait pu "élargir ces considérations aux pays qu'il connaissait bien et dont la constitution civile était plus solide".²⁰ Machiavel n'aurait développé ses préceptes que pour un État dans lequel "le peuple ne veut pas encore s'accommoder en général de la domination de la loi",²¹ mais en sachant pertinemment qu'il ne s'agirait là que d'un cas de figure possible et en n'oubliant jamais de rappeler que "dans d'autres pays où les gouvernements sont plus solidement établis, par exemple en Allemagne, en Espagne, en France, ces règles ne trouveraient aucune application".²²

Machiavel serait enfin affecté d'une certaine cécité, car tout en professant une virulente hostilité à l'égard de tout ordre idéal, il n'en serait pas moins mû par une profonde aspiration morale; simplement, il serait incapable d'en discerner l'origine.²³

b) *Le point de vue religieux*

Machiavel n'est pas non plus, cela n'est pas fait pour nous surprendre, le représentant pour Fichte du point de vue religieux. Fichte le déclare sans

¹⁷ M, p. 41 (trad. revue; GA I, 9, p. 225).

¹⁸ M, p. 40 (GA I, 9, p. 224).

¹⁹ M, p. 85 (GA I, 9, p. 274).

²⁰ *Ibid.*

²¹ M, p. 56 (GA I, 9, p. 240).

²² M, p. 57 (GA I, 9, p. 240).

²³ Cf. M, p. 47 (GA I, 9, p. 231).

ambage: il tient Machiavel pour un “païen déclaré” (*erklärter Heide*).²⁴ Il distingue toutefois deux sortes de païens: celui auquel ferait défaut tout sens du suprasensible, Fichte dit même: qui serait dénué de tout “organe pour la métaphysique” (*Organ für Metaphysik*), et qui est caractérisé par l’attachement au seul monde sensible, bref celui qui adopte le point de vue le plus bas dans l’échelle des cinq points de vue; c’est, selon Fichte, la forme d’esprit la plus “méprisable” (*die verächtlichere Sinnesart*), une forme qui, d’après ce qu’il croit constater, serait particulièrement répandue à son époque.²⁵

À côté du païen immergé dans la fange du sensible, il y aurait cependant également le païen héroïque, prométhéen, celui qui posséderait bel et bien le sens du suprasensible mais auquel manquerait simplement la capacité de discerner l’origine suprasensible de son esprit. C’est dans cette seconde catégorie de païens que Fichte range Machiavel en prenant bien soin de préciser que l’étiquette de paganisme ne recèle en ce cas aucune connotation péjorative. Fichte ne cache pas sa sympathie et son admiration pour les “sublimes” (*erhaben*) envolées de Machiavel, dans ses diatribes contre les méfaits du christianisme, et parle d’une “géniale impiété” (*genialische Gottlosigkeit*).²⁶

c) *Le point de vue moral*

Ni philosophe, ni religieux, Machiavel est aux yeux de Fichte le représentant par excellence du point de vue moral. Une telle caractérisation fait apparaître les qualités et les défauts imputés par Fichte à Machiavel. Par son obéissance au commandement, l’homme moral serait infiniment plus noble que celui qui se laisse dicter sa conduite par ses inclinations naturelles.²⁷ Toutefois l’obéissance resterait chez lui aveugle, dans son inconditionnalité; la moralité qui l’habite – valeur suprême à laquelle il puisse accéder, faute de religion²⁸ – demeurerait enveloppée d’un double voile. D’une part, il n’entreverrait pas la signification de ce commandement, que seule la religion pourrait lui fournir: “Ce qui, pour l’homme moral, était commandement du devoir, est pour lui [= le religieux] la progression intérieure de la vie une”.²⁹ D’autre part, il ne comprendrait pas comment les différents moments de la vie, ou les divers

²⁴ M, p. 47 (GA I, 9, p. 231).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ M, p. 47 sq. (GA I, 9, p. 230–232).

²⁷ Cf. CEA, p. 233 (GA I, 8, p. 379).

²⁸ Cf. *ibid.*

²⁹ CEA, p. 235 (GA I, 8, p. 380).

commandements auxquels il obéit, sont contenus dans cette vie une, ce que seule la philosophie pourrait lui fournir.³⁰ Bref, il ne discernerait ni le quoi, ni le comment du lien reliant le commandement à la vie. Cette double obscurité n'aurait toutefois nulle incidence sur son agir. L'homme moral agit par obéissance aveugle au commandement de la loi. Le religieux agirait exactement de la même façon, la religion lui apportant un "accomplissement [uniquement] intérieur".³¹ Il ferait donc la même chose, mais il le ferait "l'esprit plus noble et plus libre".³² Le même rapport se retrouverait entre le religieux et le philosophe.

L'héroïsme de l'homme moral consisterait précisément en l'attachement acharné au commandement du devoir, en dépit de la double incertitude qui le taraude, touchant au quoi et au comment. L'homme moral n'agit pas autrement que le religieux ou le philosophe; en l'absence du secours de la foi et de la science il pourrait cependant se décourager face à l'insuccès de ses entreprises. L'homme moral est celui qui ne compte que sur lui-même dans sa lutte opiniâtre contre le destin, celui qui ne baisse pas les bras, qui ne se laisse pas décourager, qui résiste imperturbablement à tous les revers de fortune. C'est là un thème qui a particulièrement intéressé Fichte dans sa lecture de Machiavel, comme en atteste le long extrait du chapitre 25 du *Prince*: "Comment la fortune influe sur les entreprises humaines, et dans quelle mesure on peut s'opposer à cette influence".³³

2. *Le problème politique: la gestion de l'articulation entre morale et droit*

L'intérêt des considérations typologiques développées jusqu'ici est de poser un cadre interprétatif permettant de contenir dans des limites étroites la portée de la thèse d'une éventuelle machiavélisation du Fichte tardif: les points de vue supérieurs sur le monde ne sont pas concernés. Cette approche ne nous a toutefois pas encore apporté la clé de l'intérêt de Fichte pour la figure de Machiavel. Pour aller de l'avant, il convient de descendre encore d'un palier dans le tableau des points de vue sur le monde et d'examiner la relation entre le point de vue moral et le point de vue légaliste, ce qui nous place sur le terrain de la politique.

³⁰ Cf. *ibid.*

³¹ CEA, p. 233 (GA I, 8, p. 379).

³² CEA, p. 237 (GA I, 8, p. 382).

³³ M, pp. 78–81 (GA I, 9, pp. 262–266).

Machiavel, note Fichte, n'a nullement eu l'intention d'écrire un "traité de droit constitutionnel transcendantal",³⁴ son propos est seulement de développer des règles pratiques à observer dans la conduite des affaires de l'État. Dès le *Fondement du droit naturel*, Fichte avait clairement marqué la distinction entre droit et politique: "La science qui a à faire à un État particulier, déterminé par des caractéristiques contingentes (empiriques), et considère quelle est la façon la plus conséquente d'y réaliser la loi juridique, se nomme politique. Toutes les questions qui en relèvent n'ont rien à faire avec [...] la doctrine du droit, qui est purement a priori, et elles doivent en être scrupuleusement écartées."³⁵ Étant donné la nature *a priori* de la science dont elles relèvent, les propositions juridiques présentent, à la différence de celles que l'on trouve chez Machiavel, par exemple dans le *Prince*, un caractère non-pratique: "La science pure ne convient pas quand on doit l'utiliser et déterminer d'après elle ce qui existe: ce qui existe ne correspond pas à ses propositions théoriques. Elle apparaît non-pratique."³⁶ La science juridique resterait donc sans application si elle n'était pas complétée par la politique, dont la fonction est précisément de "médiatise[r] l'application de la doctrine du droit pur aux constitutions existantes et déterminées".³⁷ Répondre à la question du droit, c'est déterminer par des principes en quoi consiste le devoir. Prendre en compte les constitutions existantes et prêter l'oreille aux leçons de l'histoire, c'est au contraire faire intervenir des considérations qui relèvent de la prudence. Le politicien s'appuie sur un mode de connaissance mixte, qualifié par Fichte de connaissance "philosophico-historique",³⁸ qui laisse une part à l'observation du monde et des contemporains ainsi qu'à l'examen des circonstances, et s'occupe de définir les moyens nécessaires pour conférer au droit l'instrumentalité qui lui fait défaut.

Contrairement au droit, censé fournir des principes éternellement valides, la politique est par nature soumise au changement, dès lors qu'à travers le mode de connaissance sur lequel elle s'appuie, elle est ouverte au contingent. En fonction de l'évolution de la situation historique, elle est amenée à réviser sa stratégie, elle doit s'adapter aux circonstances, la politique la plus avisée

³⁴ M, p. 42 (GA I, 9, p. 226).

³⁵ Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [= DN], trad. Alain Renaut, Paris, 1984, p. 295 (GA I, 3, p. 286).

³⁶ "L'Ascétique comme supplément à la morale" [= A], in : J. G. Fichte, *Opuscules de politique et de morale*, trad. Jean-Christophe Merle, Caen, Univ. Caen, 1989, p. 28 (GA II, 5, 59).

³⁷ A, p. 29 (GA II, 5, 60).

³⁸ Cf. notamment J. G. Fichte, *Leçons sur la destination du savant*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, p. 70 sq. (GA I, 3, p. 53).

étant celle qui est le mieux à même de réagir face à l'imprévu et de l'utiliser à ses fins.

Divers cas peuvent se présenter. Fichte en retient dans l'écrit sur Machiavel essentiellement deux, selon que l'État de droit soit solidement installé ou non. Fichte, nous l'avons vu, déplore une certaine unilatéralité de Machiavel, mais paradoxalement c'est précisément le cas spécifique étudié par lui – celui d'un pays dans lequel l'État de droit ne serait pas fermement établi –, qui retient son attention. La situation de l'Allemagne sous l'occupation française présenterait en effet, selon Fichte, une certaine similitude avec celle de l'Italie de Machiavel. Alors que l'Allemagne de l'époque de Machiavel compterait, au même titre par exemple que l'Espagne ou la France, au nombre des pays dans lesquels l'État de droit se serait imposé, l'Allemagne du début du XIX^{ème} siècle serait, selon le diagnostic porté par exemple dans les *Discours à la nation allemande*, menacée d'une rechute dans la barbarie.³⁹ Dans un tel contexte, il serait nécessaire de remettre à l'honneur le programme machiavélien. Sans doute, malgré les épreuves endurées, il ne saurait être question pour le gouvernement d'aucun des États allemands de déroger aux impératifs moraux qu'il doit avoir en point de mire. Et Fichte de rappeler expressément qu'il n'est permis à aucun prince “de s'écarter arbitrairement des règles éternelles que l'entendement et la raison prescrivent pour l'administration des États”,⁴⁰ précisant que “les doctrines du droit de l'homme, de la liberté et de l'égalité originelle de tous [...] constituent les fondements éternels et inébranlables de tout ordre social, à quoi absolument aucun État ne peut déroger”.⁴¹ Toutefois les principes moraux ne suffisent pas à la conduite d'un État, et – c'est là précisément la leçon de Machiavel – ce serait pour un État une faute politique grave de compter sur la moralité de ses sujets ou du gouvernement des autres États. La fonction de l'État est sans doute de préparer le règne de la moralité, mais il ne remplit cette fonction que par la mise en place d'un État de droit. L'État est et doit rester une institution de contrainte. Il n'a pas à se soucier de la motivation de ses propres sujets ou des gouvernants étrangers. Il part de l'hypothèse de la méchanceté humaine, suppose un état de guerre de tous contre tous, et se contente d'installer une “apparence extérieure de paix”⁴² par l'instauration d'un système de contrainte susceptible de préserver la

³⁹ Cf. par exemple DNA, p. 160 (GA I, 10, p. 168). L'idée d'un péril pour la civilisation humaine figurait déjà dans le second des *Discours patriotiques*, M, pp. 130–131 (GA II, 9, p. 436).

⁴⁰ M, p. 62 (GA I, 9, p. 244).

⁴¹ M, p. 63 (GA I, 9, p. 245).

⁴² M, p. 56 (GA I, 9, p. 239).

liberté de chacun, tant sur le plan des affaires intérieures que des relations internationales. Il ne cède donc pas à un irénisme ou à un angélisme de mauvais aloi, et même si son but est moral: garantir à chacun un espace de liberté nécessaire au développement de la moralité, il se garde bien de tabler sur cette moralité qu'il doit rendre possible.

Faut-il voir dans la réhabilitation d'une "vision plus sérieuse et plus forte de l'art politique" fondée sur le principe machiavélien de la méchanceté humaine⁴³ l'indice d'une évolution de la pensée politique du Fichte tardif? Loin de nous l'idée de vouloir gommer toute évolution dans la position de Fichte. Force est toutefois de constater que le *Fondement du droit naturel* était déjà construit sur ce principe et que l'État se voyait déjà incombant la fonction d'une institution de contrainte. Fichte n'a donc pas attendu les guerres napoléoniennes ou de lire Machiavel pour faire sien ce qu'il appelle "le principe de toute théorie cohérente de l'État"⁴⁴ et dont il célèbre la mise en œuvre dans le *Prince*.

Changement il y a bien eu, et Fichte en indique lui-même le principe au début du second des *Dialogues patriotiques*, en relation à ses idées sur le patriotisme: "Mes idées sur le patriotisme supposaient bien entendu que l'État soit profondément en paix".⁴⁵ En raison de la nature mixte du mode de connaissance sur lequel s'appuie le politicien, il est inévitable et salutaire que celui-ci tienne compte du changement de situation intervenu, dès lors que la paix n'est plus assurée. Le changement s'explique par l'adaptation aux circonstances et l'intégration d'une dimension prudentielle. Contester cette dimension reviendrait à vouloir supprimer l'écart entre droit et politique.

Fichte s'intéresse à Machiavel précisément parce que celui-ci s'occupe du cas particulier d'un État dans lequel l'État de droit n'est pas assuré. Mais il ne manque pas une occasion d'insister sur la particularité de ce cas et sur la nécessité de le replacer sur la trame universelle censée être fournie par le philosophe.

3. Conclusion

Cette contribution s'est fixé deux buts, d'ailleurs étroitement liés entre eux. Il s'est agi d'une part de préciser le jugement de Fichte sur Machiavel, d'autre part d'expliquer les raisons de son intérêt pour lui, dans le contexte spécifique de l'époque. Ce n'est ni le philosophe, ni le religieux, mais le héros moral que

⁴³ M, pp. 55–56 (GA I, 9, p. 239).

⁴⁴ M, p. 55 (GA I, 9, p. 239).

⁴⁵ M, p. 114 (GA II, 9, p. 419).

Fichte admire en Machiavel. Certes l'unilatéralité et la cécité qu'il reproche à l'auteur du *Prince* ne l'empêchent pas de faire sienne la conception "plus sérieuse et plus forte" de la politique, prônée par celui-ci: dans la situation de guerre que connaît l'Allemagne avec la remise en question des fondements d'un État de droit, il conviendrait, dans la gestion du politique, de réhabiliter la recette machiavélienne. Toutefois Fichte insiste sur les limites de validité du programme machiavélien: Machiavel n'a pris en considération qu'une situation dans laquelle l'État de droit n'est pas assuré.

The Rediscovery of Machiavelli in Napoleon's Germany. Heinrich von Kleist and his Contemporaries

Ritchie Robertson

University of Oxford

Faculty of Medieval and Modern Languages

ritchie.robertson@mod-langs.ox.ac.uk

ABSTRACT

Successive defeats by Napoleon's armies, and the occupation of Prussia by the French after the battle of Jena, inspired a new interest in Machiavelli among German thinkers. Hegel, in his unpublished essay on the German constitution, compared the fragmented state of Germany to that of Machiavelli's Italy. Fichte, in his essay on Machiavelli, drew a comparison with the French invasion of Italy in 1494, and argued that Germany needed to be unified under a powerful ruler, as Machiavelli had recommended for Italy. He and F.L. Jahn were inspired by Machiavelli's concept of the democratic nation composed of patriotic citizens who were always ready to fight for it. Finally, Kleist, who probably absorbed Machiavellian ideas indirectly via Rousseau, celebrated the unscrupulous Machiavellian liberator in *Die Herrmannschlacht*, gave a more critical portrayal of Machiavellian statecraft in *Prinz Friedrich von Homburg*, and, in the latter play, developed the idea of the military republic united by patriotism.

KEYWORDS

Hegel, Fichte, Jahn, Kleist, Napoleon

In the first decade of the nineteenth century, a renaissance of interest in Machiavelli occurred in Germany. His works, especially *The Prince*, seemed startlingly relevant to the fragmented and enfeebled condition of the German-speaking lands. Hegel and Fichte noted the striking parallel between Machiavelli's Italy and present-day Germany: both were divided into petty states which were unable to co-operate even against the overwhelming threat from France. Friedrich Ludwig Jahn, the German nationalist who founded the 'Burschenschaft' movement, also invoked Machiavelli. Above all, the later dramas of Heinrich von Kleist, an ardent German patriot, seem to be pervaded by Machiavellian thought, although Kleist nowhere mentions Machiavelli. After a brief account of how Hegel, Fichte and Jahn sought inspiration in Machiavelli, the greater part of this essay will focus on Kleist and his two political dramas *Die Herrmannsschlacht* and *Prinz Friedrich von Homburg*.

The Holy Roman Empire, lacking effective leadership and even a common purpose, was helpless against the aggressive and expansionist policy pursued by revolutionary France. The attempt by combined Prussian and Austrian forces to invade France and restore the King to power was repelled at the battle of Valmy in September 1792. Thereafter France went on the offensive, occupying many weak states of western Germany and subjecting them to brutal exactions. By the Treaty of Basel in April 1795, Prussia acknowledged the legitimacy of the French revolutionary government and accepted its occupation of the Rhineland. Austria, continuing the war after Prussia's withdrawal, suffered a defeat at the battle of Hohenlinden in December 1800 and signed the peace treaty of Lunéville in February 1801. Under pressure from Napoleon, the Holy Roman Empire was dissolved on 6 August 1806; the Emperor Francis II, became instead Emperor of Austria under the (confusing) regnal name Francis I.

Until the dissolution of the Empire, discussions went on about how it might be saved.¹ No such hope, however, was expressed by the young philosopher Hegel, who between 1799 and 1802 worked on an essay on the German constitution. He abandoned the essay (without giving it a title), and it was published only after his death. His starting-point is that a political entity must be a state, in which power is concentrated at a single centre. Cardinal Richelieu made France into a centralized state by taming the power of the nobility and defeating the aspirations of the Huguenots to form a state within the state. Germany is very far from such unity. Not only is it fragmented into a large number of political units, but these, despite their various dissensions, are exposed to the influence either of Prussia or of Austria. Germany's condition is even worse than that of Machiavelli's Italy. There the small independent states were swallowed up by larger ones, but this process did not lead to the unification of Italy and left it exposed as a battleground for foreign powers. In this situation Machiavelli alone was far-sighted enough to see that Italy could only be saved by being unified, and that this unification could only be accomplished by a man who was prepared to use the necessary force. Hegel admits that 'the name of Machiavelli carries with it the seal of disapproval in public opinion, and Machiavellian principles have been made synonymous with detestable ones'.

Hegel therefore undertakes a defence of Machiavelli against 'moralizing', such as that of Frederick the Great in his *Antimachiavel*. Frederick, as Hegel points out, uttered 'moral cries' against Machiavelli but undermined them by his own actions, notably in seizing Silesia from its helpless rightful owner,

¹ See Joachim Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2012), ii. 600-13.

Maria Theresa, and claiming that treaties between states are not binding when they do not serve a state's interests.² Machiavelli was a patriot; he wrote 'with genuine sincerity', and 'had neither baseness of heart nor frivolity of mind'. He saw that only the most drastic means could save Italy. 'A situation in which poison and assassination are common weapons demands remedies of no gentle kind. When life is on the brink of decay it can be reorganized only by a procedure involving the maximum of force'. Violence is justified as a means of opposing anarchy: 'Those who assail the state directly, and not indirectly as other criminals do, are the greatest criminals, and the state has no higher duty than to maintain itself and crush the power of those criminals in the surest way it can'. Forcible measures to maintain the state are not blameworthy, but can be seen as just punishment. And Machiavelli's conception of the unification of Italy, by whatever means are necessary, is 'an extremely great and true conception produced by a genuinely political head endowed with an intellect of the highest and noblest kind'. Germany needs a conqueror who will impose his will by force, but he will also have to institute some form of organization that gives the people a voice in government. Like Theseus, the legendary hero whose life Plutarch had written, this great man will be both a conqueror and a lawgiver.³

Hegel's prescription for saving Germany anticipates the conception of *Realpolitik* which was formulated in the 1850s by August Ludwig von Rochau.⁴ The great exponent of *Realpolitik*, in the general view, was Bismarck, and his ruthless deployment of war in order to unify Germany was associated with the precepts of Machiavelli. Thus Nietzsche speaks of 'Bismarck's Machiavellianism with a good conscience, his so-called "*Realpolitik*".⁵ In Hegel's day, however, no German Theseus came forward. His conception of the Machiavellian conqueror seems formed in the image of Germany's great antagonist Napoleon, who was pre-eminent both as conqueror and legislator.

After Napoleon had defeated the combined Austrian and Russian forces at Austerlitz on 2 December 1805, he formed the German states under his

² Frederick says this in the original version of the foreword (1742) to the *Histoire de mon temps*; see *Œuvres de Frédéric le Grand*, ed. J.D.E. Preuss (Berlin: Decker, 1846), vol.2, pp. xvi, xxvi-xxvii.

³ All quotations from Hegel are from the twelfth chapter of *The German Constitution in Hegel's Political Writings*, tr. T.M. Knox with an introduction by Z.A. Pelczynski (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 220-1.

⁴ See [August Ludwig von Rochau], *Grundsätze der Realpolitik, angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands*, 2nd edn (Stuttgart: Göpel, 1859).

⁵ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, tr. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), p. 305.

sway into the Confederation of the Rhine and encouraged the dissolution of the Holy Roman Empire. Prussia was not nearly so formidable an antagonist as she had been under Frederick the Great. 'As quickly became clear, the army suffered from the same weaknesses as the government: half-hearted and insufficient reforms, poor leadership, an incoherent command structure, and a surfeit of special privileges.'⁶ Hence on 14 October 1806 Napoleon's forces defeated the Prussian army in the battles of Jena and Auerstedt. Prussia collapsed as a military power. Napoleon entered Berlin as a conqueror on 27 October 1806; the Prussian King and Queen fled to Königsberg, far away on the Baltic, while Prussia remained under French occupation. By the treaty of Tilsit, agreed between Napoleon and Tsar Alexander of Russia in July 1807, Prussia lost all its territory west of the Elbe and most of its Polish lands. It was reduced to only four provinces, its army was limited to 42,000 men, and its population was heavily taxed for the benefit of their French occupiers. Patriots placed their hopes in Austrian resistance, but Napoleon decisively defeated Austria at the battle of Wagram on 6 July 1809 and concluded the Peace of Schönbrunn on 14 October 1809.

The collapse of Prussia gave a huge stimulus to German nationalism. One of its main spokesmen was the philosopher Johann Gottlieb Fichte, not only in his famous or notorious *Reden an die deutsche Nation* (*Addresses to the German Nation*, 1808), but also in an essay giving a positive revaluation of Machiavelli. A heady patriotic discourse, emphasizing self-sacrifice for the fatherland, had already emerged during the Seven Years' War, focused on Prussia. Fichte and his contemporaries transferred the focus to Germany as a whole. Their nationalism was partly founded on the arguments put forward by Herder in the previous decades for valuing the distinctive, local, and particular character of individual cultures, for which he constantly uses the word 'national'. Although some older accounts portray him as anticipating Fichte's nationalism, Herder is one of the greatest exponents of Enlightenment cosmopolitanism.⁷ Fichte, however, discarded cosmopolitanism and imputed superior qualities to the German people ('Volk'). His views were broadly shared by such spokesmen as Ernst Moritz Arndt (author of the poem 'Was ist des Deutschen Vaterland?' (1813), calling for the unification of Germany) and Friedrich Ludwig Jahn. As we shall soon see, they were also shared by Kleist.

⁶ James J. Sheehan, *German History 1770-1866* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 295.

⁷ E.g. Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960). Herder's nationalism is sharply distinguished from Fichte's by Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, 2nd edn (London: Duckworth, 1983), p. 17. For a differentiated account of Herder's outlook, see Isaiah Berlin, *Vico and Herder* (London: The Hogarth Press, 1976).

Fichte's nationalism is based on language. According to him, the Germans still have a language which is original ('ursprünglich') and retains its natural vigour ('Kraft'), whereas the French speak a derivative language based on Latin. By implication, French culture too is merely shallow and derivative. Words derived from French or Latin should have no place in the German language. This applies especially to those words associated with the ideals of the French Revolution: what Fichte calls the notorious words 'Humanität, Popularität, Liberalität'.⁸ To the German these words can only be an empty noise, because they are not related to any other German words. He cannot have any deep, inward understanding of them. But neither can a Frenchman, because French is not a deep, original language anyway. They can be nothing more than slogans. They impose on some foolish people, but they mean nothing. If such meaning as they have were expressed in German, it would be 'Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit, Edelmut' (which sound quite different, and not at all revolutionary).

Since only the Germans are profound, only they can properly be a 'Volk'. A 'Volk' is eternal; it is a continuity extending before the birth and after the death of the individual; this sense of belonging to a larger whole is the foundation of patriotism, of devotion to 'Volk und Vaterland', which can inspire one to die for one's country. As an example, Fichte returns to the ancient Germans: 'In diesem Glauben setzten unsre ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, die von den Römern Germanier genannten Deutschen, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer mutig entgegen.'⁹ 'In this belief our oldest common forefathers, the ancestral people of the new culture, called Teutons by the Romans, bravely opposed the encroaching world dominion of the Romans.'¹⁰ They wanted the freedom to remain Germans without adopting Roman ways. And at this point Fichte's audience must have felt acutely conscious that their country was occupied by a foreign nation claiming cultural superiority and apparently striving for world dominion.

The ancient Germans' resistance to the Romans was one model for contemporary resistance to French occupation. Another model was provided by Machiavelli. In June 1807 Fichte published in the journal *Vesta*, based in Königsberg, an essay entitled 'Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften'. The extracts from Machiavelli that follow the

⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, ed. Reinhard Lauth, Philosophische Bibliothek 204 (Hamburg: Meiner, 1978), p. 68.

⁹ Fichte, *Reden*, p. 135.

¹⁰ Fichte, *Addresses to the German Nation*, tr. Gregory Moore, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 108.

essay begin with the last chapter of *The Prince*, where Machiavelli calls for a new leader to liberate Italy from the barbarians who have been ravaging it since 1494. They also include an extract from chapter 14, on the duty of a prince to concentrate on warfare.

Fichte finds Machiavelli not only a timely writer, but also a congenial one. The great quality he emphasizes is Machiavelli's realism. Machiavelli is rooted in real life ('ruht ganz auf dem wirklichen Leben').¹¹ He is an honest and truthful writer, whose moral character inspires love and respect. He is concerned to see and describe matters as they are and to follow his arguments through to their conclusions. He does not advocate wickedness. Far from praising Cesare Borgia's cruelty, he commends Borgia only for establishing order quickly in an unruly province. Even the paganism that Fichte imputes to him is to his credit, since it is based on a rejection of the monkish, other-worldly Christianity of his time; it resembles the outlook of modern pagans who find inspiration in classical literature (presumably an allusion to Goethe).

Machiavelli does not get everything right. Fichte disapproves of his nostalgia for small independent republics, because such petty states merely retard the progress of humanity. Fortunately, Machiavelli seems eventually to have realized that Italy needed to be united under a single strong leader, such as he demands at the end of *The Prince*. Fichte quotes his testimony that 'no country has ever been united and happy unless the whole of it has been under the jurisdiction of one republic or one prince'.¹²

However, Machiavelli has many lessons for the present day. He shows admirable realism in saying that in setting up a state 'it must needs be taken for granted that all men are wicked and that they will always give vent to the malignity that is in their minds when opportunity offers'.¹³ For the state is not a voluntary association but a compulsory one ('eine Zwangsanstalt') which restrains people's natural condition of mutual enmity, the war of all against all, by compelling them to preserve at least the appearance of peace.¹⁴ The prince is entitled to maintain law and order by force, as when he suppresses a rebellion, though Fichte thinks that nowadays, in contrast to Machiavelli's time, uprisings against one's ruler are a rare event.

¹¹ Johann Gottlieb Fichte, 'Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften', in *Gesamtausgabe*, ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky, vol. 9: Werke 1806-1807, ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky (Stuttgart and Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995), pp. 223-75 (p. 224).

¹² *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, tr. by Leslie J. Walker, 2 vols. (London: Routledge & Kegan Paul, 1950), p. 245; quoted by Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 229.

¹³ *Discourses*, pp. 216-17; Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 239.

¹⁴ Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 239.

Fichte's main concern in the Machiavelli essay is with foreign policy. Here, constant suspicion is essential, because nations really are in a condition of perpetual enmity. Thanks to a drive implanted by God, every nation seeks to increase its influence and enlarge its territory at the expense of others; a state that ceases to expand is liable to be attacked and to diminish. 'Whoever does not grow will shrink when others grow.'¹⁵ A private individual may be content with what he has, but a state must always seek to enlarge its possessions, for fear of having them reduced. So you must always assume that other nations are trying to benefit at your expense, and you must be prepared to respond to their aggression. Perpetual enmity, however, does not mean perpetual war, for readiness for war is the best guarantee of peace. To maintain this readiness, Fichte recommends that in peacetime young Europeans should be sent to fight with barbarians, of whom there are some in Europe and many more in other continents.¹⁶

In dealing with other nations, there is no room for morality. A ruler should observe morality in his private life; in dealing with his subjects, he should strictly observe the law; but towards other nations the only law is that of the stronger: 'in his relation to other states there is neither law nor right, except the right of the stronger, and this relation is placed in the prince's hands, and in his responsibility, by the divine laws of fate and the order of the universe ['Weltregierung'], raising him above the commands of individual morality to a higher moral order whose material content is expressed in the words: *Salus et decus populi suprema lex esto* (Let the safety and glory of the people be the supreme law)'.¹⁷

Unfortunately, Fichte continues, too many people are now misled by liberal doctrines, which, as a veiled allusion shows, he especially associates with Kant. 'In the second half of the past century, this briefly fashionable philosophy had already grown flat, sickly, and impoverished, offering as its highest good a certain humanity, and liberality, and popularity,¹⁸ pleading with people to be good and to leave well alone, constantly recommending the golden mean, i.e. the fusion of all antitheses into a dull chaos, the enemy of all seriousness, all consistency, all enthusiasm, of any great idea and decision, and of any phenomenon that stood out a little above the long and broad surface, but especially enamoured of perpetual peace.'¹⁹ Kant's advocacy of

¹⁵ Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 242.

¹⁶ Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 244.

¹⁷ Fichte, 'Ueber Machiavell', pp. 244-5.

¹⁸ 'eine gewisse Humanität, und Liberalität, und Popularität', Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 245. In using foreign words, he intends further to discredit this philosophy by portraying it as un-German.

¹⁹ Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 245.

peace in *Zum ewigen Frieden (On Perpetual Peace, 1795)* is thus decisively rejected. Fichte offers instead a vision of a warlike state, ruled by a strong leader but based on law and on popular participation; its young men will engage in military exercises and fight against colonized peoples (who will presumably be in constant rebellion, otherwise fighting would soon cease to be necessary); its people will not seek prosperity and comfort, but military glory, and the natural urge of nations to enlarge their territory ensures that war will break out from time to time. This vision strikingly resembles the expansionist republic, based on Rome, that Machiavelli envisaged in the *Discourses*. It uneasily combines an appeal to hard-headed realism with what now looks like boyish romanticism about warfare. Over the next century and a half it would find many supporters.

Machiavelli is also a pervasive presence in the patriotic treatise, *Deutsches Volkstum* (1810), by Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852). Jahn, often known to later generations as 'Turnvater Jahn', is famous for organizing resistance to the French invaders of Germany, founding gymnastic associations, and reviving the medieval word *Turnen* for gymnastics.²⁰ Jahn has been the subject of much myth-making, whether positive, as a herald of the Wilhelmine Empire and/or the Third Reich, or negative, as a crude, ill-educated person (he was expelled from two universities for brawling). Jahn participated with little success in the war against Napoleon as a member of the Lützowsche Freikorps, which was sidelined. The sports and gymnastics that Jahn encouraged were no eccentricity, but in keeping with the mood of the times, as well as being a practical realization of proposals put forward in *Deutsches Volkstum*. Jahn also helped to found a patriotic secret society, the Deutscher Bund, which called for the reformation of student life and led to the foundation of 'Burschenschaften' or patriotic student societies from 1815 onwards. He underwent arrest, trial and imprisonment for his part in the nationalist Wartburg festival. The rest of his life was spent in internal exile.

Deutsches Volkstum describes what a united Germany should be like, though Jahn is well aware that unification is a distant and perhaps a utopian prospect. The unified German state should have a capital city, Teutona, which should be located somewhere on the Elbe, as near as possible to the centre of the present German-speaking territories. Writing against the background of French occupation, Jahn, like Fichte, deplors the borrowing of words from French. The German language should be purified of all such alien elements; foreign languages should not be taught; and schools should introduce pupils to German authors before directing them to distant classical

²⁰ For my understanding of Jahn I am very much indebted to Hanna Weibye, 'Friedrich Ludwig Jahn and German nationalism 1800-1819', Ph.D. thesis, Cambridge, 2014.

ones, so that Goethe should have priority over Horace, Schiller over Sophocles. A national system of education is needed. Boys should learn not only academic subjects but also handicrafts; girls should learn not only domestic tasks such as sewing, but also household management and home economics. Physical exercises – running, climbing, swimming, rowing – should be prominent in the education of both sexes; women should learn the less strenuous exercises, such as skating, and also learn to shoot with a pistol. The citizens of united Germany should all wear a distinctive national costume; being forbidden to wear the national dress will be part of the punishment of criminals. This ideal state suffers from the same drawbacks as other utopias: since no allowance is made for change and development, it would inevitably stagnate; and its intense nationalism would exclude fruitful influences from other cultures.

Jahn's imagined Germany is strikingly democratic. Serfdom will be abolished, leaving a nation of peasant proprietors who will be motivated to defend their own property along with their fatherland. Nobles will receive no privileges beyond what their individual talents entitle them to. All male citizens (assisted if necessary by their pistol-shooting wives) will be ready to defend the fatherland, though a small standing army will be maintained in case of surprise attacks by other nations. The citizen army, or 'Landwehr', is the fullest expression of patriotism: 'Nur im vaterländischen Schutzkrieg, in der Landwehr allein kann der Mensch, mit Ehre und Pflicht einstimmig, streiten, siegen und fallen.'²¹ 'Only in a defensive patriotic war, only in the citizen army, can man, in accordance with honour and duty, fight, prevail, and fall.'

It is in his conception of a democratic state, in which all male citizens are ready to fight a defensive war, that Jahn's reception of Machiavelli's republican ideal is most obvious. He has of course other sources of inspiration. The leaders of the American revolution, George Washington and Benjamin Franklin, are mentioned approvingly, suggesting that Jahn saw in their defeat of British forces a possible model for a German uprising against the French. Another model, praised for his 'hohen Volkssinn', was Wilhelm Friedrich von Meyern, author of the patriotic (but unreadable) novel *Dya-na-Sore* (1787-91).²² Meyern too celebrates war as the supreme expression of patriotism. One of the numerous hermits who counsel the main characters praises war as 'the source of the noblest actions, the place where man's soul

²¹ *Deutsches Volkstum* (1810), in *Friedrich Ludwig Jahns Werke*, ed. Carl Euler, 3 vols. (Hof: G.A. Grau & Cie, 1884), pp. 143-377 (p. 295).

²² See Jahn, *Deutsches Volkstum*, p. 346.

shows itself in its most sublime strength'.²³ Machiavelli appears several times in Jahn's text as a source of wisdom on diverse topics. Not only is he ranked, as a political thinker, alongside Aristotle and Montesquieu, and described as 'der gründliche Kenner von Staatskrankheiten und Volksseuchen' ('the expert on political diseases and popular plagues'); his praise of the Germans' as yet unspoiled national character is quoted approvingly, as is his view that boys should be named after heroes in order to encourage them in heroic sentiments.²⁴

Meanwhile, within Prussia, some more realistic people recognized the need for internal renewal. The Prussian Reform Movement was led by the politicians Prince Karl August von Hardenberg and Freiherr Karl von Stein from 1807 onwards. They wanted to reduce class privileges, to replace the influence of the king's irresponsible cronies with ministerial government, to abolish serfdom, to transform the population from subjects into citizens, and to promote national identity and solidarity. They were not wholly successful in practice: thus the provincial governments (*Stände*) they introduced did little more than provide a forum for the enemies of reform, while agricultural workers, freed from serfdom, were exposed to market forces. They particularly wanted to reform the army, to get rid of the elderly and incompetent officers who had been responsible for Prussia's defeat, and to create a clear command structure in which officers would be promoted according to their talent, not their family connections. Following the example of the French revolutionary armies, they wanted to bring forth 'the nation in arms, a citizen army led by the most talented professionals society could produce'.²⁵ The King, however, feared the *Volk* and opposed the idea of a *Volksarmee*.

Kleist now enters the scene. Although as a young man he had rebelled against Prussian military discipline, he now assumed a patriotic stance. When the Prussian royal family fled to Königsberg, Kleist was already there, holding down a bureaucratic post. In February 1807 he left for Berlin, but he and two other Prussian officers were arrested by the French on suspicion of espionage and transported to prison in France. In April, thanks to appeals by relatives to the French governor of Berlin, Kleist and his two fellow-officers were transferred from a prison, Fort Joux, to an internment camp at Châlons-

²³ W.Fr. Meyern, *Dya-Na-Sore, oder die Wanderer. Eine Geschichte aus dem Sam-skritt* übersetzt (Frankfurt a.M.: Zweitausendeins, 1979), p. 111.

²⁴ Jahn, *Deutsches Volkstum*, pp. 170, 309, 338. Machiavelli's *Florentine Histories* are mentioned on p. 289.

²⁵ Sheehan, *German History*, p. 309.

sur-Marne. After France signed the Treaty of Tilsit with Russia on 9 July, Kleist was released, and was back in Berlin by 14 August 1807.

These experiences added vitriol to the furious polemics that Kleist wrote against the French, calling for a national uprising to expel them. He particularly criticized the weak and indecisive leadership offered by King Friedrich Wilhelm III. Kleist was strongly encouraged by the battle of Aspern in May 1809, in which Austrian troops under Archduke Karl defeated Napoleon's army outside Vienna, and himself visited the battlefield on 22 May. His many patriotic essays had little resonance, since none of them was published; his often bloodthirsty poems perhaps had more effect. He spent the last two years of his life in Berlin, trying to promote an uprising against the French; he also sympathized with the aims of the Prussian Reform Movement.

Kleist never, to my knowledge, mentions Machiavelli, yet it is a commonplace of Kleist criticism that several of his main characters are unscrupulous Machiavellians.²⁶ It is less often noticed that in portraying a militarized nation, he recalls Machiavelli's conception of an armed citizenry.²⁷ Here, however, his reception of Machiavelli was probably indirect, via Rousseau, who wrote of Machiavelli in *The Social Contract*: 'He professed to teach kings; but it was the people he really taught. His *Prince* is the book of Republicans.'²⁸ Rousseau, especially in his first Discourse (1750), idealized simple, cohesive societies, such as ancient Sparta and modern Switzerland, which were held together by the citizens' shared commitment to self-defence. In any case, given Machiavelli's reputation, one did not need to have read him in order to know that Machiavellianism was shorthand for a pragmatic conduct of politics with no moral scruples, often described as statecraft or 'Staatskunst'. The article 'Machiavelisme' in the *Encyclopédie*, written by Diderot, defined it as: 'espece [sic] de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser, dont Machiavel le florentin a répandu

²⁶ See e.g. William C. Reeve, *In Pursuit of Power: Heinrich von Kleist's Machiavellian Protagonists* (Toronto: University of Toronto Press, 1987); Gerhard Schulz, *Kleist: Eine Biographie* (Munich: Beck, 2007), p. 415; Ingo Breuer (ed.), *Kleist-Handbuch* (Stuttgart and Weimar: Metzler, 2009), pp. 242, 262; Peter Philipp Riedl, 'Texturen des Terrors: Politische Gewalt im Werk Heinrich von Kleists', *Publications of the English Goethe Society*, 78 (2009), 32-46 (p. 40).

²⁷ For this argument, see Ritchie Robertson, 'Women warriors and the origin of the state: Werner's *Wanda* and Kleist's *Penthesilea*', in Sarah Colvin and Helen Watanabe-O'Kelly (eds.), *Women and Death: Warlike Women in the German Literary and Cultural Imagination since 1500* (Rochester, NY: Camden House, 2009), pp. 61-85.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, tr. G.D.H. Cole, revised by J.H. Brumfitt and John C. Hall, Everyman's Library (London: Dent, 1973), p. 242.

les principes dans ses ouvrages' ('a detestable kind of politics which can be summed up as the art of tyranny, and whose principles were spread by Machiavelli the Florentine in his works').²⁹

Of Kleist's two late political dramas, *Die Hermannsschlacht* (*Hermann's Battle*) is an open and unqualified affirmation of Machiavellian statecraft; *Prinz Friedrich von Homburg* is much more nuanced and complex, and will be discussed at more length. Kleist wrote *Die Hermannsschlacht* in the summer of 1808, inspired by Austrian resistance to Napoleon. Ostensibly it is about the ancient Germans' resistance to the Roman invaders of their territory. The title denotes the defeat inflicted on three Roman legions under Varus in the Teutoburg Forest in the year 9 CE by the Germanic chieftain Arminius, who, pretending to be an ally of the Romans, led their troops into a swamp. The main source for our knowledge of these events is Book I of Tacitus' *Annals*. Books I to VI of the *Annals* exist in a single manuscript which was discovered in 1508 in the monastic library at Corvey in Westphalia and published at Rome in 1515. German readers were pleased to find that Tacitus called Arminius the 'liberator Germaniae'. Very soon the idea emerged that 'Arminius' must really have been called Hermann or Herrmann. Hermann, adopted as a national hero, is commemorated in the Hermannsdenkmal outside Detmold, near the presumed site of the battle, erected between 1841 and 1875. The heroic figure points a sword threateningly in the direction of France, which by the nineteenth century had come to be considered the hereditary enemy of Germany.³⁰

Kleist perceived an analogy between the Roman occupation of Germany and the French occupation of Prussia and other German territories. Soon after the battle of Jena he wrote to his sister Ulrike, referring to Napoleon: 'Es wäre schrecklich, wenn dieser Wütherich sein Reich gründete. Nur ein sehr kleiner Theil der Menschen begreift, was für ein Verderben es ist, unter seine Herrschafft zu kommen. Wir sind die unterjochten Völker der Römer.'³¹ 'It would be terrible if this monster established his empire. Only a few people understand how pernicious it is to come under his sway. We are the subjugated nations of the Romans.' The play is so full of allusions to contemporary politics that it may be seen as an extension of Kleist's political pamphleteering. The eminent Kleist scholar Richard Samuel argued that Herrmann is in part a portrait of the Prussian statesman Stein, who, together

²⁹ Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Neuchâtel: Faulche, 1765), ix. 793.

³⁰ See Rainer Wiegels and Winfried Woesler (eds.), *Arminius und die Varusschlacht: Geschichte – Mythos – Literatur* (Paderborn: Schöningh, 1995).

³¹ Letter of 24 October 1806, in Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Ilse-Maria Barth and others, 4 vols (Frankfurt a.M.: Deutsche Klassiker Verlag, 1989), iv. 364.

with the military leaders Gneisenau and Scharnhorst, decided in 1808 that concessions to Napoleon were futile and that they needed to prepare an insurrection. They had a revolutionary vision of national awakening: all Germans, without necessarily forming a single political entity, should be governed by the same laws. They sought drastic measures. Gneisenau wanted a scorched-earth policy, such as Herrmann advocates in Kleist's play. Stein went further, putting forward a plan which Samuel describes as 'wahrhaft machiavellistisch': he offered the French a German auxiliary corps, intending to turn it against the French, and privately justified this deception to the more scrupulous Gneisenau, by asking why only Napoleon should be allowed to lie.³²

For Kleist's Herrmann, in order to unite Germany, and to defeat and expel the Romans, any means whatever are justified. It is clear that the Romans are thoroughly unscrupulous: Varus is offering support both to Herrmann and to his rival Marbod, intending to divide them and conquer both. The other German chiefs recognize the cunning statecraft ('Staatskunst') with which Herrmann has held the Romans at bay till now, but they are puzzled by his claim that he intends to submit to the Romans as a first step towards defeating them, and they reject the scorched-earth policy which he proposes to them. Their towns and farms, they point out, are exactly what they want to defend: 'Oh,' replies Herrmann off-handedly, 'I thought it was your freedom' - 'Nun denn, ich glaubte, Eure Freiheit wär's'.³³ Herrmann does invite the Romans into his territory, but secretly welcomes the pillage and destruction that they practise. When they burn down three towns, he spreads rumours that it was seven. When they cut down a sacred oak, he puts it about that they also compelled the locals to worship Zeus. He sends out his agents disguised as Romans to rouse the population by further atrocities. And when a young German woman is gang-raped by Romans, and killed by her despairing father, Herrmann orders her body to be cut into fifteen pieces and a piece sent to each German tribe, in order to maximize hostility and resistance to the invaders. These measures succeed, combined with a secret alliance with Marbod. Varus's legions, unfamiliar with the swampy and forested terrain, are led into a trap and annihilated. Herrmann is proclaimed king of the Germans, and at the very end of the play he promises to lead his followers to destroy Rome:

Ihr aber kommt, ihr wackern Söhne Teuts,
Und laßt, im Hain der stillen Eichen,

³² Richard Samuel, 'Kleist's *Hermannsschlacht* und der Freiherr vom Stein', in Walter Müller-Seidel (ed.), *Heinrich von Kleist: Aufsätze und Essays* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), pp. 412-58 (p. 437).

³³ Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 462.

Wodan für das Geschenk des Siegs uns danken!
Uns bleibt der Rhein noch schleunig zu ereilen,
Damit vorerst der Römer keiner
Von der Germania heiligem Grund entschlüpfe:
Und dann - nach Rom selbst mutig aufzubrechen!
Wir oder unsre Enkel, meine Brüder!
Denn eh doch, seh ich ein, erschwingt der Kreis der Welt
Vor dieser Mordbrut keine Ruhe,
Als bis das Raubnest ganz zerstört,
Und nichts, als eine schwarze Fahne,
Von seinem öden Trümmerhaufen weht!³⁴

But come, ye stalwart sons of Teut,
And let us, in our grove of silent oaks,
Thank Wodan for the gift of victory!
We have to hasten swiftly to the Rhine,
Ensuring first that not a single Roman
Escapes Germania's sacred soil;
And then set out courageously for Rome!
And if not we, my brothers, then our grandsons!
For I see clearly that this murderous brood
Will never leave the great round world at rest
Until their robbers' den has been destroyed,
And only one black banner
Waves from the desolation of its ruins!

Here Kleist envisages not just a defensive war, such as Jahn advocated, but an out-and-out war of conquest. We might remember that for Machiavelli the greatness of the Roman Republic was founded on its expansionist policy. This is a troubling feature of his *Discourses*. While one can no doubt draw from Machiavelli, as Quentin Skinner does, a conception of civic virtue and active social involvement that can be opposed to political theories based on individual self-interest, one also has to recognize that a Machiavellian republic promotes its own well-being at the expense of all other states and ultimately aims to conquer the world.³⁵

³⁴ Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 554. The translation that follows is mine.

³⁵ Contrast Quentin Skinner, 'Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty', in his *Visions of Politics*, vol. ii: Renaissance Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 160-85, with Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

By the time he wrote *Prinz Friedrich von Homburg* in 1810, Kleist's patriotic frenzy had somewhat abated. The defeat of the Austrians by the French at Wagram in July 1809 had sobered him. The play is cooler, more judicious, more balanced and more complex in its presentation of a community united by patriotism. The community is of course imaginary, corresponding neither to seventeenth-century Brandenburg nor to early nineteenth-century Prussia. It represents rather what Kleist the propagandist thought an ideal Prussia should be like. He shared the views of his friend Adam Müller who argued in *Elemente der Staatskunst (Elements of Statecraft, 1809)* that a reformed Prussian state should strike a balance between impersonal law and patriotic emotion.³⁶ His ideal also derives in part from Rousseau. I would suggest that the seventeenth-century Brandenburg shown in the play is still a virtuous and cohesive society, based on warfare, such as Rousseau idealized in the First Discourse.

I want now to argue that the Elector in *Prinz Friedrich von Homburg* – based on Friedrich Wilhelm (1620-88), the Great Elector – is also a Machiavellian, though a more complex and less successful one than Herrmann. To all appearances the Elector seems the opposite of a pragmatist. He undertakes to administer justice in a rigorous and impersonal manner. At the battle of Fehrbellin in 1675, the Prince of Homburg was ordered to remain with his cavalry in reserve and to attack only when the Swedish enemy was already in flight, in order to turn their retreat into a rout. Carried away by patriotic enthusiasm, he charges prematurely, so that the victory is less than complete. This is not history, but a patriotic legend that grew up in the eighteenth century in order to glorify the Elector for his merciful treatment of the Prince. Kleist also departs from history in representing the Prince as an impetuous young man, whereas in fact he was forty-two, married for the second time, and had a wooden leg (still on display in the palace at Bad Homburg). In the play, the Elector, not yet knowing who led the charge prematurely, declares that the culprit, whoever he may be, must be executed for disobeying orders. On learning that it is the Prince, his relative, he stands by his principles. This inflexibility provokes a mutiny

³⁶ See Klaus Peter, 'Für ein anderes Preußen. Romantik und Politik in Kleists *Prinz Friedrich von Homburg*', *Kleist-Jahrbuch* 1992, pp. 95-125. Studies of this play are legion. For surveys of research, see Fritz Hackert, 'Kleists *Prinz Friedrich von Homburg* in der Nachkriegs-Interpretation', *LiLi* 3 (1973), 53-80; Bernd Hamacher, "'Darf ichs mir deuten, wie es mir gefällt?" 25 Jahre *Homburg*-Forschung zwischen Rehistorisierung und Dekonstruktion (1973-1998)', *Heilbronner Kleist-Blätter*, 6 (1999), 9-67. I must acknowledge a particular debt to John M. Ellis, *Kleist's 'Prinz Friedrich von Homburg': A Critical Study* (Berkeley: University of California Press, 1970), which first helped me to understand this play.

among his officers, one of whom, Colonel Kottwitz, rebukes him for his 'kurzsicht'ge Staatskunst', his short-sighted and over-abstract conduct of affairs.³⁷ The play invites us to see the Elector as cold and mechanistic in his execution of justice – rather as he insists on sticking to his preconceived battle plan irrespective of changing circumstances on the battlefield.

However, the Elector is not just an over-theoretical practitioner of statecraft; he is also a Machiavellian in the sense of being amoral and unscrupulous. Another relative, the strange, Mephistophelean character Hohenzollern, suggests to the Prince that the Elector may have political reasons for wanting him out of the way. An ambassador has arrived from the Swedes with an offer of peace, to be sealed by a dynastic marriage of a Swedish prince to the Princess Natalie. Natalie is said to object to the match because she has set her heart on somebody else, and the Elector has reason to believe that that person is the Prince. Is Hohenzollern right in his suspicions? The play does not allow us to be absolutely sure. But when Natalie goes to the Elector to plead for the Prince's life, she begs him not to insist on a marriage which will require the death of the Prince as a sacrifice, and the Elector does not disclaim such intentions. Finally the Elector resolves the difficulty with apparent statesmanlike wisdom. He hands responsibility over to the Prince. If the Prince really thinks the sentence passed on him is unjust, he will be set free. The Prince concludes that the sentence is just and announces his intention to die as a sacrifice to the laws of war. Thus, if the Elector is really a Machiavellian who wants rid of the Prince, he is close to achieving his purpose without incurring blame, because the Prince himself proclaims publicly that he deserves and wants to die.

However, if the Elector is a Machiavellian, he also has another, emotional side which is not under his control and interferes with his responsibilities. In the opening scene, where we see the Prince sleepwalking, the Elector is so intrigued that he draws Natalie into the action to see what the Prince will do. At the battle the Elector unwisely rides on a conspicuous white horse, and his life is only saved because an officer asks to ride the white horse instead and is killed by mistake for the Elector. In Act V, the mischievous Hohenzollern presents evidence that the Prince's culpable action was in fact the fault of the Elector, since if the Elector had not encouraged the dreams of love and victory that the Prince revealed when sleep-walking, the Prince would not have been distracted when the battle plan was being announced and would not have disobeyed orders. The Elector ridicules this argument, but nevertheless seems affected by it, as well he might. For Hohenzollern reveals the Elector as a type of figure that occurs elsewhere in Kleist, the guilty

³⁷ Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 632.

judge. He is another, more dignified version of Judge Adam in *Der zerbrochene Krug*, who judges the case of the broken jug and tries to conceal the fact that he himself broke the jug when scrambling out of a young woman's bedroom window. In the background we can see the pattern of a Shakespeare play that is considered a stimulus for Kleist's drama, namely *Measure for Measure*, which shows us both the corrupt judge Angelo and the 'old fantastical duke of dark corners' who governs Vienna in an eccentric fashion. I have not yet seen it pointed out that the impish Hohenzollern resembles the mischievous character Lucio who talks about the Duke's weaknesses and may not always be wrong.³⁸

The Prince is led to his execution, then suddenly the blindfold is removed and he finds himself being praised as a hero. He faints, and people fear that the joy has been too much for him. The Elector has spared his life, but by means of a truly sadistic trick. Anthony Stephens calls it a 'cruel charade'.³⁹ One could go further. To prepare oneself for death, then be released at the last moment, must be a shattering experience. A similar trick is employed in Schiller's story 'Spiel des Schicksals', based on the historical commandant of Stuttgart, Rieger, who was gratuitously made to suffer all the terror of imminent death ('alle Qualen der Todesangst') before being released.⁴⁰ A few decades after Kleist's death, such an experience was imposed on Dostoevsky and the other young Russians accused of conspiracy. On 21 December 1849 fifteen of them were taken to Semenovskiy Square in St Petersburg, made to mount a scaffold, and unexpectedly confronted with a firing squad. After a minute the firing squad lowered their rifles, and the conspirators were instead sentenced to imprisonment in Siberia. The experience of that minute, however, sent one of Dostoevsky's companions permanently insane, and changed Dostoevsky's own life by laying the foundation for his religious faith.⁴¹ Kleist's Elector is playing a dangerous and sadistic psychological game. He may be dangerous as a rational Machiavellian, but he is more dangerous as an irrational and powerful man unaware of his own impulses.

³⁸ *Measure for Measure*, IV, iii, 152, in William Shakespeare, *The Complete Works*, ed. Peter Alexander (London and Glasgow: Collins, 1951), p. 107. See Meta Corssen, *Kleist und Shakespeare* (Weimar: Duncker, 1930).

³⁹ Anthony Stephens, *Heinrich von Kleist: The Dramas and Stories* (Oxford: Berg, 1994), p. 183.

⁴⁰ Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, ed. by Gerhard Fricke and Herbert G. Göpfert, 5 vols (Munich: Hanser, 1958), v. 42. On the historical events, see Peter-André Alt, *Schiller: Leben – Werk – Zeit*, 2 vols (Munich: Beck, 2000), i. 478.

⁴¹ See Joseph Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 49-66.

However, the complex figure of the Elector is framed within a portrayal of political life that is indebted to the republican tradition. The Cambridge School of historians of political thought, led by Quentin Skinner, have tried to identify a tradition of republicanism running from the early Italian city-republics via Machiavelli, the Dutch Republic and the English Civil War to the American and French Revolutions. Montesquieu in *L'esprit des lois* (*The Spirit of the Laws*, 1748) makes a famous distinction among monarchies which are governed by honour, republics which are governed by virtue, and despotisms which are governed by fear.⁴² Kleist's Brandenburg of course is not technically a republic – unlike the Dutch or Venetian Republics – but a monarchy. However, some people thought a free state did not have to be a republic, but could be under a monarch, provided his powers were restricted. Thus Skinner quotes Machiavelli as saying in the *Discourses* that a community can be self-governing under the rule either of a republic or of a prince.⁴³

Using Montesquieu's distinction, it can be seen that Kleist's Brandenburg, though technically a monarchy, is pervaded by the spirit of a republic. Characters are motivated by virtue rather than honour. The Prince goes astray in part by pursuing personal fame (or honour) as though he were living under a monarchy as described by Montesquieu. In the course of the play he comes closer to the ideal of republican and patriotic virtue. The Elector has a corresponding fault: he is in some danger of becoming a despot. He insists that he is not a tyrant, contrasting himself with the Dey of Tunis – a stock example of the Oriental despot. The Prince, when angry with him, compares him to a whole series of despots: the Dey of Algiers, the Babylonian king Sardanapalus, and all the tyrannical Roman emperors.

To argue that republicanism predominates in the play, we do not have to prove that Kleist had read deeply in the literature of republicanism. The republican tradition may in any case be much less continuous than its exponents imply. Republicanism is often transmitted not through treatises but by themes and topoi with strongly republican associations. Andrew Hadfield has shown the presence of such republican topoi in Shakespeare, especially in *Hamlet*.⁴⁴ Two of these topoi will be discussed in relation to *Prinz*

⁴² Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. and tr. Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold S. Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 21-30.

⁴³ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 54.

⁴⁴ Andrew Hadfield, *Shakespeare and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Friedrich von Homburg – the figure of Lucius Junius Brutus and the need for a citizen army.

First, ‘Brutus’: When arrested and obliged to surrender his sword, the Prince is initially unconcerned, saying: ‘Mein Vetter Friedrich will den Brutus spielen’ (My cousin Friedrich wants to play Brutus).⁴⁵ The allusion is to Lucius Junius Brutus, who according to Livy overthrew the last king of Rome, Tarquinius Superbus, and became its first consul. His sons joined in a conspiracy to restore the monarchy, and Brutus condemned them to death on the grounds that justice was impersonal. This was a standard example and a limiting case of republican virtue. Kleist was probably inspired by Jacques-Louis David’s painting of Brutus condemning his sons. The painting was completed in 1789 and displayed in the Louvre where Kleist must have seen it. Machiavelli refers repeatedly to ‘killing the sons of Brutus’ as shorthand for the ruthlessness that must be exercised by the founder of a democracy.⁴⁶ Montesquieu is more reserved, considering Brutus’s punishment of his sons excessive.⁴⁷ Kleist is closer to Montesquieu. He implies that the Elector’s imitation of Brutus is unduly severe, and further, by the Prince’s word ‘spielen’, that it is a piece of showmanship in which the Elector represents himself as constrained by impersonal virtue while possibly pursuing other schemes behind the scenes.

Second, it was a commonplace of republican thought that (as we have seen Jahn maintain) an army should consist of citizens determined to fight for their country. Republicanism opposed the existence of a standing army under the sole command of the monarch which could support his absolute power and put down any opposition. In Kleist’s *Brandenburg*, there are a number of regiments whose commanders, including Natalie, act with considerable freedom. At her wish, Kottwitz removes the troops of her regiment away from the place where the Elector has ordered them and leads them to Fehrbellin in order to protest against the sentence on the Prince. The Elector is unconcerned precisely because, despite his Machiavellian inclinations, he is not a tyrant and knows they are not seeking to overthrow him. They are more like a loyal opposition. They embody the republican principle whereby, in the words of the Scottish republican Adam Ferguson, ‘even the safety of the person, and the tenure of property, [...] depend, for their preservation, on the vigour and jealousy of a free people’.⁴⁸

⁴⁵ Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 597.

⁴⁶ *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, i. 465-7.

⁴⁷ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 180.

⁴⁸ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767, ed. Duncan Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966), p. 167.

My case therefore is that Kleist includes in *Prinz Friedrich von Homburg* a positive but also critical engagement with the Machiavellian ideal of republican virtue. Virtue can be taken to excess, as it was by Lucius Junius Brutus, but in the form of patriotism and determination to see justice done, even at the cost of insurrection, it is essential to the cohesive, free, united polity, permitting outspoken and informal discussion even with the monarch, that forms Kleist's ideal state.

***Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism*¹**

Peter Paret

Institute for Advanced Study, Princeton

School of Historical Studies

paret@ias.edu

ABSTRACT

Fichte's 1807 essay on Machiavelli, written when much of Prussia was occupied by French troops, and Clausewitz's lengthy response, based on long acquaintance with Machiavelli's works, discuss Machiavelli's writings as an inspiration and practical guide in helping German states regain their liberty. As well as their authors' politics, the two essays reveal their different views of history – Fichte's being highly deterministic, as is that of his friend Johannes von Müller, the historian of the Swiss struggle for freedom; whereas Clausewitz seeks objectivity in his reading of the past, without which, he has come to believe, he cannot understand war and its place in history. For Clausewitz, Machiavelli's writings are of more than current political significance; they have given valuable support to his growing recognition of the mutual dependence of war and politics.

KEYWORDS

Fichte, Clausewitz, Johannes von Müller, Historical Objectivity, Interaction of Politics and War.

1. The French Revolution lent new urgency to the German reception of Machiavelli's writings. It was not difficult to find similarities between the multitude of dynastic, ecclesiastical, and civic entities in Central Europe, now targets of vast, previously unknown ideological and military energies from across the Rhine, and early 16th-century Italy, its towns and princes unable to

¹ With this essay I return to a subject I first discussed in my work *Clausewitz and the State*, Oxford – New York, 1976, see especially Chapter 8, section iii, “Fichte, Machiavelli, Pestalozzi.” In a talk “The Capacity of the Reader determines the Fate of Books”, given at the Yale University conference “Around Cassirer” on May 7-9, 2015, and not yet published, I discuss further aspects of the lasting impact of Machiavelli's work as interpreted by Ernst Cassirer in chapter 10 of his *The Myth of the State*, New Haven, 1946.

settle on a common response to foreign threats that soon proved insurmountable.² In the early summer of 1807, after the war begun the previous year had led to major Prussian defeats and Fichte quit Berlin before it was occupied by the French, he turned to Machiavelli and his age and wrote an appraisal of the author's personality, his ethics, politics, and experiences as reflected in his writings. The essay could be read as a corrective of mistaken modern views of Machiavelli, aggravated by Frederick the Great's *Anti-Machiavel*. Actually Fichte's purpose was to show that the Renaissance author's account and advice offered nineteenth-century Germans a way to recover political autonomy that would eventually lead from ideas to action.³

Perhaps not uninfluenced by the climactic end of the French Revolution and the country's return to internal stability, which provided new force to its foreign policy, Fichte's political thought had shifted to value national interests and energies not only for their own sake – a direction he found to be in accord with Machiavelli's ideas - but also for what he saw as the force of the state's far-reaching ethical promise. By pursuing its particular interests and expanding its power in domestic and external affairs, a state, he now claimed, advanced the well-being of humanity in general – an optimistic view of the eventual, boundless implications of these changes that Machiavelli would have dismissed with a shrug.⁴ Fichte was identifying burgeoning nationalist sentiments that were beginning to animate the politically inert populations of central Europe, and he accepted the intensification these early phases of nationalism brought to the conflict between states as a necessary step in overcoming local and regional differences to achieve a better world. For Fichte, so Meinecke sums up this turn of his ideas, “the nations' self-generated, individual drives bring about the

² As an example of the recognition of these similarities, in notes from 1807 and 1808, Clausewitz compares the political history of the two countries, and characterizes the failure of German and Italian states to advance from vassals and minor princes to powerful kings as “political fossilization.” Carl von Clausewitz, *Politische Schriften und Briefe*, ed. Hans Rothfels, Munich, 1922, pp. 55, 56.

³ Johann Gottlieb Fichte, “Über Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften,” *Gesamtausgabe: Werke 1806-1807*, eds. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 215-275.

⁴ In his essay on Machiavelli, *ibid.*, pp. 228-29, Fichte qualifies this assertion by combining it with a realistic understanding of the growth and decline of city-states: “This is not the place to demonstrate that while such small republics might well advance matters of temporary importance, if afterwards they remain independent and want to flourish, they on the whole contradict the *intention of social development and the progress of humanity*...[my emphasis, P.] and will necessarily collapse.”

general and the supranational.”⁵ Fichte’s concept of history as progression to a universal, beneficent end, supported his proposition that one state’s accumulation of power leads to justice for all; a visionary joining of two very different ideals, which, whatever its prospect of becoming reality, could in later years justify the excesses of nationalism. At the time, Fichte’s assumption raised his reaction to Prussia’s collapse to a sublime plane above mere hatred of a foreign power’s aggression and encroachment.

In January 1809, a year-and-a-half after the appearance of “On Machiavelli as Writer, with Excerpts from his Works”, Clausewitz, whose view of history differed radically from Fichte’s, responded to the essay with an anonymous letter.⁶ The matters raised in this exchange between author and approving but also critical reader, range from basic issues of political structure and practice to an odd specific, the weapon-system best suited to meet the demands of modern war. Fichte’s essay and Clausewitz’s rejoinder have long been recognized as a document of Machiavelli’s presence in German thought at a time when Germans reacted with conflicting assumptions and conclusions to the pressures of the French Revolution and the expansion of French power. In Clausewitz’s life and work, however, his letter of 1809 was merely a segment of the long maturation of his ideas that included earlier readings of Machiavelli, a process the episode with Fichte illuminates, but did not initiate.⁷

In the early 1800s as a student in the Berlin Institute in the Military Sciences, Clausewitz had become familiar with some of Machiavelli’s work. A few years later, notes he wrote on politics and the conduct of war, among them references to coalition policies in early 16th-century Italy show him responding to Machiavelli. In 1803 he reflects on the balance of power, which “had to develop first in Italy”, mentions *Discorsi* II and III in his 1804 manuscript on

⁵ Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, ed. Hans Herzfeld, Munich, 1962, p. 94.

⁶ Carl von Clausewitz, “Ein ungenannter Militär an Fichte, als Verfasser des Aufsatzes über Machiavell,” in Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe: Briefwechsel, 1806-1810*, eds. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, pp. 283 – 89. The text is also printed in the preface to Fichte’s essay in *Gesamtausgabe: Werke 1806-1807*, pp. 218-22. For an English translation, see Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, eds. Peter Paret and Daniel Moran, Princeton, 1992, pp. 279-84.

⁷ My statement in *Clausewitz and the State*, p. 442, that Clausewitz’s letter to Fichte is among “the sources of primary importance to the genesis of his ideas,” needs to be corrected. It was written before I had traced the development of Clausewitz’s ideas, including his far earlier reading of Machiavelli in the 1790s and the first years of the new century, in sufficient detail.

strategy, and alludes to Machiavelli's works in general in a note dated 1805. Two years later in an extensive note on current military and political events, he refers often to Machiavelli, who, he writes, can be blamed only "for calling things with a certain indecency by their true name."⁸ By then Clausewitz had also read *The Prince*, and Frederick the Great's attack on Machiavelli's political morality, and now dismissed the monarch's *Anti-Machiavel* as resembling that "of a young academic, who is delighted for the first time to be able to write in the professorial mode," an example of the detachment, untainted by patriotic admiration, which enabled Clausewitz, though a Prussian officer, to engage and criticize Prussia's great king.⁹ His comments on Machiavelli's works, together with reflections and writings in the following years, some linked to Fichte and his circle, further reveal the impact over time of Machiavelli's thought on a creative mind seeking to achieve clarity on the interaction of war and politics.

By the first years of the new century, Clausewitz – then in his early twenties, but a soldier since his twelfth birthday, and already widely read in history and theory – concluded that without taking account of the links between politics and war, he could understand neither the course of history nor the nature of war. This conviction did not originate in his reading of Machiavelli, but was confirmed or influenced by the latter's works among others, as well as by Clausewitz's own first attempts at historical narrative and interpretation. Rather than a crucial episode in the development of Clausewitz's ideas, his response to Fichte's essay confirms and continues what was by then a lengthy intellectual journey, begun in the 1790s, which eventually led to Clausewitz's mature historical studies, and linked to them his theoretical work *On War*.

In the War of 1806 Clausewitz served as adjutant to Prince August of Prussia, with whom he was taken prisoner in the retreat after the battle of Auerstedt, and interned in France, after which he accompanied the prince to Switzerland before returning to Prussia in November 1807. His absence from Germany explains the late reply to Fichte's article, even if a substantial note he jotted down in the summer of 1807, beginning "No book on earth is more essential to the politician than Machiavelli's," might have been an early

⁸ Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, pp. 241-45; Carl von Clausewitz, *Strategie*, ed. Eberhard Kessel, Hamburg, 1937, pp. 41-42; Rothfels, *Carl von Clausewitz: Politik und Krieg*, pp. 202, 206-10. The implication in the editorial introduction to Fichte's essay in Fichte, *Werke 1806 – 1807*, p. 218, that Clausewitz did not read Machiavelli until 1807- 8 is incorrect.

⁹ Rothfels, *Carl von Clausewitz: Politik und Krieg*, pp. 209-10.

response.¹⁰ More likely, the note merely reflected Clausewitz's by then long-standing familiarity with Machiavelli's works. That he did not identify himself as the letter's author, which excluded the possibility of Fichte responding, was an act of necessary caution. With French forces stationed throughout Prussia, a former adjutant of a Prussian prince, known, moreover, to be close to the man heading the reorganization of the reduced Prussian army, would have been ill advised to call attention to himself and his ideas on creating a more effective entity of state, society, and armed force. It was only a few weeks after he wrote to Fichte that Clausewitz was appointed Scharnhorst's principal assistant, a position that formalized their joint effort to consolidate and modernize Prussia's remaining military institutions, and secretly prepare for a new confrontation with France.

2. Fichte begins his essay with a brief, brilliantly written introduction, calling on both Horace and Goethe, personifying Roman classicism and German idealism, as he reflects on various and often unjust ways in which the dead are remembered. The exchange between author and poets is joined by Machiavelli's ghost, who expresses the wish to have his life recalled honestly, a wish Fichte welcomes: "This request of the sublime shadow we will fulfill. We want to contribute to the honorable interment of an honest, sensible, and meritorious man. That and only that is the purpose of the following pages."¹¹ His programmatic statement is only partly true. Fichte's discussion of Machiavelli's life and works will allow him to declare that the Italian's pragmatism has much to offer Germans in their present state of political confusion and helplessness.

The masterly, versatile style of the opening paragraphs is maintained throughout the essay, which lends a vigorous personal tone to Fichte's historical reflections and political counsel. In the next section, "The Intellectual and Moral Character of the Writer Machiavelli," he introduces him as the supreme realist: "Machiavelli bases himself wholly on life as it actually is, and we believe writes better about it than any other... But the more elevated conceptions of man's life lie entirely beyond his vision..." The last words, at first sight a damning judgment, instead lead to a further appreciation of Machiavelli's pragmatism. Many writers, Fichte explains, lay down rules for the behavior of a prince,

¹⁰ Ibid., p. 209.

¹¹ Fichte, "Ueber Machiavell als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften," *Werke 1806-1807*, p. 224.

Machiavelli does so according to different principles. He believes it more useful to remain in touch with things as they are than reach for their imagined, idealized forms. How one lives matters more than how one should live, and abstract ideals can be destructive. Machiavelli thinks, and Fichte agrees, that “a man who in all circumstances wants to be good, will inevitably be destroyed by the many who are not good.”¹²

The essay’s underlying questions have been broached: what are Machiavelli’s ideas, and are they of value to Germans at the beginning of the nineteenth century? Answers cannot be given until Fichte considers major actions in the writer’s life and his version of political and military events in 16th century Italy, which, in turn, must be preceded by determining whether past centuries can be analyzed with enough reliability to provide guidance to the present. In two paragraphs Fichte combines his appraisal of Machiavelli’s morality with a disquisition on the difficulty of judging a person who lived in the past. Machiavelli, he writes, certainly distinguished between right and wrong ideas and actions. If he did not integrate these values into a comprehensive moral faith, it was not his fault, but that of the time in which he lived. “On no account can he be judged according to concepts he does not possess, and according to a language he does not speak. It is even worse to evaluate him as though he had wanted to write an abstract work of constitutional law, and centuries after his death squeeze him into a school that in life he had no opportunity to attend.”¹³ In interpreting and learning from the past, Fichte continues, one must be aware of the distorting effect of intervening time – a necessary warning, but one not easily followed in a tract that looks to the past for inspiration and more. Later in the essay, Fichte himself stumbles over the barrier of time, which at least confirms the danger he warned against.

Machiavelli’s realism, Fichte seems to feel, needs further elucidation. Referring to *The Prince*, he explains that the author isn’t advising one to be a usurper, but is saying simply, “if you are one, or if you gained power by villainy, then – since we already have you – it is still preferable for us to keep you, instead of a new usurper or rival who causes new unrest and commits crimes.” Fichte adds, “to introduce and maintain order and security, particularly in an unsettled age, is worth everything” – an assertion that may be questioned on

¹² Ibid., pp. 224-25.

¹³ Ibid., p. 226.

various counts, and finds its justification mainly in his expectation that the strength of one will eventually lead to blessings for all.¹⁴

Discussions follow on Machiavelli as author and on the character of his writings, among them that his political views are not guided by Christian principles, which Fichte again dismisses as a reflection of his age. He considers him a pagan, “just as popes and cardinals and other capable men of that time were.”¹⁵ His writings benefitted from the broad freedom of the intellectual and social elites to write and publish in those years, a freedom authors at the beginning of the 19th century might envy.¹⁶ This leads to an enumeration and characterization of Machiavelli’s work, including several paragraphs on his *Sette libri dell’ arte della guerra*. Fichte disclaims any understanding of war, but believes it would be worth having someone of profound knowledge of military affairs, “who is without prejudice or has the strength to renounce it,” to study this work once more.¹⁷ It impresses him that at an age when little value was placed on foot soldiers, Machiavelli demonstrated that infantry constitutes the core of an army, a view that “since then has become generally accepted, perhaps not without Machiavelli’s doing.” On the other hand, “today it is the common belief that artillery is decisive,” and particularly in the French army “everything depends on artillery,” while “Machiavelli thinks that on the battlefield [i.e. on open ground rather than facing castles or fortifications] cannon are effective only against cowards. A courageous and suitably equipped army has no need for artillery, and could disdain that of the enemy.”¹⁸ It is worth determining, Fichte suggests, whether on this point, too, Machiavelli has an important truth to convey. Despite Fichte’s warning that the profound differences between the Renaissance and the nineteenth century must be kept in mind when reading Machiavelli, his sense of unchanging human nature allows him to ignore the technical advances in the design and construction of cannon over three centuries.

After referring to *The Prince* and others of Machiavelli’s writings, Fichte responds to his central question, how and to what extent do Machiavelli’s politics still apply to our times? Again his answer rests in his conception of the permanent characteristics of mankind’s feelings and desires. Machiavelli

¹⁴ Ibid., p. 226.

¹⁵ Ibid., p. 231.

¹⁶ Ibid., p. 234.

¹⁷ Ibid., p. 235.

¹⁸ Ibid., p 236.

believes, and Fichte agrees, that the state as a coercive institution must recognize man's innate malignancy [*Bösartigkeit*].¹⁹ The function of the state Fichte now writes, is "to create at least the appearance of peace," and to ensure that the destructive tendencies of human nature do not break into the open. A ruler must deal both with his people and with other states. His people either have not yet assented to his rule, or they have come to accept it. "In our age, especially in the country I address in the first instance, Germany, the second condition has obtained for centuries, the princes are at peace with their peoples... so Machiavelli's teachings on how law is imposed on a resistant people, do not apply." But that is not the case with his treatment of relations between states. On the contrary, events since Machiavelli wrote have only confirmed his conclusions.²⁰

The heads of state – Fichte refers only to states of some significance - should accept two truths: "Your neighbor, unless he regards you as his natural ally,... is always prepared to grow at your expense." Moreover, "it is not enough to defend your actual territory, you have to ensure that your influence does not wane," meaning you cannot appear reluctant to resort to war. For maintaining one's independence, war and being accustomed to war remain essential. Fortunately Europeans can acquire the needed military experience in wars against barbarians in lands beyond Europe. The prince's duties to his people make these commonsense recommendations a sacred duty: SALUS ET DECUS POPULI SUPREMA LEX ESTO. It follows that Machiavelli's "more serious and energetic conception of the art of governing needs to be renewed in our time" - a time Fichte condemns as having been corrupted by the ideas of the last half of the eighteenth century, which "promoted a certain humanity, liberality, and popularity as the highest value; pleading above all that people be good... recommending the golden mean, chaotically blending all opposites - a time... the enemy of the serious, the consequential, of enthusiasm, of every large thought and decision, of anything rising slightly above the length and breadth of the superficial; but especially enamored of eternal peace." Fichte's disgust at everything unthinking and fashionable stokes the violence of his attack on the late Enlightenment for, in his view, weakening and misleading the peoples and governments of Europe. He then returns to Machiavelli, and with a final quip that scoffs at Machiavelli's bad reputation calls on his fellow Germans to learn

¹⁹ Already in his *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), Fichte had termed the condition of man as one of complete sinfulness.

²⁰ Fichte, *Werke 1806 – 1807*, pp. 239-40.

from him: “Let therefore someone who is not unknown and not without blemish [*einer der nicht unbekannt ist, und nicht unberüchtigt*] rise from the dead, and show them the right way.”²¹

This would appear to be all Fichte has to say; but to strengthen his case, he adds and comments on excerpts from Machiavelli’s writings. Not until then does he come to the true end of his essay, three paragraphs headed with the title *Beschluss* – he uses the word again at the end of his *Addresses to the German Nation*, perhaps because it combines the meanings of finality and decisiveness. He hopes in this concluding call to action that his words are well received, and, countering future critics, identifies two kinds of unwanted readers, those who find that every statement, every argument refers to living individuals, a charge he denies by characterizing himself, perhaps more fittingly than he knew, as “an author who remains in generalities,” and, secondly, readers whom facts never shock, merely the words that identify them. He ends allegorically: “It is said that the ostrich shuts his eyes to the approaching hunter... as if the danger no longer seen has vanished. He is not the ostrich’s enemy who calls to him: Open your eyes, see the hunter comes, run to this side so you may escape him.”²²

Fichte’s energetic, engaged text on Machiavelli celebrates a writer whose recognition of the political realities of 16th-century Italy enables him, Fichte believes, to teach early 19th-century Germans the facts of the dangerously competitive universe in which states exist. A clearer understanding of this reality should give people the insight to survive, and with their physical and cultural vigor contribute to the advance of mankind. To propose a Renaissance writer to perform this educational task is a brilliant choice, and a daring one. Machiavelli’s distance from the present makes it possible to propose him as guide to the eternal qualities of statesmanship. But his remoteness also limits what he can teach.

In the essay Fichte bases his view of government on the malevolent, selfish character of human nature; yet nowhere does he go beyond urging that government and people be lawful, enthusiastic, and energetic. The former admirer of the French Revolution now has nothing to say about the character of government, the structure of society, the relation between prince and people, other than that in Germany ruler and ruled know their responsibilities towards each other, and are at peace. What he asks for is energy and enthusiasm in the conduct of foreign and domestic affairs. His one specific advice beyond these

²¹ Ibid., pp. 244-45.

²² Ibid., pp. 273 -75.

generalizations is a warning that people and governments must not forget how to wage war, and to note that opportunities for this essential experience may be found in colonial campaigns. In 1807, Fichte, having been forced to resign his professorship at Jena, now hoped for a new academic appointment, and had to avoid antagonizing possible patrons in the Prussian government, might have been ill-advised to go more deeply into particulars of the distribution of authority and responsibilities, even had he wished to do so. Nevertheless he was writing at a time when severe military defeat had shaken even some conservatives' faith in post-Frederician absolutism, and efforts were under way to reform the structure of government and administration, modernize the army, turn Prussian subjects into citizens by reducing the privileges of favored groups, and extend and equalize rights and obligations across society. That at this juncture of the old and the new, Fichte published an essay that dared to defend a long-dead writer of questionable repute, but dared nothing else, limited the essay's reach, not least to Clausewitz. By the time he read the essay, Clausewitz was fully engaged in the intellectual and political effort of the reform movement, from making the army more effective – in his lectures at the new War Academy, for instance, and in serving on the committee drafting a new tactical doctrine for the infantry – to advocating policies of broad social implications, such as the introduction of universal conscription, and widening non-nobles' access to officer rank. Fichte had written his essay when the shock of defeat was giving way to the first tentative reforms, Clausewitz answered him when reform was at its peak.

3. He begins his letter to Fichte – five pages in print compared to the essay's fifty pages – by addressing what appears to be a detail, Fichte's questioning of the high value attributed to artillery today, a doubt Clausewitz politely rejects, even as he must have smiled at the learned civilian ignoring centuries of technological change. Fichte asks for a knowledgeable and objective expert to review whether Machiavelli's low opinion of artillery still holds true. Clausewitz disclaims possessing the desired depth of knowledge, but believes he is free of prejudice, "the more so since I have seen all the traditional opinions and forms of military power among which I grew up come apart like rotten timber and collapse in the swift stream of events." Today more than ever, he adds, each

citizen should acquire a sound view of military affairs, and those who seek it should be in touch with each other – hence his letter.²³

Clausewitz then turns to the issue of artillery: “Like every other weapon, [it] has certainly been badly employed here and there, mainly by the Prussian army in 1806, less so by the French, who do not have much artillery judged by present standards... To overlook artillery entirely would almost certainly have decided disadvantages; ... when guns are concentrated in large numbers it is impossible to do anything against them. Their effectiveness, since Machiavelli’s day has probably doubled at least... So much, for now, on the artillery.”²⁴

He continues with a multitude of comments, and observations that combine historical and contemporary specifics with proposals of the most activist wing of the Prussian reformers, beginning with a definition of the current situation: The German art of war is in decline; a new spirit must revive it. His suggestions how this may be achieved are combined with a critique of Machiavelli’s use of history. In many of his works, he writes, he has encountered good judgment and new ideas on matters of war; but just in his book on war, he misses “the free, independent judgment that so strongly distinguishes Machiavelli’s political writings. The ancients’ art of war attracted him too much, not only in its spirit, but also in all its forms.” He agrees with an opinion by Machiavelli that he had read in a work of Johannes von Müller, the famous historian of the Swiss and Fichte’s friend, that in the earlier Middle Ages the art of war was most at home in societies like the Swiss cantons that without having an extensive literature on war, developed their way of fighting according to their geographic, social, and cultural characteristics. But Clausewitz recognizes, as Fichte does not, that in continuing his analysis Machiavelli fails to rise above the intellectual fashions of his time: During the Renaissance, Clausewitz writes, when the practice of war had declined to an uninspired craft, it was easy to go too far in one’s admiration of the ways Greeks and Romans fought. One should not as Machiavelli did, recommend a previous, supposedly better way of fighting, nor return to already developed forms of violence; but try to understand the true nature of war, and seek to discover what is currently appropriate and effective. For Clausewitz that means engaging the abilities of each man as fully as possible. “Rather than

²³ Clausewitz, Letter to Fichte, Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, eds. Peter Paret and Daniel Moran, Princeton, 1992, pp. 280-81.

²⁴ *Ibid.*, p. 281.

using men like simple automata, the modern art of war should vitalize the energies in the individual as fully as the nature of its weapons permit.”²⁵

He criticizes 18th century warfare, which he experienced as an adolescent in the wars against the French Revolution, for its tendency to turn the military act into a machine that subordinates moral factors [such as enthusiasm and patriotism] to mechanical forces, in contrast to wars in antiquity, when it was generally held that hand-to-hand combat was the best means for animating the spirit of the individual fighter. Since, he continues, most encounters then led to close combat, thus making it a common experience, the value of the individual fighter rested far more in the character of his community and his place in it [in his *bürgerliche Verfassung*] than in his manner of fighting, a distinction proved by the fact that the victorious forces differed from their defeated enemies not in their tactics but in their social and political condition. Society, politics, and the armed forces affect each other, in the past as well as in the present. Clausewitz then leaves antiquity to draw the lesson for his day: to create or improve a viable condition for the individual’s existence is the task of political action and of education; the appropriate means of fighting and their use should be determined by an understanding of war, not by military tradition, which one must be prepared to change – words that sum up the program of the Prussian reformers. After this intense mix of history, theory, and politics Clausewitz concludes with expressions of gratitude to Fichte for “the highest satisfaction with which your arguments have left me. Their results fully agree with those I pursued in my quiet reflections.”²⁶

4. Fichte must have welcomed the unknown author’s positive reaction to his essay, and when reprinting the work in 1810 accepted at least a part of the correction of his query whether artillery might not be overvalued in modern war, by erasing his statement that in the French army artillery meant everything. Beyond that deletion the exchange of views seems to have left no great impression on him, nor did it on Clausewitz. With its lack of specificity, Fichte’s essay could have meant little more to Clausewitz than a satisfying sign of encouragement by a famous scholar, whose activism would have pleased him, who shared his belief in the superiority of spirit over form, his faith in the liberating power of education, and his interest in the works of Machiavelli,

²⁵ Ibid., pp. 281-82.

²⁶ Ibid., pp. 283-84.

whom Clausewitz valued above all for his views on the relations between political rule and armed force, their constant association as they develop and function - a matter on which Fichte's essay offers little but generalizations. New documents may always emerge, as recent discoveries of Clausewitz letters show; but in his known correspondence, Clausewitz refers to Fichte's essay only once, in a note advising his fiancée to read "Fichte's essay on Machiavelli, and reflect on everything that has happened to us."²⁷

Machiavelli's works were a well-known presence in German thought at and beyond the end of the *ancien régime*, and as Clausewitz notes in the most polite terms at the end of his response, Fichte's essay said nothing new to him. That Fichte cast his plea for a new form of politics as a vindication of a man whose name had come to stand for public amorality remains an interesting testimony of the insight, energy, at times brutality with which Fichte appraised the political condition of Central Europe after Prussia's defeats. In the history of Clausewitz's thought, his letter to Fichte, while not documenting a shift in a new direction, does point to some sources of the ideas that gradually moved Clausewitz away from the great majority of writers on war of his generation, and enables us to see the early phases of this process more clearly.

Some ten or more years before he wrote to Fichte, Clausewitz had reached a critical phase in his thinking about war. As a lieutenant with combat experience, enmeshed in the routine of garrison duty until admitted as a student to the Berlin Institute, he read the military literature of the day, which offered a variety of innovative but always dogmatic responses to the changes in war brought about by the French Revolution. He rejected these attempts to minimizing the permanent uncertainty of conflict by advocating firm rules in strategy as well as in tactics, and for ignoring the psychology of the combatants – an element the significance of which Clausewitz began to discuss even in late adolescence in notes and in his earliest historical studies.²⁸ Soon his interest in the emotions men, from musketeer to commanding general, experience in war, blended with his belief in the potential of an individual's mind and spirit, which, he thought, once fostered and educated could achieve more than any prearranged pattern of action. Gradually these reflections on how to raise the

²⁷ Clausewitz to Marie von Brühl, January 12, 1809, in *Karl und Marie v. Clausewitz*, ed. Karl Linnebach, Berlin, 1916, p. 209.

²⁸ For an extensive discussion of Clausewitz's early interest in psychology, see Peter Paret, *Clausewitz in his Time*, New York-Oxford, 2014, pp. 23-25.

effectiveness of contemporary military action expanded into something far larger and more encompassing, an effort to understand war as such.

His growing ambition made the study of history newly important to Clausewitz. To deepen an understanding of war, to recognize constant elements beyond its temporary, time-bound features, meant having to combine knowledge of the present with that of the past, and meeting two further conditions: the continuous interaction of military and non-military elements demanded a broader view of the past than one limited to specifically military events; and, to be useful, that view should not be judgmental, but as far as possible seek to understand the past on its own terms. Clausewitz began to respond to this last demand at a remarkably early age. Not yet twenty, he wrote a long narrative account of the Thirty Years War, which though relying wholly on printed contemporary and later sources, developed an interpretation that rejected the accepted Enlightenment view that the war and its inordinate length were the product of the inadequacies and backwardness of a dark age.²⁹ The first half of the 17th century, he wrote, was not inferior to the present; in some respects it was stronger: prevailing religious and ethical values compelled – and enabled – men to continue fighting even in situations that in 1800 would be dismissed as insurmountable. The particularity of each age was further increased by the fact that the psychology of the leading figures - affected by the times, but not inevitably captive to it - influenced policy. Clausewitz's sense that a comprehensive theory of war demanded factual knowledge and as objective and balanced a view as possible, was moving him in the general direction that the pioneers of historicism were then taking. In the early development of the historical discipline in the 19th century, he is a too often unrecognized transitional figure.³⁰

Clausewitz's historical studies were largely, though never entirely, interrupted by his duties during the era of reform and the ultimate campaigns against Napoleon. After peace had returned they became a major occupation and a key to the major theoretical manuscript he now began to write.³¹ More

²⁹ On "Gustavus Adolphus's Campaigns of 1630-32," see Paret, *Clausewitz and the State*, pp. 84-89.

³⁰ On Clausewitz's concept of historical objectivity, and the relationship between his historical writings and the work of innovative historians in the 1820s and '30s, see also my Introduction to Part One of Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, pp. 9-14.

³¹ Among historical works Clausewitz wrote between 1816 and 1831 are a biography of Scharnhorst, histories of the campaigns of Frederick the Great, histories of the campaigns of 1796, 1799, 1814, 1815, and the history of the War of 1806, including its political background.

than once after 1815 he interrupted the development and expansion of his theories with further historical studies. In the end, historical texts, serving both as a source of facts and as a control over their theoretical interpretation - were to fill seven of the ten volumes of his posthumous works.

Clausewitz's references to Machiavelli in his letter to Fichte and in his notes and manuscripts, rarely identify the passages that contributed to his enlarged view of war. But whether Machiavelli writes on matters of organization, tactics, strategy, or policy, he never strictly separates the military from the political. As Felix Gilbert notes in his important essay on the role of war in Machiavelli's thought: "It hardly goes too far to say that Machiavelli became a political thinker because he was a military thinker. His view of the military problems of his time patterned his entire political outlook."³² To the young officer, who began to recognize the importance of these links between matters generally kept apart, Machiavelli's texts had to have a powerful impact, whether they first opened his eyes to this fundamental fact or merely confirmed an earlier recognition. None of the authors on military affairs Clausewitz read in his youth, nor subsequently those who wrote on wars of the Revolution and the Napoleonic era, equaled Machiavelli's continuous and explicit treatment of the intense, permanent relationship that linked military, political, and social forces, interests, and concerns. And as Clausewitz's letter to Fichte indicates, Machiavelli remained a presence in his thought and writing.

A further aspect of Machiavelli's impact on Clausewitz becomes apparent when Clausewitz's historical interpretations are compared with those of one of the important historians of the time, Johannes von Müller, once the official historiographer of Prussia, whom Clausewitz knew personally from his years as adjutant of Prince August, and whom he mentions as a source on Machiavelli in his letter to Fichte.³³ Müller's European fame derived from his histories of the Swiss from antiquity to the early modern period, a people he celebrated as natural, unspoiled, innately warlike in their defense of freedom, which they gained and preserved against the German and Italian princes and towns that

³² Felix Gilbert, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War," in *Makers of Modern Strategy*, ed. Peter Paret, Princeton, 1986, p.11. Note also Machiavelli's statement in *The Prince*, "The best foundations of all states... are good laws and good arms," and Ernst Cassirer's brief discussion of Machiavelli as "the first philosophical advocate of a resolute militarism," in *The Myth of the State*, New Haven, 1946, pp. 149, 161-62.

³³ On Clausewitz and Johannes von Müller, see Peter Paret, "From Ideal to Ambiguity: Johannes von Müller, Clausewitz, and the People in Arms," now in Peter Paret, *Clausewitz in his Time*, pp. 87-99.

surrounded their mountain strongholds. Müller's work combines intensive archival research, ahead of its time in his interest in society and culture, with the idealization of his subject into a narrative that responded to powerful concepts and wishes of the late Enlightenment and early Romanticism, not least those valued by Fichte: the goodness of an unspoiled, simple people, driven by the concept of freedom, both qualities seemingly delineated in the historical reality of the early Swiss.

Müller and Fichte were old friends, whose mutual regard surmounted even major political differences: soon after Fichte called on Machiavelli to help Germans regain their liberty, Müller entered the service of Jerome Bonaparte as head of the Department of Education of Napoleon's new creation, the kingdom of Westphalia. The two men's correspondence suggest how their similar understanding of history supported their friendship. Both saw and wrote history from a moral perspective, and both exalted "unspoiled" tribal values as a historical determinant. But Müller, though never losing his belief in the divine meaning of history, lacked Fichte's certainty of an inevitable advance towards universal rationality. And while sharing his friend's exalted vision of the tribal values defining the ancient Germans, he could not grasp his sense that these ancient qualities were now blending into a modern nationalism, which Fichte expected to envelop and discipline the individual's shortcomings and selfishness, humanity's innate *Bösartigkeit*, and - even as the new attitudes lead to painful conflicts - advance humanity towards a better world.

In his work on the Swiss, Müller, by contrast, remained safely in the past. The historical evidence he idealized according to his ethical demands, was, however, more complex than he could admit. By the 15th century, the policies of the Swiss confederation were changing. In the course of freeing itself from internal feudal constraints and hostile neighbors, the confederation had become a considerable military power, and was now aggressively expanding, a phase Müller covers with his usual skill, evidently not recognizing that this development contradicted his image of idealized fighters for freedom. The rise of the Swiss mercenary continued to bear out Müller's belief in the Swiss people's warlike nature. But he seems not to have seen or believed that the Swiss pursuit of conquest and economic gain disproved his basic thesis of ethics driving the actions of the Confederation.

Clausewitz's notebooks of 1804 include some pages on the medieval Swiss based on Müller's histories. He does not specifically address the idealization of the Swiss people in arms, an example of the one-dimensional, moral interpretation he already rejects; but notes that the medieval Swiss were neither

more nor less warlike than other largely rural societies at the time, and that, like everyone else, they could be motivated by more than one cause or interest. The Swiss fighting for freedom in the Alps, also fight for conquest in the Lombard plains, or serve princes and city states as mercenaries, and Clausewitz gives examples.³⁴ Müller's emphasis on ethical convictions as the formative force in the history of the Swiss is not repeated in the young Clausewitz's historical notes and studies nor subsequently in his theories. Instead Clausewitz seeks to recognize ambiguous reality. He is at one with Machiavelli in not considering ethical concepts as the dominant force in history. He regards ethics - whether in the form of ideas, ideals, or codes - as merely one source of energy - or repression - among many that are significant, and that both the study of the past and a theory of war must accommodate.

To be sure, in Fichte's essay on Machiavelli and in Clausewitz's response the study of history plays a subordinate role. Fichte writes to effect change, and appeals to a figure from the past to help bring it about. Clausewitz agrees that Germans should regain their freedom, and both cite the evidence of German and European history in support of their views. But they see the past differently. Fichte believes in the course of history as the agent and reflection of a grand design. Clausewitz, no less fascinated by present and past reality, does not consider history a parable with a given end. In seeking to identify and comprehend motives and the dynamic by which they become action, he is closer to Machiavelli than to Fichte, even if he shares Fichte's wish for the liberation of Germany, and - in other venues and with other methods - works to bring it about.

Machiavelli, Fichte, and Clausewitz resort to history to further their particular interests. They combine past reality, as they see it, with a wished-for future. Machiavelli uses history to help explain what he has learned in the service of Florence, and combines these recognitions of the current reality of Italy's political fragmentation with an often idealized view of classical antiquity. Fichte tries to turn history into a weapon for freeing the German states from French domination. Clausewitz supports Fichte's political aim, but views historical understanding, as untainted as possible by ideology or partisanship, as a precondition for achieving two personal goals - one general, the other more limited: to exist as a rational, intellectually independent individual in a complex world, and to reach a deeper theoretical mastery of war.

³⁴ Carl von Clausewitz, "The Swiss Spirit of the Art of War," *Strategie aus dem Jahr 1804*, ed. Eberhard Kessel, Hamburg, 1937, pp. 43-44.

Objectivity was not one of the principal values of German classicism, and of the idealism it nurtured and expressed. Far more important to the generation of 1800, this “literary age,” was the recognition in literature and music of aspects of life that could be explored and celebrated in isolation from their indifferent or hostile surroundings, or, when in conflict with active and passive antagonists, traced to a triumphant or tragic conclusion. Kant’s critique of knowledge proposed solutions to the problems inherent in judging matter external to oneself. Many readers quickly linked his teachings to ideological purposes, which distorted their impact; Clausewitz, on the other hand, who in his early twenties heard lectures on Kant’s teachings, made use of his ideas in finding a firm base for moving from the pragmatic to the theoretical. We do not know enough of Clausewitz’s psychological dynamics to define and appraise the role of objectivity in his life; but it is striking that even in days when he was deeply worried by the prospect of Napoleon attacking Prussia, he found the emperor’s intentions rational and comprehensible from the French point of view.³⁵ However short Clausewitz fell in achieving balanced interpretations in his historical writings, he regarded the effort to be even-handed as essential in his life and work. Early on he recognized in Machiavelli a man who, however much influenced by subjective forces in himself and in his environment, valued the recognition of facts over doctrine. In Clausewitz’s works and surviving notes, Machiavelli is among the small number of authors addressing war comprehensively with whose ideas Clausewitz interacts. His teacher Scharnhorst and Frederick the Great are others. The integration of war and politics, for Machiavelli a given, is only the most obvious example of this intellectual exchange and influence as Clausewitz began to feel his way towards studying and interpreting the nature of armed conflict. In the end he created a great, if atypical work of that period of European history. Like the major dramas of German classicism, but in its own, non-aesthetic realm, *On War* brings together historical and permanent elements of its subject, and in combining them approaches their understanding.

³⁵ See, for example, a note of 1803: “No one can deny a nation to fight for its interests with all its strength to free itself from slavery – not even France can be criticized if she plants her foot on our back and extends her realm of frightened vassals to the polar sea.” Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, p. 239.

La virtù del principe. Hegel lettore di Machiavelli*

Marco Sgarbi

Università Ca' Foscari, Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

marco.sgarbi@unive.it

ABSTRACT

The paper focuses on the reception of Machiavelli's virtue of the prince in Hegel's early political thought. The first part of the essay reconstructs the significance of Machiavelli's conception of the virtue of the prince as absolute power for the foundation of a new kind of political philosophy. The second part contextualizes the reception of Machiavelli's ideas in the Enlightenment, while the third part examines the centrality of Machiavelli in Hegel's *German Constitution*. The last part of the paper shows how Machiavelli's thought was instrumental in the Hegelian perspective for the criticism against the liberal concept of "State" and against Rousseau's individualistic standpoint. Finally the paper examines how Hegel uses Machiavelli's notion of virtue of the prince to solve the problem of the relation between the ethical and the political sphere.

KEYWORDS

Hegel, Machiavelli, Virtue, Enlightenment, Absolute Power.

1. *Il principe* di Niccolò Machiavelli è una delle opere più controverse della storia del pensiero etico-politico per la crisi di valori che lo sovrasta e che gli fa da sottofondo e per il senso di vuoto che lascia dopo di sé. La lucida disamina della natura umana di Machiavelli segna la fine di tutti gli ideali che il Medio Evo e l'Umanesimo avevano difeso e propugnato.¹ L'uomo "nuovo" di Machiavelli

* Sigle e abbreviazioni: Recht.II = G.W.F. Hegel, *Die Rechtsphilosophie von 1820. Mit Hegels Vorlesungnotizen 1821-1825*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1832*, Bd. 2 (hrsg. v. K.-H. Ilting), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1974; Realph. III = G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8 (hrsg. v. R.-P. Horstmann u. Mitar. v. J.H. Trede), Hamburg, Meiner Verlag, 1976; V = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23)*, in *Vorlesungen*, Bd. 12 (hrsg. v. K. Brehmer, K.-H. Ilting u. H.N. Seelmann), Hamburg, Meiner Verlag, 1996; VD = G.W.F. Hegel, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5 (hrsg. v. M. Baum u. K. Kramer), Hamburg, Meiner Verlag, 1998, pp. 1-220.

¹ Per l'identità di valori fra Medio Evo, Scolastica e Umanesimo, cfr. G. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo*, Sansoni, Firenze 1929.

non ha la faccia estatica e contemplativa del medio evo, e non la faccia tranquilla e idillica del Risorgimento. Ha la faccia moderna dell'uomo che opera e lavora intorno ad uno scopo. Ciascun uomo ha la sua missione su questa terra, secondo le sue attitudini. La vita non è un giuoco d'immaginazione, e non è contemplazione. Non è teologia, e non è neppure arte. Essa ha in terra la sua serietà, il suo scopo e i suoi mezzi. Riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l'uomo nella sua serietà e nella sua attività. [...] È negazione del medio evo, e insieme negazione del Risorgimento. [...] Quel "dover essere", a cui tende il contenuto nel medio evo e la forma nel Risorgimento, dee far luogo all'"essere", o com'egli dice, alla verità "effettuale". [...] Questo è già tutta una rivoluzione. [...] È l'uomo emancipato dal mondo soprannaturale e sopraumano che, come lo Stato, proclama la sua autonomia e la sua indipendenza e prende possesso del mondo. [...] Il machiavellismo, in ciò che ha di assoluto o di sostanziale, è l'uomo considerato come un essere autonomo e bastevole a se stesso, che ha nella sua natura i suoi fini e i suoi mezzi, le leggi del suo sviluppo, della sua grandezza e della sua decadenza, come uomo e come società.²

Alla base di questa nuova idea di "uomo" sta la rivalutazione del concetto di "virtù", intesa non solo come disposizione naturale a fuggire il male e fare il bene, ma anche e soprattutto come forza o potenza consapevole e perseverante per cui l'individuo opera al conseguimento di un fine, resistendo a tutte le avversità della sorte e della fortuna.

Su questa concezione machiavelliana di "virtù" sono stati scritti fiumi d'inchiostro e sono state proposte numerose esegesi.³ Nel presente articolo, mi vorrei soffermare su uno dei momenti della ricezione di quest'idea, ossia l'interpretazione che ne fa il filosofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel agli inizi del XIX secolo.⁴ Essa verte principalmente sulla virtù del principe, conseguente alla lettura dell'omonima opera di Machiavelli; costituisce il

² F. De Sanctis, *Opere*, Vol. 9, Einaudi, Torino 1962, pp. 1092-1094.

³ Per i molteplici significati di virtù in Machiavelli cfr. A. Capata, *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di virtù in Machiavelli*, Vecchiarelli, Roma 2008.

⁴ Su Hegel interprete di Machiavelli cfr. Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Tuebner, Leipzig 1921, pp. 32-131; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, Munich 1924, pp. 427-460 (cito dalla versione inglese aggiornata Friedrich Meinecke, *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, Yale University Press, New Haven 1962; Otto Pöggeler, *Hegel et Machiavel: Renaissance Italienne et Idéalisme Allemand*, "Archives de Philosophie", 41 (1978), pp. 435-467; Christoph Jamme, *Hegel als Advokat Machiavellis*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 7 (1990), pp. 629-638; Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, New York 2005, pp. 214-219.

cuore del suo primo progetto politico abbozzato ne *La costituzione della Germania*; e determina in modo decisivo i successivi sviluppi del pensiero hegeliano sui rapporti fra individuo, potere politico e Stato. Prima di indagare il machiavellismo di Hegel è opportuno ricordare il messaggio principale offerto da Machiavelli ne *Il principe*.

L'opera è un trattato di precettistica politica che ha come obiettivo istruire il principe nell'arte del governo. Il senso complessivo dell'opera di Machiavelli, spesso frainteso nella lunga storia delle sue interpretazioni, si trova nelle righe iniziali: "tutti gli Stati, tutti e' domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono repubbliche o principati".⁵ In queste righe non è importante individuare i due tipi di governo, uno per così dire monarchico e l'altro più democratico, quanto determinare la valenza politica del concetto "imperio" che per Hegel costituirà il concetto stesso di virtù del principe. L'"imperio" è il potere politico esercitato dall'autorità sugli uomini e per Machiavelli è essenzialmente un *potere assoluto*.

Sin dall'inizio è chiara la superiorità dello Stato come entità etico-politica rispetto al cittadino o agli individui che ne fanno parte. Si tratta qui, come vedremo, dell'idea essenziale che Hegel ricava da Machiavelli e che pochi prima di lui e dopo di lui riusciranno a individuare in maniera così definita e precisa. A partire da questa concezione Machiavelli descrive in modo precettistico, come questo potere debba essere acquisito o mantenuto. L'ordinamento politico che può esprimere meglio questo potere è indubbiamente il principato, al cui comando sta una sola entità, non la repubblica, tant'è che ne *Il principe* Machiavelli non esaminerà mai l'ordinamento repubblicano, anche se tratterà dei principati civili. Per mantenere questo *potere assoluto* lo Stato deve perseguire due obiettivi: tenere saldo il controllo dall'interno e difendersi dagli attacchi esterni. Quel principe che riuscirà in questi due intenti potrà dirsi virtuoso.

Riguardo al primo obiettivo, è necessario osservare che la difesa dagli attacchi esterni è per Machiavelli una guerra preventiva. Non si combatte contro gli altri Stati perché si è stati offesi, ma perché questi Stati possono offendere. Chi comanda lo Stato deve essere consapevole che la guerra è necessaria per conservare il suo potere e, affinché il suo Stato non sia inghiottito da altri, deve muovere guerra ed eliminare ogni possibile nemico. La guerra diventa così lo stato di equilibrio dell'ordinamento politico. La guerra è necessaria per conquistare gli Stati e per impedire la fine del proprio. Machiavelli aggiunge eloquentemente che "nel pigliare uno stato debbe lo

⁵ Non esistendo un'edizione critica delle opere di Machiavelli citerò attraverso il numero di paragrafi che è presente in tutte le versioni. Machiavelli, *Il principe*, § 1. L'edizione dalla quale cito è quella curata da Giorgio Inglese e pubblicata per i tipi di Einaudi.

occupatore d'esso discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare, e tutte farle a uno tratto per non le avere a rinnovare ogni dì e potere, non le innovando, assicurare li uomini e guadagnarseli con benificarli".⁶ Il motivo è semplice, chi si comporta diversamente "è sempre necessitato tenere il coltello in mano; né mai può fondarsi sopra e' suoi sudditi, non si potendo quegli per le fresche e continue iniurie mai assicurare di lui. Per che le iniurie si debbono fare tutte insieme acciò che, assaporandosi meno, offendino, meno; e' benefizi si debbono fare a poco a poco acciò si assaporino meglio".⁷ Inoltre, tenere sempre il coltello pronto non è uno strumento efficace per farsi amare dai membri dell'ordinamento politico che potrebbero rivoltarsi in una situazione di perenne tensione. La violenza è perciò necessaria e fondamentale per mantenere l'ordinamento interno, ma solo perché fondante l'ordine politico, poi dev'essere abbandonata per incontrare il favore degli uomini. Ciò non significa per Machiavelli che l'amore dei sudditi sia più importante dell'imperio che si deve esercitare per mantenere il potere. Al contrario egli afferma che è meglio "essere temuto che amato",⁸ infatti, l'amore è "è tenuto da uno vincolo di obbligo il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai".⁹ Ciò spiega anche la poca fiducia di Machiavelli negli accordi e nei trattati fra i vari Stati, i quali perdono di qualsiasi valore al cospetto del potere che lo Stato deve esercitare per rimanere in vita. La violenza è perciò l'elemento essenziale del politico e la guerra è il suo strumento principale. Non a caso, Machiavelli sostiene che "uno principe non avere altro obiettivo né altro pensiero né prendere cosa alcuna per sua arte fuori della guerra e ordini e disciplina di essa, perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda, e è di tanta virtù che non solamente mantiene quelli che sono nati principi ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quello grado".¹⁰ D'altra parte, anche per quanto riguarda l'"esercizio della mente, debbe el principe leggere istorie e in quelle considerare le azioni delli uomini eccellenti, vedere come si sono governati nelle guerre, esaminare le cagioni delle vittorie e perdite loro per poter queste fuggire e quelle imitare".¹¹ Guerra e violenza perciò sono alla base di ogni ordinamento politico sia che lo Stato sia ereditato, sia che esso sia acquisito.

È proprio nel secondo caso, cioè quando il potere dello Stato è acquisito, che si possono ritrovare le riflessioni più penetranti di Machiavelli sulla

⁶ Machiavelli, *Il principe*, § 8.

⁷ *Ibid.*, § 8.

⁸ *Ibid.*, § 17.

⁹ *Ibid.*, § 17.

¹⁰ *Ibid.*, § 14.

¹¹ *Ibid.*, § 14.

politica. Per acquisire il potere di uno Stato è necessario o il sostegno del popolo o quello dei nobili. Nello Stato infatti si realizzano sempre due tendenze politiche diverse, una a favore del popolo e una a favore dei nobili: “il popolo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi e e’ grandi desiderano comandare e opprimere el popolo”.¹² Queste due tendenze determinano tre modalità differenti di Stato individuate da Machiavelli nel principato, nella condizione di libertà e nell’anarchia. Machiavelli, tuttavia, non parla mai del caso dello stato di libertà e di anarchia, soffermandosi piuttosto sul principato, sia quello sostenuto dal popolo che quello appoggiato dai nobili.

La genesi del consenso del potere statale è duplice come due sono le fazioni che si oppongono. “Vedendo e’ grandi non poter opprimere el popolo, cominciano a voltare la reputazione a uno di loro e fannolo principe per potere sotto la sua ombra sfogare il loro appetito”.¹³ I nobili, dunque, sublimano il loro potere ed elevano uno fra i loro pari affinché eserciti questo loro potere in loro vece. In questo modo, sebbene in carica si trovi un solo uomo che rappresenta la Stato, ovvero il principe, in concreto le sue scelte *dovrebbero* essere espressione del ceto nobiliare. Al contrario accade quando a sostenere il potere statale è il popolo: “il popolo ancora, vedendo non potere resistere a’ grandi, volta la reputazione a uno e lo fa principe per essere con la sua autorità difeso”.¹⁴ In questo caso non avviene una vera sublimazione del potere, cioè il popolo non si sente rappresentato dallo Stato nelle sue scelte politiche, ma si sente difeso dallo Stato stesso. È lecito chiedersi quale sia la migliore fra queste due tipologie di principati. Machiavelli non ha dubbi: la migliore è quella che ha il consenso popolare. Sono diversi i motivi che adduce a favore di questa sua scelta. In primo luogo “colui che arriva al principato con il favore popolare vi si truova solo e ha dintorno o nessuno o pochissimi che non sieno parati a ubbidire”.¹⁵ In secondo luogo “non si può con onestà soddisfare a’ grandi e senza iniuria di altri, ma sì bene al popolo: perché quello del popolo è più onesto fine che quello de’ grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso”.¹⁶ In terzo luogo un principe “del popolo inimico uno principe non si può mai assicurare per essere troppi: de’ grandi si può assicurare per essere pochi”.¹⁷ Inoltre “il peggio che possa aspettare uno principe dal popolo inimico è lo essere abbandonato da lui; ma da’ grandi

¹² Ibid., § 9.

¹³ Ibid., § 9.

¹⁴ Ibid., § 9.

¹⁵ Ibid., § 9.

¹⁶ Ibid., § 9.

¹⁷ Ibid., § 9.

inimici non solo debbe temere di essere abbandonato, ma etiam che loro gli venghino contro”.¹⁸ Infine, “è necessitato ancora el principe vivere sempre con quello medesimo populo, ma può bene fare senza quelli medesimi grandi, potendo farne e disfarne ogni dì torre e dare a sua posta reputazione loro”.¹⁹

Non sono queste però le vere ragioni politiche della scelta di Machiavelli. Ve n'è una più importante che attrarrà l'attenzione di Hegel. Il filosofo fiorentino scrive

colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del populo, perché si truova principe con di molti intorno che gli paiono essere sua equali, e per questo non gli può né comandare né maneggiare a suo modo.²⁰

Agli occhi di Machiavelli il fatto che i nobili si considerino pari al principe porta a una delegittimazione del potere assoluto che lo Stato dovrebbe avere sugli uomini. Viene a mancare quell'“imperio” fondamentale esposto agli inizi de *Il principe* e che sta alla base di ogni ordinamento politico. Allorché individui dello Stato credono di elevarsi a Stato, ecco che si entra in un corto circuito politico che distrugge le fondamenta dell'istituzione politica che si basa sulla sublimazione del potere. Per questa ragione è meglio avere uno Stato con sudditi disposti ad ubbidire al potere statale che un'anarchia dove il potere statale è sempre continuamente delegittimato da chi crede di essere l'ultima istanza politica. Ci deve essere per Machiavelli una differenza qualitativa fra l'istanza che detiene il potere e quelli che sono sottomessi a questo potere. Non si può risolvere il problema pensando che l'accondiscendenza del popolo sia una specie di sublimazione del potere popolare a un'altra istanza rappresentativa perché allora sorgerebbe un ulteriore problema. Se il potere statale fosse concepito come la sublimazione del potere di pochi che hanno elevato il principe, si ritornerebbe al caso in cui il principato è sorretto dai nobili con i conseguenti problemi d'instabilità e di delegittimazione. Se al contrario, il potere statale fosse concepito come sublimazione del potere di una maggioranza, anche questa maggioranza si costituirebbe come un'élite che gode dei favori del principe. Favorire un gruppo sociale anziché un altro però non significa favorire lo Stato ed è proprio questo il punto fondamentale che vuole sottolineare Machiavelli. Per queste ragioni il potere dello Stato deve essere assoluto nel senso di *ab-soluto*, cioè sciolto da vincoli di legittimazione politica.

¹⁸ Ibid., § 9.

¹⁹ Ibid., § 9.

²⁰ Ibid., § 9.

In questa sua vasta concezione politica, Machiavelli era ben lontano dal voler formulare una dottrina dell'ideale ordinamento politico. Si opponeva a tutta quella tradizione precettistica che ricercava i fondamenti dello stato ideale ed utopico, infatti il suo scopo era di “scrivere cosa che sia utile a chi la intende” e inseguire “la verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa”.²¹ Egli aggiunge che

E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara più presto la ruina che la preservazione sua.²²

Per questa sua concezione Machiavelli è stato considerato come uno dei più grandi esponenti della *Realpolitik*,²³ ma l'unico aspetto che è possibile evincere dalle sue parole è un'evidente scollatura del piano morale, cioè della moralità del singolo individuo, dal piano politico, cioè dall'ordinamento statale che deve dirigere la vita dei diversi gruppi sociali. Per scollatura della morale dalla politica non intendo riproporre il consueto *topos* per il quale il principe potrebbe o dovrebbe agire immoralmente per perseguire i fini dello Stato. Piuttosto, Machiavelli pensa che il politico sia una sfera superiore e diversa dalla moralità e che non possa coincidere con la seconda se non accidentalmente. Perciò descrivere il pensiero di Machiavelli come *realpolitik* o come opportunisto secondo il noto motto – mai pronunciato dal fiorentino – “il fine giustifica i mezzi” è una forzatura. Machiavelli tiene semplicemente alla conservazione del potere assoluto, senza il quale ci sarebbe l'anarchia che sarebbe ben peggiore della violenza perpetuata dallo Stato. La virtù del principe è perciò proprio quella che è finalizzata a mantenere questo “imperio” assoluto. Pochi hanno interpretato il pensiero di Machiavelli su questo punto in maniera così originale e approfondita come Hegel.

2. Innanzitutto, è bene ricordarlo, apprezzare Machiavelli alla fine del Settecento e agli inizi dell'Ottocento era un atto rivoluzionario.²⁴ Lo scritto

²¹ Ibid., § 15.

²² Ibid., § 15.

²³ Su questo aspetto si vedano i due studi citati di Meinecke e Beiser.

²⁴ Per uno studio generale sulla ricezione di Machiavelli fra Sette e Ottocento in Germania e per utili riferimenti bibliografici cfr. Jean-Michel Buée, *Les lectures de Machiavel en Allemagne dans la première moitié du XIXème siècle*, in *Machiavelli nel XIX e nel XX secolo*, a cura di Paolo Carta e Xavier Tabet, Cedam, Padova 2007, pp. 49-65.

Su Machiavelli come scrittore di Johann G. Fichte comparve solo nel 1807, cioè più tardi rispetto alla stesura dell'opera hegeliana databile intorno il 1799-1802. Prima di Hegel, il pensatore fiorentino aveva subito un duro attacco dal monarca più illuminato d'Europa, Federico II (Friedrich der Grosse) di Prussia. Nel 1739 egli diede alle stampe la sua *Refutation due prince de Machiavel* che guadagnò ampio consenso fra gli intellettuali illuministi come Voltaire, il quale si prodigò per ripubblicarlo nel 1740 con il titolo *Antimachiavell*. L'opera di Federico II ruota attorno a un'idea fondamentale, ovvero che l'interesse dinastico, cioè quello di perpetuare e conservare il potere all'interno della famiglia principesca è secondario rispetto al consenso del popolo dal quale deriverebbe ogni legittimazione del potere.²⁵ Federico II è chiaro nell'affermare che il principe è il primo servitore dei suoi sudditi e che essi devono essere considerati non soltanto uguali a lui, ma in certo qual modo anche come suoi signori. Questa prospettiva non poteva che essere contraria allo spirito di Machiavelli che nell'uguaglianza o nella superiorità del popolo rispetto al sovrano vedeva la minaccia più grave per l'estinzione del potere assoluto dello Stato. Sono diversi, per non dire opposti, i punti di partenza della speculazione politica di Federico II e di Machiavelli. Federico II, figlio dell'Illuminismo, credeva nella coincidenza di moralità e politica e la virtù consisteva in un ideale eterno e atemporale, un dover essere, un imperativo, mentre per Machiavelli essa era qualcosa che doveva orientare la guida e il mantenimento del potere nella storia. Così poteva osservare Federico II, rispetto a Machiavelli: "*costui parla di virtù e intende soltanto il talento di un briccone, il quale ha bisogno di un'ora favorevole per esercitarlo*".²⁶ Federico II non poteva capire Machiavelli perché era fermo e chiuso nell'astratto universalismo dell'Illuminismo che tanto piaceva agli intellettuali francesi, uno spirito che animerà poi la Rivoluzione francese in nome degli ideali di uguaglianza, libertà e fratellanza. Il problema principale era che "l'ideale umanitario dell'Illuminismo era cresciuto come ideale del singolo individuo razionale, che considerava la ragione vivente in lui come universalmente valida, abbracciava con essa universalmente l'intero mondo e non poteva perciò comprendere perfettamente la potenza storico-politica" dello Stato.²⁷ Non c'era un reale modo di distinguere moralità e politica, le due venivano a compenetrarsi, o meglio la seconda (la politica) veniva annullata dalla prima (la morale). Si sviluppò così un'etica essenzialmente individualistica e profondamente antipolitica che anteponeva gli interessi dei singoli sudditi a quelli dello Stato. Si trattava di una posizione astratta, connotata da un certo

²⁵ Si veda su questo punto l'articolo di M. Mori in questo fascicolo.

²⁶ Federico II, *Oeuvres*, Decker, Berlin 1848, vol. VIII, p. 188.

²⁷ Meinecke, *Machiavellism*, pp. 308-309.

idealismo, ma che si poteva mettere in pratica solo a discapito di molte incoerenze. Incoerenze e contraddizioni si trovano anche in Federico II. Nella sua *Histoire de mon temps* (1743), egli confessa che “è molto difficile conservare onestà e purezza quando si è trascinati nel grande vortice politico”.²⁸ Nel 1752 Federico II scrive: “Machiavelli dice che una Potenza disinteressata, la quale venisse a trovarsi in mezzo a Potenze ambiziose, finirebbe sicuramente con andare in rovina. Mi dispiace, ma sono obbligato a confessare che Machiavelli ha ragione”.²⁹ Aggiunge poi “i principi devono necessariamente avere dell’ambizione, ma quest’ambizione deve essere saggia, moderna e illuminata dalla ragione”,³⁰ cioè deve rifarsi all’universalismo astratto della morale dell’Illuminismo.

Cosa accade dunque durante l’Illuminismo? Come ha ben suggerito Meinecke, il diritto naturale della Stoa e del Cristianesimo fu secolarizzato nell’età dei lumi partendo dalla premessa che le leggi della ragione e le leggi della natura armonizzavano fra loro, sgorgando da una medesima matrice.³¹ Per questo motivo la ragione umana di ogni singolo individuo, con la sua ispirazione universalistica, sarebbe stata in grado di abbracciare quest’armonia. In questo modo i valori dei singoli individui venivano proiettati e resi assoluti in nome di una pretesa universalità della ragione. Questa ragione universale non era altro dunque che ragione individuale che si ammetteva come identica in tutti gli uomini, e sulla base di questo principio si poteva fondare la fede nell’universalità delle sue massime morali. C’era insomma identità fra individui e corpo politico tant’è che il bene generale comprendeva esclusivamente il bene dei singoli individui ed era costituito dalla loro semplice somma. Non si poteva concepire la comunità politica come qualcosa di distinto dall’individuo stesso.

Con questi presupposti si giunse alla Rivoluzione francese, la quale ha evidentemente cercato di costruire il corpo politico, lo Stato, partendo dal basso, dagli scopi individuali universalizzandoli. In nome dei diritti dei singoli veniva a sgretolarsi però il potere politico statale. Sono significativi i fatti dell’agosto-settembre 1792. Il 10 agosto viene preso il Palazzo delle Tuileries, dove dai primi mesi della Rivoluzione francese risiedeva Luigi XVI con la famiglia reale. Con questa dimostrazione di forza l’ala più radicale dei rivoluzionari (prevalentemente sanculotti e giacobini) provocarono la caduta della monarchia, presero il potere e diedero il via alla fase più “democratica”

²⁸ *Beiträge zu einer Bibliographie der prosaischen Schriften Friedrich des Großen*, Weidmann, Berlin 1904, p. 28.

²⁹ *Die politischen Testamente Friedrich’s des Grossen*, Reimer, Berlin 1920, p. 59.

³⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹ Meinecke, *Machiavellism*, p. 343.

della rivoluzione. Sono significative le parole di Robespierre in merito al 10 agosto:

è cominciata la più bella rivoluzione che abbia onorato l'umanità, o meglio, la sola rivoluzione che abbia avuto un oggetto degno dell'uomo, quello di fondare finalmente le società politiche sui principi immortali dell'eguaglianza, della giustizia e della ragione.³²

Robespierre pronuncia queste parole prima delle stragi del settembre del 1792, quando furono uccisi con esecuzione sommaria oltre mille detenuti, supposti partigiani del re, omicidi che costituirono il prodromo del Regime del Terrore giacobino. L'astrattismo e l'universalismo etico dell'Illuminismo avevano provato come un governo popolare e democratico poteva essere ben più crudele di un regime monarchico: il più delle volte la legge dei pari non è meno dispotica della legge del singolo, così come il più delle volte conduce all'anarchia anziché all'ordine.

III

Dopo la Rivoluzione e i fatti di sangue dell'epoca del Terrore divenne chiaro che il semplice individuo non poteva più essere l'istanza suprema della ragione universale e che solo la storia poteva essere rappresentante e interprete della ragione. Il primo a cogliere quest'aspetto fu Hegel. Negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione, che inizialmente aveva abbracciato, "si trovò innanzi un individualismo, il quale giudicava la vita storica e lo Stato in corrispondenza ai bisogni e dal punto di vista dell'individuo ragionevole che tende alla libertà spirituale e che dallo Stato pretendeva in primo luogo rispetto per i sacri diritti dell'individuo".³³ Questo individualismo aveva pregiudicato secondo Hegel non solo il positivo esito della Rivoluzione, ma anche la possibilità di una Germania unificata. Sono queste le prime parole che incontriamo nella *Prefazione* del 1799-1801 de *La costituzione della Germania*. "La Germania non è più uno Stato", "è divenuto impossibile guardare alla Germania come se fosse uno Stato",³⁴ ripete due volte in poche righe Hegel. La vera domanda è: la Germania è mai stato uno Stato? Secondo Hegel no. La Germania si sarebbe fondata sul mito della "libertà tedesca", quando

³² Maximilien Robespierre, *Oeuvres*, Alcan, Paris 1939, p. 358.

³³ Meinecke, *Machiavellism*, p. 351.

³⁴ VD, pp. 19, 25.

il singolo individuo se ne stava per sé senza essere piegato da una volontà generale, senza essere sottomesso a uno Stato, quando il suo onore e il suo destino poggiavano su lui stesso, e nell'ostinazione del suo modo di sentire e del suo carattere egli infrangeva la propria forza sul mondo oppure lo foggia in vista del proprio godimento – quando non c'era ancora Stato, quando il singolo individuo apparteneva per carattere, per costume e per religione, al popolo intero, ma non era limitato da esso nella sua attività e nelle sue gesta.³⁵

Questa condizione, aggiunge ancora Hegel, “nella quale non le leggi, ma costumi riunivano una massa in un popolo, questa condizione nella quale non un comando universale, ma un'uguaglianza faceva apparire il popolo come Stato, è quello che andava sotto il nome di libertà tedesca”.³⁶ La Germania perciò non era mai stata un vero Stato perché tutti erano ugualmente liberi, ma questa libertà, che solo apparentemente sembrava la condizione virtuosa per la creazione di un'istituzione politica, era in realtà il germe stesso del vizio e del disfacimento dello Stato tedesco. La sfera di potere di ciascuno individuo veniva a consolidarsi con il tempo non attraverso rapporti giuridici, ma attraverso consuetudini che separavano completamente i singoli individui nel possesso dei loro diritti. Così, spiega Hegel, “è sorto un edificio statale nel quale tutte le singole parti, ciascuna dinastia principesca, ordine, città, corporazione, tutto ciò che possiede diritti di fronte allo Stato, ha acquistato da sé i suoi diritti, senza averli ricevuti in sorte dalla volontà generale, dallo Stato nel suo insieme”.³⁷ In termini hegeliani, la moralità individuale si è arrogata indebitamente il compito dell'eticità che spetterebbe ultimamente solo all'istanza statale. Lo Stato così si trova defraudato del suo potere assoluto: “ha dovuto sempre solo confermare quel che veniva sottratto al suo potere”.³⁸ I diritti del singolo sono diventati di fatto i diritti dello Stato, “quel che ciascuno aveva ottenuto da sé, si è trasformato in diritto legale”.³⁹ Di conseguenza, afferma Hegel, “il diritto costituzionale tedesco è propriamente un diritto privato, e i diritti politici sono un possesso legale, una proprietà”.⁴⁰ Sconfortato, Hegel conclude la *Prefazione* sancendo che “l'edificio statale tedesco non è altro che la somma dei diritti sottratti allo Stato”.⁴¹ E ancora: “L'edificio statale tedesco non è altro che la somma dei diritti che le singole

³⁵ VD, pp. 7-8.

³⁶ VD, p. 8.

³⁷ VD, p. 9.

³⁸ VD, p. 9.

³⁹ VD, p. 10.

⁴⁰ VD, pp. 10-11.

⁴¹ VD, p. 13.

parti hanno sottratto all'intero e questa giustizia che vigila così attentamente su di essi, al punto di non lasciare nessun potere allo Stato, è l'essenza della costituzione".⁴²

Ciò che riscontra chiaramente Hegel è la mancanza di un'universalità che non sia considerata come la somma delle individualità, ma qualcosa di più alto che possa vantare il potere coercitivo del tutto sulle sue parti. Così, afferma Hegel, "nell'impero tedesco è svanito il potere dell'universalità come sorgente di ogni diritto, poiché l'universalità si è isolata, si è fatta particolare",⁴³ nelle varie individualità che si sono ipostatizzate come falsamente universali. "Tutti i diritti esistenti [...] sono divenuti particolari, perché il loro fondamento",⁴⁴ cioè il loro rapporto con l'intero, non si è mai veramente dato.

I poteri e i diritti politici non sono uffici dello Stato calcolati sulla base di un'organizzazione dell'intero, le prestazioni e i doveri del singolo non sono stabiliti a misura dei bisogni dell'intero, ma ogni singolo membro della gerarchia politica [...] tutto quanto ha diritti e doveri in relazione allo Stato, li ha acquistati da sé.⁴⁵

Per questo motivo il diritto legale è di fatto un diritto privato. In questo punto Hegel riscontra la debolezza dell'individualismo della politica illuministica. Infatti,

di fronte a tale diminuzione del suo potere, lo Stato non ha altra incombenza che quella di attestare che il potere gli viene strappato così che, se lo Stato perde ogni autorità, e però il patrimonio degli individui si fonda sul potere dello Stato, questo loro patrimonio deve per forza essere assai precario, dal momento che non ha nessun altro sostegno al di fuori del potere statale, che è uguale a nulla.⁴⁶

Per risolvere questa contraddizione, secondo Hegel lo Stato dev'essere un'autorità generale alla quale ciascuno deve avere il diritto di partecipare in maniera libera e personale, ma "i Tedeschi non hanno voluto trasformare questa partecipazione libera, personale, dipendente dall'arbitrio, in quell'altra partecipazione libera, ma non arbitraria, che consiste nell'universalità e nella forza delle leggi".⁴⁷ In conclusione per Hegel in Germania "non esisteva

⁴² VD, p. 63.

⁴³ VD, p. 18.

⁴⁴ VD, p. 18.

⁴⁵ VD, pp. 60-61.

⁴⁶ VD, p. 61.

⁴⁷ VD, p. 59.

nessun potere statale opposto agli individui e indipendente da loro”,⁴⁸ come doveva invece essere negli Stati moderni. Piuttosto “il potere statale faceva tutt’uno con il potere e con la libera volontà degli individui”, i quali avevano semplicemente “la volontà di far coesistere se stessi e il loro potere in uno Stato”.⁴⁹ La questione principale che sta a cuore a Hegel, e che sarà il perno di tutto il suo pensiero politico, è il rapporto fra moralità ed eticità, che a suo avviso ha trovato una prima soluzione proprio in Machiavelli. Così Hegel ne *La costituzione della Germania* introduce l’intellettuale fiorentino:

Nell’epoca della rovina, quando l’Italia correva incontro alla miseria ed era il campo di battaglia delle guerre che i principi stranieri conducevano sui suoi territori (guerre per le quali l’Italia offriva i mezzi e delle quali era al tempo stesso il premio), quand’essa affidava la propria difesa all’assassinio, al veleno e al tradimento, oppure a schiere di marmaglia straniera, sempre costose e devastanti per chi le assoldava (quando non addirittura temibili e pericolose, tanto che alcuni dei loro capi si innalzarono a principi), quando Tedeschi, Spagnoli, Francesi e Svizzeri la saccheggiavano e gabinetti stranieri decidevano del destino di questa nazione, – nel sentimento profondo di tale condizione di miseria generale, di odio, di sfascio e di cecità, un uomo di Stato italiano concepì con fredda riflessione l’idea necessaria della salvezza dell’Italia mediante la sua riunione in un solo Stato. Con coerenza rigorosa egli tracciò il cammino necessario per la salvezza, reso tale dalla corruzione e dalla cieca pazzia dell’epoca, e chiamò il suo principe ad assumer e il ruolo sublime di salvatore dell’Italia e la gloria di metter fine alla rovina del paese, con le seguenti parole etc...⁵⁰

Hegel poi riporta un lungo brano del capitolo XXVI de *Il principe* dove Machiavelli esorta all’unificazione dell’Italia e riprende la famosa frase di Tito Livio “è giusta la guerra per coloro ai quali è necessaria e sacre sono le armi quando in esse è riposta l’unica speranza”.⁵¹ La guerra come arma necessaria ma per cosa? Hegel lo spiegherà più avanti. È più interessato a redimere la figura di Machiavelli come pensatore politico: “un uomo che parla con questa sincerità, proveniente dalla serietà, non aveva né bassezza nel cuore né voglia

⁴⁸ VD, p. 94.

⁴⁹ VD, p. 94.

⁵⁰ VD, p. 131.

⁵¹ “Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est”.

di scherzare nella mente”.⁵² Qual è l’idea seria e grave che ha concepito Machiavelli?

L’idea che un popolo debba costituire uno Stato, è stata sommersa così a lungo da un cieco gridare nel nome di una cosiddetta libertà, che forse l’intera miseria che la Germania ha patito durante la guerra dei Sette anni e durante quest’ultima guerra francese, e tutto il progresso della ragione e l’esperienza del delirio francese della libertà non sono sufficienti a innalzare a fede dei popoli, o a principio di una scienza dello Stato, la verità che ci può essere libertà solo nell’unione legale di un popolo il quale formi uno Stato.⁵³

Questo è il grande contributo che Machiavelli ha dato secondo Hegel alla storia del pensiero politico. Machiavelli ha proposto prima di Hegel la soluzione al rapporto fra individuale e universale, fra moralità ed eticità.

Hegel rifiuta quelle cieche interpretazioni che hanno visto nel pensatore fiorentino solo un teorico della tirannia, “uno specchio dorato per un oppressore ambizioso”.⁵⁴ Hegel poi contesta chi vuol far prevalere la moralità sull’eticità

Ma anche quand’essi concedono che il fine sia questo [ovvero l’unione legale di un popolo in uno Stato], i mezzi – dicono – sono esecrabili, e qui la morale ha ampio spazio per smerciare le sue trivialità, come quella secondo la quale il fine non santifica i mezzi ecc.⁵⁵

Di fronte all’anarchia, Hegel non vede altra soluzione che la virtù del principe di Machiavelli. Non si può parlare, secondo Hegel, in questo caso estremo di scelta di mezzi morali per la fondazione dello stato, infatti

Membra ustionate non possono essere sanate con acqua di lavanda; una situazione nella quale il veleno e l’assassinio sono divenuti armi abituali non ammette rimedi blandi. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con il procedimento più violento.⁵⁶

La virtù del principe diventa così il fatto principale per imporre la coesione politica finalizzata alla vera costituzione dello Stato. Da quest’ottica, scrive Hegel che il pensiero di Machiavelli

⁵² VD, p. 131.

⁵³ VD, pp. 131-32.

⁵⁴ VD, p. 132.

⁵⁵ VD, p. 132.

⁵⁶ VD, p. 132.

non solo risulterà giustificato, ma apparirà la concezione sommamente grandiosa e vera di una testa davvero politica, scaturita dal modo di pensare più grande e più nobile.⁵⁷

Quei mezzi che appaiono esecrabili perché violenti nei confronti dell'individuo, scrive Hegel, devono essere rilette sotto un'altra luce, interamente diversa:

quel che sarebbe esecrabile, commesso dal privato contro il privato, oppure da uno Stato contro l'altro, o contro un privato, è ora giusta pena. Il crime più grave, o piuttosto il solo crimine che si possa commettere nei confronti di uno Stato è produrre anarchia. Infatti tutti i crimini dei quali lo Stato deve prendersi cura, si riducono a questo; e color che non attaccano lo Stato per via mediata, come altri criminali, ma colpiscono direttamente lo Stato stesso, sono i massimi criminali, e lo Stato non ha nessun dovere superiore a quello di conservare se stesso e di annientare la potenza di questi criminali nella maniera più sicura.⁵⁸

Non esiste moralità per Hegel se non all'interno di uno Stato che può far rispettare le leggi. Non v'è crimine peggiore che quello di cospirare contro lo Stato perché vorrebbe dire cospirare contro il fondamento stesso della legge e della giustizia e così di ogni valore. I sostenitori dei principi individualistici morali divengono così istigatori dei più grandi crimini e contro questi lo Stato ha il diritto sacrosanto di difendersi usando, se volesse, anche la più brutale forza. Infatti, se ammettesse questi contrari al mondo etico-politico, lo Stato avvallerebbe dei principi che lo porterebbe all'auto-annientamento. L'esercizio della virtù del principe contro i cospiratori dello Stato è un "dovere supremo" secondo Hegel e non è più da considerare realmente come mezzo, ma piuttosto come fine. Infatti se già lo Stato esiste, allora la violenza può essere perpetuata solo in difesa dello Stato stesso contro i suoi congiurati. Il fine primo e ultimo è sempre la conservazione dello Stato: "ciascuno Stato dovrebbe esser in condizione di adoperare mezzi esecrabili – morte, lunga detenzione – per la sua conservazione".⁵⁹ Così l'opera di Machiavelli rimane per Hegel "una grande testimonianza che egli ha reso alla sua epoca e alla propria fede che il destino di un popolo, il quale corra incontro alla sua rovina politica, possa essere salvato dal genio".⁶⁰

⁵⁷ VD, p. 132.

⁵⁸ VD, p. 133.

⁵⁹ VD, p. 133.

⁶⁰ VD, p. 135.

IV

Machiavelli rimane un costante punto di riferimento per Hegel per tutti i successivi trent'anni. Nel frammento di *Filosofia dello spirito* di Jena (1805-1806), nel capitolo non a caso intitolato "Costituzione", in polemico riferimento a Rousseau spiega che "in primo luogo dalla volontà dei singoli essa deve costituirsi come volontà universale, così che la volontà sembra il principio e l'elemento, mentre all'opposto è essa il primo e l'essenza, e le volontà singole devono trasformarsi nella volontà universale attraverso la negazione di sé".⁶¹ Hegel non sta ribadendo nient'altro che ciò che aveva detto ne *La costituzione della Germania*: lo Stato viene prima degli individui, l'eticità prima della moralità, anche se logicamente queste due istanze sembrano presentarsi nell'ordine inverso. Hegel sottolinea in modo deciso che "la volontà universale è prima delle volontà singole, esiste assolutamente per esse e le volontà singole non sono affatto immediatamente la volontà universale".⁶² Nei *Lineamenti* Hegel scriverà esplicitamente che sebbene lo Stato si manifesti come risultato, esso è piuttosto il fondamento veritativo solo all'interno del quale gli altri due momenti dell'eticità (famiglia e società civile) possono essere plasmati. Lo Stato è il Primo (*das Erste*) rispetto a ogni altra forma di comunità politica. Nella *Filosofia dello spirito* di Jena, Hegel prende di mira il consueto modo di "costituirsi della volontà universale: si riuniscono tutti i cittadini, discutono, esprimono i loro voti e così la maggioranza costituirebbe la volontà universale".⁶³ Il "consueto modo" è, come si evince dai *Lineamenti* quello di Rousseau:

Rousseau ha colto la volontà soltanto nella forma determinata della volontà singolare e ha inteso la volontà universale [...] soltanto come ciò che è comune e che deriverebbe da questa volontà singolare come da una volontà cosciente. Qui, pertanto, l'unione dei singoli nello Stato diviene un contratto, il quale ha quindi per fondamento il loro arbitrio, la loro opinione e il loro consenso, dato a piacimento; e a ciò fanno seguito le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, le quali distruggono il Divino essente in sé e per sé e la sua assoluta autorità e maestà. Una volta cresciute fino a diventare potere, di conseguenza, queste astrazioni, da un lato, hanno prodotto il formidabile spettacolo [...] di iniziare completamente da capo e dal pensiero la costituzione di un grande Stato

⁶¹ Realph.III, p. 257.

⁶² Realph.III, p. 257.

⁶³ Realph.III, p. 257.

reale sovvertendo ogni cosa sussistente e data, e di voler dare per base a tale costituzione meramente il supposto razionale [il riferimento qui è alla Rivoluzione]; dall'altra lato, poiché si tratta di astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato tale tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante.⁶⁴

Nel frammento jenesse, tale procedimento astrattivo è caratterizzato da Hegel come una sorta di rinuncia a se stessi, mediante la quale il singolo per negazione diviene l'universale. L'universale, ovvero l'unione statale si fonderebbe così su un contratto originario rispetto al quale si presuppone che tutti gli individui abbiano dato il loro assenso. Questa è fra le altre cose, secondo Hegel, “la condizione di ogni successiva azione della comunità”.⁶⁵ Su questo principio intellettualistico di negazione di se stessi si fonderebbe il cosiddetto Stato libero, dove la moltitudine degli individui viene rappresentata come costituente la comunità politica. In questa condizione gli individui, come singoli soggetti, vogliono, secondo Hegel, riconoscere il loro volere positivo nel volere universale, cioè il singolo vuole essere espressione dell'universalità. Ciò però può accadere solo accidentalmente, infatti non essendoci ancora uno Stato e quindi un vincolo di legge, “non c'è alcuna necessità che tutti vogliano la stessa cosa, non c'è alcun obbligo che la minoranza si assoggetti alla maggioranza, bensì ognuno – essendo posto, riconosciuto come singola volontà positiva – ha il diritto di dissentire e dissociarsi, e di accordarsi con altri su qualche altra cosa”.⁶⁶ Dunque se questo è vero, non è possibile ammettere al contempo che queste volontà individuali siano espressione della volontà universale, al contrario in questa presupposta volontà universale gli individui non vedono e non vogliono vedere altro che riconosciuta la loro singolarità. Affinché la volontà universale sia effettivamente tale, l'universalità deve precedere l'individualità: lo Stato deve precedere l'individuo. Hegel sta chiaramente demolendo la concezione liberalistica dello Stato nonché l'unilateralità della posizione rousseauiana. Nei *Lineamenti* si definisce lo Stato liberale come quella condizione in cui il vero Stato viene scambiato per società civile, il cui compito risiede nella mera sicurezza e protezione della proprietà e della libertà personale. Un tale tipo di non-Stato perseguirebbe gli interessi dei singoli in quanto “il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale”. Tutto ciò però non ha senso perché l'individuo “ha oggettività, verità ed eticità solo in

⁶⁴ Recht.II, pp. 243-244.

⁶⁵ Realph.III, p. 257.

⁶⁶ Realph.III, p. 257.

quanto è membro” di un vero Stato e la sua destinazione consiste “nel condurre una vita universale” che solo il vero Stato può garantirgli.

Rimane però aperta la questione di come si costituiscono gli Stati se non per mezzo di un contratto alienante. Nei *Lineamenti* Hegel lascia volutamente aperto il problema: “non concernono affatto l’Idea dello Stato le seguenti questioni: quale sia o sia stata l’origine storica dello Stato in generale, o piuttosto di ogni Stato particolare, dei suoi diritti e delle sue determinazioni”.⁶⁷ È per questo che in quest’opera Hegel non menziona mai Machiavelli. Nel frammento jenesese però Hegel approfondisce questo aspetto riproponendo prepotentemente la potenza speculativa dell’intellettuale fiorentino. Hegel sostiene che “tutti gli Stati sono stati fondati dal potere superiore di grandi uomini”.⁶⁸ Questo potere non consiste nella forza fisica, perché la moltitudine o la maggioranza di più uomini sovrasterebbe sempre e comunque un singolo uomo. Questo grande uomo ha una particolarità tale che tutti gli altri uomini lo possono chiamare signore ed è che “essi gli ubbidiscono contro la loro volontà”.⁶⁹ Contro la loro volontà, la volontà del grande uomo diventa la loro volontà. Di fronte al grande uomo, gli individui devono anche se non vogliono accettare la sua volontà. “Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere di esprimere la volontà assoluta, si stringono tutti intorno alla sua bandiera, egli è il loro dio”.⁷⁰ È chiaro che Hegel si sta riferendo agli individui cosmistorici (e.g. Teseo), di cui fornisce una trattazione più precisa solo nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* e nei suoi corsi di filosofia della storia. In questo contesto però Hegel precisa che il potere terribile (*fürchterliche Gewalt*) di questi grandi uomini non si configura come “dispotismo, bensì tirannia, pura, spietata signoria”.⁷¹ Questa tirannia, per quanto violenta, non è amorale, anche se – è ben sottolinearlo nuovamente – non è sottoposta ad alcuna morale. Infatti, il potere tirannico “è necessario e giusto, in quanto costituisce e conserva lo Stato”.⁷² Rispetto a questo potere non vale “alcun concetto di buono e cattivo, di vergognoso e infame, di perfidia e inganno; esso è al di sopra di tutto questo, giacché in esso il male è riconciliato con se stesso”. Il merito di aver elaborato questa concezione politica va secondo Hegel a Machiavelli:

In questo senso profondo è scritto il *Principe* di Machiavelli: che nella costituzione dello Stato in generale ciò che si chiama assassinio, perfidia,

⁶⁷ Recht.II, p. 242.

⁶⁸ Realph.III, p. 258.

⁶⁹ Realph.III, p. 258.

⁷⁰ Realph.III, p. 258.

⁷¹ Realph.III, p. 258.

⁷² Realph.III, p. 258.

atrocità e così via, non ha alcun significato di male, bensì quello di ciò che è riconciliato con se stesso. Si è preso il suo scritto perfino per ironia, ma quale profondo sentimento della miseria della sua patria, quale entusiasmo di patriottismo sia a fondamento delle sue fredde, lucide teorie egli lo esprime nella prefazione e nella conclusione. La sua patria era calpestata, devastata dagli stranieri, priva di indipendenza; ogni nobile, ogni condottiero, ogni città si affermava come sovrano; l'unico mezzo per fondare lo Stato era quello di distruggere queste sovranità, e invero, poiché essi proprio in quanto singoli immediati vogliono valere come sovrani, il mezzo contro la rozzezza è solo la morte dei capi e la minaccia di morte per gli altri.⁷³

Hegel universalizza il caso italiano esposto da Machiavelli e prende la teoria politica del fiorentino come una concezione generale per la fondazione dello Stato. Le varie signorie e i diversi condottieri che lottavano per appropriarsi dell'Italia sono il simbolo delle volontà singolari che vogliono essere riconosciute assolutamente come volontà universale. Machiavelli insegna che l'universale, cioè lo Stato deve essere tiranno, signore e puro potere rispetto ai singoli "che vogliono sapere affermata assolutamente la loro immediata volontà positiva".⁷⁴ È tiranno perché è estraneo ad essi e si pone con la violenza su di essi. Al contempo il potere dello Stato, che ha vera coscienza di essere Stato e che non è semplicemente una collettività di individui, ma un'istanza superiore, "deve avere il coraggio, in ogni situazione in cui è compromessa l'esistenza dell'intero, di agire in modo assolutamente tirannico".⁷⁵ Ogni Stato perciò deve essere almeno all'inizio uno Stato tirannico e deve continuare ad esserlo per conservare la sua universalità. Tuttavia, questa tirannia non è più percepita come tale allorché la volontà dei singoli individui contro la loro volontà si fa volontà del signore o dell'individuo cosmistorico. Da quest'alienazione della volontà singolare si produce una specie di "educazione all'ubbidienza",⁷⁶ attraverso la quale si riconosce l'universale piuttosto che le molteplici volontà singolari. La tirannia, così, specifica Hegel "è diventata superflua, e le si è sostituita la signoria della legge".⁷⁷ Mediante l'ubbidienza il potere dello Stato non è più un potere estraneo "bensì l'universale volontà riconosciuta".⁷⁸ Dunque accade

⁷³ Realph.III, pp. 258-259.

⁷⁴ Realph.III, p. 259.

⁷⁵ Realph.III, p. 259.

⁷⁶ Rispetto all'esempio di Teseo, a fare accettare le leggi ad Atene fu Pisistrato, il quale "ha fatto in modo che i cittadini facessero proprie le leggi di Solone". Realph.III, p. 258.

⁷⁷ Realph.III, p. 259.

⁷⁸ Realph.III, p. 259.

di necessità che le tirannie siano abbattute, ma non perché violente, ma perché di fatto sono logicamente superflue. Di ciò, spiega Hegel, “fece esperienza Robespierre – la sua forza lo ha abbandonato, perché lo aveva abbandonato la necessità e così egli fu abbattuto con violenza”.⁷⁹ Hegel però va oltre e afferma che dalla signoria della legge non scaturiscono semplicemente le leggi che sono state imposte in un primo momento tirannicamente, ma anche la fiducia che per mezzo di queste leggi l’individuo viene conservato. Perciò l’universalità dello Stato “ha così immediatamente significato ad un tempo negativo e positivo – quello mediante la tirannia, questo nella conservazione del singolo”.⁸⁰ Tutto ciò ha insegnato Machiavelli. Perciò quasi vent’anni dopo *La costituzione della Germania*, Hegel non fa fatica a riconoscere un ruolo fondamentale all’intellettuale fiorentino nella *Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*:

[...] Alla sottomissione esiste senz’altro in senso morale un diritto come si vede dal celebre scritto di Machiavelli, *Il Principe*. Spesso si è rigettato con orrore questo libro, perché ricolmo delle massime della tirannia più crudele; tuttavia, inteso nel senso elevato della formazione necessaria dello Stato, Machiavelli ha esposto i principi in base ai quali era giocoforza, in quelle circostanze, formare gli Stati. Bisognava che i singoli signori e le singole signorie fossero schiacciate. Perciò, se ci è impossibile approvare i mezzi che Machiavelli ci fa conoscere come i soli adatti e pienamente giustificati, poiché ne fanno parte la violenza più spregiudicata, tutte le specie d’inganno, assassinio ecc., tuttavia siamo costretti ad ammettere che i principi dinastici da abbattere potevano essere attaccati solo in questo modo. A tal punto, infatti, erano loro proprie un’inflexibile mancanza di scrupoli e una completa abiezione.⁸¹

La teoria dell’origine dello Stato moderno è per Hegel possibile solo a partire dal progetto politico concepito da Machiavelli. Non è importante in questa sede capire se Hegel abbia correttamente interpretato Machiavelli, quanto sottolineare che il filosofo di Stoccarda vide nella virtù del principe le fondamenta delle origini Stato moderno, il passaggio da uno stato di anarchia ad uno stato di diritto e le premesse della sua intera filosofia politica.

⁷⁹ Realph.III, p. 260.

⁸⁰ Realph.III, pp. 260-261.

⁸¹ V, pp. 482-483.

Die Machiavelli-Rezeption und -Interpretation im 19. Jahrhundert, besonders in Deutschland

Ulrich Dierse

Ruhr-Universität Bochum

Institut für Philosophie I

ulrich.dierse@ruhr-uni-bochum.de

ABSTRACT

During the 19th century, there are some new interpretations of Machiavelli's writings, namely a certain rehabilitation of the *Principe*, in various forms and degrees. The historicism tries to understand Machiavelli within the context of Renaissance culture. Others, like Hegel and Fichte, see that *The Prince's* main object was to found a stable state, in order to avoid factions and civil wars. At the same time historians and others praise Machiavelli for having proclaimed the unification of Italy and its liberation from foreign troops. They therefore see in it a parallel to the 19th-century attempts to unite Italy (and Germany). In the famous book *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* M. Joly cautions against a new absolutism and democratic dictatorship in France (Napoléon III) as well as in other countries. As one can see in Machiavelli-Interpretations in the 20th century, this situation repeated in the era of Fascism and Marxism. The continuing lesson by which Machiavelli is actual till today is the problem how politics and ethics can be mediated in modern times where it is not taken for granted that state or commonwealth have a foundation on religion and morals.

KEYWORDS

Machiavelli's Reception, Machiavellism, Morals in Politics, Reason of State, Risorgimento

Am Anfang des neuzeitlichen Nachdenkens über Staat und Gesellschaft stehen zwei Werke, die unterschiedlicher nicht sein könnten und die, gerade in dieser Divergenz, aufeinander bezogen sind. Es ist das 1516 in Löwen erschienene Büchlein des englischen Staatsmanns Thomas Morus mit dem Bericht über die Reise zur neu entdeckten Insel Utopia, einem Land, in dem alle Übel der Zeit, Armut, Hunger, Krieg, Aberglaube usw. beseitigt sind. Zur selben Zeit schreibt ein anderer Staatsmann, Niccolò Machiavelli, ein Werk mit genau der entgegengesetzten Tendenz. In der von ihm geschilderten Welt gelten Wort- und Vertragsbruch, Meuchelmord, Heuchelei und Verstellung als legitime Mittel der politischen Machterhaltung. Das Buch, wahrscheinlich 1513 fertiggestellt, wird erst posthum (1532) veröffentlicht. Wie zur

Bestätigung, dass Machiavelli keinen idealen Staat nach Art einer Utopie schildern wollte, schreibt er, es sei besser „dem wirklichen Wesen der Sache nachzugehen als einem Phantasiegebilde von ihr“ („conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che alla imaginazione di essa“).¹

Beide Werke sind durch eine auffällige Gemeinsamkeit miteinander verbunden: Ihre Autoren geben in einer eigenen Erzählung außerhalb des Haupttextes Rechenschaft über die Entstehung ihrer Werke. Morus schildert als Kontrast zur besten respublica die Verhältnisse im zeitgenössischen England: das englische Strafrecht, die sozialen Ursachen des Diebstahls, die Landsknechtsplage, den Niedergang der Landwirtschaft, die Teuerung u.a.² Und Machiavelli berichtet in dem bekannten Brief an Francesco Vettori, wie er, der aus Florenz Verbannte, sich tagsüber auf dem Feld und in den Wirtshäusern unter das gemeine Volk mische, um sich abends in seinem Schreibzimmer in die Geschichtswerke zu vertiefen und auf diese Weise mit den großen Männern der Weltgeschichte zu unterhalten und von ihnen Auskunft über die Beweggründe ihrer Handlungen zu bekommen: „Weil Dante sagt, es gebe keine Wissenschaft, ohne das Gehörte zu behalten, habe ich aufgeschrieben, was ich durch ihre Unterhaltung gelernt, und ein Werkchen *De principatibus* geschrieben.“ („E perché Dante dice che non fa scienza senza ritener lo havere inteso – io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e comporto uno opusculo *De principatibus*.“) So wolle er zeigen, dass er die fünfzehn Jahre seines „Studiums der Staatskunst“ („studio dell’arte dello stato“) nicht nutzlos verbracht habe; vielmehr könne jeder auf diese Weise „reich an Erfahrung“ („pieno di esperienza“) werden.³

Morus’ vorgeschalteter Reisebericht und Machiavellis briefliche Rechenschafts-Ablegung können durchaus miteinander verglichen werden. Diese Einkleidungen wollen plausibel machen, dass im Folgenden über etwas berichtet wird, das bisher so noch nicht bekannt war, über etwas, das die gewöhnlichen Leser-Erwartungen und die Schul-Weisheiten übersteigen könnte. Das Exzeptionelle des Themas verdient wohl eine besondere Erzählung über die Genese der Werke. Beide können aber trotzdem beanspruchen, den Bezug zur realen Politik ihrer Zeit zu wahren: Morus kontrastiert das ferne *Utopia* mit dem England des 15. Jahrhunderts;

¹ Niccolò Machiavelli: *Il Principe*, cap. 15. Opere, a cura di Corrado Vivanti (Torino 1997-2005) vol. 1, p. 159; dtsch.: *Gesammelte Schriften*, hg. Von Hanns Floerke (München 1925) Bd. 2, S. 61 f.

² Thomas Morus: *Utopia*, Book I. *The Complete Works*. Yale-Edition, vol. 4 (New Haven, London 1965) p. 61-71.

³ N. Machiavelli: Brief an Francesco Vettori vom 10. 12. 1513. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 2, p. 295 f.; dtsch.: *Gesammelte Schriften*, s.o. [Anm. 1] Bd. 5 (München 1925) S. 407.

Machiavelli richtet den distanzierten Blick des Historikers und exilierten Staatsmanns aus dem abgelegenen San Casciano auf die verwickelten Machtverhältnisse in seiner Stadt Florenz, der er als Sekretär und Diplomat lange gedient hat. Morus entwirft ein ideales Staatsgebilde, eben weil er die Missstände seiner Gegenwart kennt; Machiavelli analysiert ungeschönt die Vorgehensweisen der Politik in Vergangenheit und Gegenwart. Bei beiden ermöglicht der distanzierte Blick eher eine scharfsichtige Analyse als ein direktes Mitwirken in den politischen Wirrungen und Konflikten.

Die Ausnahmestellung der beiden Werke dürfte aber auch dazu beigetragen haben, dass sie, über das sonst zu erwartende Maß hinaus, immer wieder kontrovers diskutiert und interpretiert worden sind: Eine gewisse Verschllossenheit, der Widerspruch zu gängigen Erwartungen, verlangte nach Deutung und brachte fortwährend Versuche hervor, ihrer ‚eigentlichen‘ Intention auf die Spur zu kommen. Dazu trugen im Fall des Th. Morus die unzähligen Nachfolgewerke und Varianten der Utopien bis ins 20. Jahrhundert bei; dazu dienten und dienen im Falle des N. Machiavelli die vielen Stellungnahmen zum Autor des *Principe*, die von der vehementen Ablehnung bis zur Unterstellung, seine Lehren könnten nicht ernst gemeint sein, von der partiellen Applikation bis zur vorsichtigen Legitimation seiner Lehren reichen, ebenso wie die bis heute immer erneuerten Anläufe, den Autor als hellsichtigen Vorläufer der eigenen Gegenwart zu sehen.

1. Um einen Ausschnitt aus Machiavellis Rezeptionsgeschichte, um die Rezeption des 19. Jahrhunderts, soll es hier gehen, da angenommen werden kann, dass eben sie dem bisherigen Bild gewichtige neue Aspekte hinzugefügt hat. Außerdem sind neue Machiavelli-Interpretationen jetzt oft mit einem Rückblick auf die bisherigen Interpretationen verbunden.⁴ Jede Lektüre ist

⁴ Als solche Literaturberichte seien hier genannt: Robert von Mohl: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 3 (Erlangen 1858) S. 518-591: Die Machiavelli-Literatur; Albert Elkan: Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: Historische Zeitschrift, Bd. 119 (1919) S. 427-458; Claude Lefort: Le Travail de l'œuvre Machiavel (Paris 1972); August Buck: Machiavelli (Darmstadt 1985); Gottfried Eisermann: Machiavelli (1469-1527). In: Der Staat, Bd. 27 (1988) S. 251-271; Giuliani Procacci: Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna (Roma, Bari 1995); Maurizio Viroli: Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia; engl.: Machiavelli's God (Princeton 2010); Aleš Polcar: Machiavelli-Rezeption in Deutschland von 1792 bis 1858. 16 Studien (Diss. Bonn) (Bonn 2002); Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1 (Stuttgart, Weimar 2006) S. 47-55; Nizar Ben Saad: Machiavel en France des Lumières à la Révolution (Paris 2007); Cornel Zwierlein, Annette Meyer (Hrsg.): Machiavellismus in Deutschland (München 2010) (Historische Zeitschrift, Beiheft, Neue

auch, bei Machiavelli mehr als bei anderen Autoren, eine Lektüre der vorangegangenen Lektüren. Schon Pierre Bayle setzt sich, in der für sein *Dictionnaire* bezeichnenden Weise, mit einer Anzahl früherer Berichte über Machiavelli auseinander,⁵ und er war zugleich einer derjenigen, die frühzeitig Verständnis für Machiavelli äußerten: Machiavelli habe eben die Maximen formuliert, die in der Praxis anderer Politiker regelmäßig befolgt würden, wenn sie auch in der Theorie abgelehnt worden seien: „Et je dirai en passant, qu’il s’est vu force Ministres, & force Princes, les [les maximes de Machiavel] étudier, & même les pratiquer de point en point, qui les avoient condamnées & detestées, avant que de parvenir au Ministre, ou au Trône. Tant il est vrai, qu’il faut être Prince, ou du moins Ministre, pour connoître, je ne dis pas l’utilité, mais la nécessité absoluë de ces maximes.“⁶

So wie Bayle erkennen auch andere Interpreten einen Zwiespalt zwischen der ‚offiziellen‘ Ablehnung Machiavellis und der ‚heimlichen‘ Praktizierung seiner Lehren. Unklug wären (dies formulierte Bayle freilich so noch nicht) demnach nur diejenigen, die dies nicht wissen oder wissen wollen, die selbst ehrlich um jeden Preis sein wollen bzw. mit dem absolut guten Willen der anderen rechnen. Von dieser Deutung ist es dann nicht mehr weit zu einer weiteren Form der Ehrenrettung Machiavellis. Sie besteht darin, dass man zwar seine Lehren bzw. die in seiner Zeit gängigen Praktiken verdammt, nicht aber die Tatsache, dass er sie bekannt gemacht habe. Vielmehr solle man Machiavelli dankbar sein, dass er die schmutzigen Taten der Politiker offengelegt und freimütig über sie berichtet habe, auch wenn er sie als Ratschläge an den Fürsten Cosimo de Medici tarnte. Diese Deutung hält sich mit einigen Varianten von Francis Bacon bis zu Rousseau und darüber hinaus. Bacon erklärt schon im frühen 17. Jahrhundert, dass Machiavelli

Folge, Bd. 51); Otfried Höffe: Zu Machiavellis Wirkung. In: Niccolò Machiavelli: Der Fürst, hg. von Otfried Höffe (Berlin 2012) (Klassiker Auslegen) S. 179-199; Volker Reinhardt, Stefano Saracino, Rüdiger Voigt (Hrsg.): Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit (Baden-Baden 2015). Zu diesen Titeln, insbes. zu der sorgfältigen Untersuchung von A. Polcar, sind hier einige wichtige Ergänzungen nötig.

⁵ Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., t. 3 (Amsterdam etc. 1740) p. 244-249, zit. p. 246b; vgl. Bruce H. Mayer: *The Strategy of Rehabilitation. Pierre Bayle on Machiavelli*. In: *Studi Francesi* Bd. 33 (1989) p. 203-217.

⁶ P. Bayle, ebd. p. 246b; dtsh: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, übers. von Johann Christoph Gottsched, Bd. 3 (Leipzig 1743) S. 248b: „Und im Vorbeygehen will ich sagen, daß man viel Staatsbediente und viele Prinzen dieselben studieren, und auch von Punkte zu Punkte dieselben ausüben gesehen, welche sie verdammt und verflucht haben, ehe sie zur Staatsbedienung, oder zum Throne gekommen sind. So wahr ist es, daß man ein Prinz, oder wenigstens ein Staatsmann seyn muß, wenn man, ich will nicht sagen, die Nützlichkeith, sondern die Nothwendigkeit dieser Maximen, erkennen will.“

Anerkennung dafür verdiene, dass er unverstellt das beschrieben habe, „was die Menschen tun und nicht, was sie tun sollten.“⁷ Dies führt Spinoza weiter, wenn er Machiavelli, den er für einen Republikaner hält, unterstellt, er habe in Wirklichkeit dem Volke Ratschläge geben wollen („ad quam saluberrima consilia dedit“), damit es sich vor der Tyrannei schützen und seine Freiheit bewahren könne.⁸ Diese Interpretation des *Principe* könnte sich sogar auf Machiavelli selbst berufen, denn er schreibt an Francesco Guicciardini: „Ich glaube, der rechte Weg, ins Paradies einzugehen, würde sein, den Weg zur Hölle kennenzulernen, um ihn zu vermeiden.“ („il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell’Inferno per fuggirla“).⁹ Allerdings bezieht sich Machiavelli mit diesem Satz nicht auf seinen *Principe*, sondern trifft eine generelle Aussage und so kann sie nicht unbedingt dazu benutzt werden, den *Principe* zu deuten. Spinoza unterstellt dem *Principe* also eine eindeutige, wenn auch verheimlichte Intention, die dem Wortlaut des Textes zuwiderläuft, aber dennoch für den klugen Leser erkennbar sein soll.¹⁰ Verstärkt wird eine solche Argumentation von Rousseau, und wenn sie zuträfe, könnte Machiavelli vollends gerettet sein: Denn Machiavelli hat, so Rousseau, nur fingiert, einen Ratgeber für Fürsten geschrieben zu haben. In Wirklichkeit sei sein Werk ein Buch für Republikaner: „En feignant de donner des leçons aux Rois il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains.“¹¹ Deutlicher kann man kaum ausdrücken, dass es zwischen dem vordergründigen Buchstaben des Textes und seinem hintergründigen Verständnis eine Kluft gibt, die unter Umständen vom Autor selbst angelegt, aber eben nicht offen dargelegt ist. Eigentlich hätte Rousseau schreiben müssen, Machiavelli habe zu Recht den

⁷ Francis Bacon: De augmentis scientiarum [1623] VII, 2. The Works, ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Demon Heath, vol. 1 (London 1858) p. 729; deutsch: Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften, hg. von Hermann Klenner (Freiburg etc. 2006) S. 412 f.

⁸ Baruch de Spinoza: Tractatus politicus [1677] c. V, § 7. Opera, ed. Carl Gebhardt, Bd. 3 (Heidelberg o.J.) S. 297.

⁹ N. Machiavelli: Lettere ad Francesco Guicciardini vom 17.5.1521. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 2, p. 472; dtsch. Gesammelte Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 5, S. 472; hierauf hat bereits Jacob Venedey, s.u. [Anm. 54] S. 83 f. hingewiesen, später Wilhelm Kölmel: Machiavelli und der Machiavellismus. Mit einem Anhang zu Platinas Schrift *De Principe*. In: Historische Zeitschrift Bd. 89 (1969) 372-408.

¹⁰ Die *Encyclopédie* ist etwas vorsichtiger: Machiavelli schrieb so, als ob er seinen Lesern die Mittel zur Vermeidung des Unheils bereitstellen wollte. Denis Diderot: Art. ‚Machiavélisme‘, in: Encyclopédie, t. 9 (Neufchastel 1765) p. 793.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau: Du contract social III, 6. Œuvres complètes, éd. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, vol. 3 (Paris 1964) p. 409; cf. les notes no. 4 et 5, p. 1481. Cf. Nizar Ben Saad, a.a.O. [Anm. 4], 2^{ème} partie.

Sinn seines Werkes in der Schwebelage gelassen. Denn nur so blieben die Könige und Tyrannen im Ungewissen über den subversiven Charakter seiner Schrift.

Der Grundtenor in der Machiavelli-Interpretation des 16. bis 18. Jahrhunderts wird jedoch durch die Vielzahl jener Schriften angegeben, in denen jede Form des Verständnisses für Machiavelli zurückgewiesen und dieser scharf verurteilt wird. Das ist spätestens seit der Indizierung des *Principe* und dem erfolgreichen *Anti-Machiavel* des Innocent Gentillet der Fall.¹² Alle diejenigen, die einer skrupellosen Politik, einer Politik ohne moralische Bindung, verdächtigt oder beschuldigt werden, werden seit dem 16. Jahrhundert mit dem Schimpfwort „machiavellistae“ belegt und oft mit Atheisten und reinen (Macht-) Politikern (*politici*, *pseudo-politici*) gleichgesetzt. Auf eine getreue Text-Lektüre des *Principe* kommt es in einer solchen Polemik in der Regel nicht mehr an. Vielmehr bedeutet die topische Nennung Machiavellis, um jede rechts- und religionsfreie Ausübung des Politischen anzuklagen und eben solche Politiker als (vermeintliche oder tatsächliche) Nachfolger des Diplomaten aus Florenz, als Machiavellisten zu demaskieren.¹³ So spricht z.B. das englische Drama der Zeit Elisabeths I. vom, wie es in Shakespeares *Henry VI* heißt, „Murderous Machiavel“,¹⁴ und bei Christopher Marlowe wird aus dem neutralen Hausnamen des Florentiners ein sprechender Name, der schon die Denunziation in sich trägt: „Machevill“ (*much evil*).¹⁵

Daneben steht aber eine gewisse, wie man sie nennen könnte, anonyme Gegenwart Machiavellis in der Vielzahl von Werken zur Staatsräson (*ragione di stato*, *raison d'état*), in denen natürlich nicht Machiavellis Lehre gebilligt, meist sein Name gar nicht genannt wird, er aber dennoch unübersehbar mit dem einen oder anderen Theorem vertreten ist.¹⁶ Und es gibt Schriften, in

¹² Innocent Gentillet: *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bon paix un Royaume ou autre Principauté* (s. l. 1576).

¹³ Zur Frühzeit des Begriffs vgl. Ulrich Dierse: „Machiavellisten“ und „Monarchomachen“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 55 (2013) S. 75-86. Zur Frühzeit des Begriffs vgl. Ulrich Dierse: „Machiavellisten“ und „Monarchomachen“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 55 (2013) S. 75-86.

¹⁴ Vgl. Felix Raab: *The English Face of Machiavelli* (London 1964); Émile Gasquet: *Le Courant Machiavelien dans la pensée et la littérature anglaises du XVI^e siècle*. Thèse Université de Paris IV (Paris 1971).

¹⁵ Christopher Marlowe: *The Jew of Malta*. *The Complete Plays* (London 1969) p. 347.

¹⁶ Ausgewählte wichtige Literatur: Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München 1924); Étienne Thuau: *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris 1966); Rodolfo De Mattei: *Il problema della „ragion di stato“ nell'età della controriforma* (Milano, Napoli 1979); Herfried Münkler: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsräson in der frühen Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1987); Enzo Baldini, Anna Maria Battista: *Staatsräson, Tacitismus, Machiavellismus, Utopie*. In:

denen Machiavelli zwar nicht gerade gelobt, er aber doch als Ungenannter berücksichtigt wird, weil er in der Diskussion der einen oder anderen Maxime seiner Lehre unübersehbar anwesend ist. Diese sozusagen unsichtbare Existenz Machiavellis soll hier an zwei Autoren aufgezeigt werden, die beide zwar von der Unbedingtheit der Moral ausgehen, aber trotzdem eine gewisse Eigenständigkeit der politischen Sphäre anerkennen. Der eine ist der (süd-)niederländische Edelmann Jean de Marnix,¹⁷ der sich in seinem Buch *Les Résolutions politiques ou Maximes d'Estat* (Bruxelles 1612) mit einem Kernthema Machiavellis auseinandersetzt, der Verstellung. Machiavelli hatte gelehrt, der Fürst brauche Tugend und Frömmigkeit notfalls nur vorzutäuschen.¹⁸ Eine solche Simulation ist für Marnix zwar kein legitimes Mittel der Politik.¹⁹ Aber im weiteren Verlauf der *Résolutions* werden so viele Ausnahmen, die die „dißimulation“ erlauben, aufgezählt, dass man am Wert der Verbindlichkeit des obersten Verbots zweifeln muss. Der Fürst darf persönliche Unvollkommenheiten vertuschen;²⁰ er darf vor Nachbarn seine Verdienste herausstreichen;²¹ er darf vor allem heucheln, wenn er von Feinden angegriffen wird und er muss dies sogar, wenn er eine Verschwörung aufgedeckt hat.²² Der Fürst kann und darf nicht ehrlicher sein wollen als sein Volk, das auch gern prunkt und verschweigt, schönredet und abqualifiziert.²³ Marnix ist nicht verlegen, viel weitere Fälle der erlaubten Verstellung aufzuführen, so dass dieses Thema fast ein Viertel seines Werks ausmacht.

Der zweite Autor, der hier genannt werden soll, ist der spanische Staatsmann und Diplomat Diego di Saavedra Fajardo.²⁴ Bei ihm, der u.a. als Gesandter an den Westfälischen Friedensverhandlungen in Münster teilnahm, zeigt sich exemplarisch die für diese Zeit nicht unübliche Mischung von offizieller Zurückweisung bei gleichzeitig versteckter Applikation

Friedrich Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearbeitete Aufl. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 1, hg. von Jean-Pierre Schobinger (Basel 1998) S. 545-568 mit weiterer Literatur S. 605-615.

¹⁷ Zur Unterscheidung von anderen Namensträgern aus dem Geschlecht der Marnix: Jan van Marnix, Baron van Pottes, war Sohn des Gerard und Bruder des (berühmteren) Filip van Marnix. Er starb 1631.

¹⁸ N. Machiavelli: *Il Principe*, cap. 18. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 166; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 70 f.

¹⁹ Jean de Marnix: *Les Résolutions politiques ou Maximes d'Estat* (Bruxelles 1612) S. 265-281.

²⁰ Ebd. S. 282.

²¹ Ebd. S. 289.

²² Ebd. S. 293, 301.

²³ Ebd. S. 309.

²⁴ Er lebte von 1584 bis 1648.

Machiavellis, wenigstens von einigen seiner Ratschläge.²⁵ Saavedra kritisiert mehrmals Machiavelli ausdrücklich, und sein ganzes Werk bezeugt, dass er das Bild eines wahrhaft christlich-tugendhaften Fürsten zeichnen, also einen Fürstenspiegel nach den Erwartungen des Barockzeitalters schreiben will. Trotzdem kennt er aber die Verfahrensweisen des politischen Denkens und Handelns und weiß, dass die Tugend nicht immer rein und ungeschmälert verwirklicht werden kann. Deshalb rät er dem Fürsten bei der Erörterung von Verstellung und Heuchelei zwar zur königlichen Aufrichtigkeit, gleichzeitig aber zur Vorsicht, Klugheit und Zurückhaltung, jedenfalls nicht zu völliger Offenheit, zumal dann, wenn die politische Situation es nicht anders zulässt, Aufrichtigkeit also eher Schaden anrichten würde. So nimmt Saavedra auch Machiavellis Gleichnis, der Fürst müsse ebenso mächtig wie ein Löwe und listig wie ein Fuchs sein,²⁶ auf und weist ausdrücklich darauf hin, dass, wollte man Machiavellis Rat zur Verstellung folgen, kein Ende von List und Betrug in der Welt abzusehen sei. Darauf folgt aber die Einschränkung: Der Fürst „sol nit allezeit güttig sein: Es wirt sich unterweilen zutragen / das es die noht erfordern wirdt / daß er die Löwen haut anziehe / damit die Unterthanen und Feinden sehen / das er auch die klawen habe [...]“. Saavedra argumentiert ganz so wie Machiavelli: dieser bezeichnete die Notwendigkeit (*necessità*) als den wichtigsten Faktor neben *fortuna* und fürstlicher *virtù*, mit der ein Herrscher rechnen müsse. Bei Saavedra heißt es ähnlich: Die Not erfordert manchmal harte Maßnahmen: „So einmahl das Volck wirdt erfahren / das der Fürst nit könne zürnen / sonder immer güttig und von freuntlichem angesicht mit menniglichen ist / werden sie im [ihn] verachten.“²⁷

²⁵ Vgl. Charles Benoist: *Le Machiavélisme III: Après Machiavel* (Paris 1936) p. 363: Saavedra Fajardo kritisiert zwar Machiavelli, steht aber unter seinem Einfluss und „n'est pas plus antimachiavéliste par système que machiavéliste de parti pris“; Ulrich Dierse: Pedro de Ribadeneira und Diego de Saavedra Fajardo: Aspekte der spanischen Machiavelli-Rezeption. In: *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600*, hg. von Reyes Mate und Friedrich Niewöhner (Wiesbaden 1994) (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 57) S. 99-119.

²⁶ N. Machiavelli, cap. 18. *Opere*, s.o. [Anm. 1] vol. 1, S. 165-166; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 70 f.

²⁷ ²⁷ Diego de Saavedra Fajardo: *Ein Abriss eines christlich politischen Printzen* (Amsterdam 1655) empr. 43, S. 369, lat. Ausg.: *Idea principis christiano-politici 101 symbolis expressa* (Amstelodamum 1651) p. 327. Zum geschichtlichen Hintergrund des Topos vom Löwen und Fuchs vgl. Michael Stolleis: *Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus*. In: *Staatsrecht – Völkerrecht – Europarecht. Festschrift für Hans-Jürgen Schlochauer*, hg. von Ingo von Münch (Berlin, New York 1981) S. 181-163; dort zu Saavedra Fajardo nur kurz (S. 162).

In einem weiteren Punkt nähert sich Saavedra seinem Gegenbild an, bei der Frage, ob es für den Fürsten besser sei, geliebt zu sein oder gefürchtet zu werden. Machiavelli hatte, entgegen der seit der Antike fortgeschriebenen Tradition, entschieden, dass es angesichts der Wankelmütigkeit der Menschen und ihrer Liebe, notfalls besser sei, gefürchtet als geliebt zu werden.²⁸ Saavedra bestätigt dies nahezu uneingeschränkt. Zwar soll sich der Herrscher um die Liebe seiner Untertanen bemühen, er soll sich beliebt machen und die natürliche Zuneigung zwischen ihm und dem Volk pflegen. Da aber die Liebe allein ein unsicheres Fundament für das Regieren ist, kann sie leicht in Verachtung umschlagen, und deshalb soll der Herrscher neben Wohltätigkeit auch Strenge ausüben: „derowegen es sehe ein Fürst darauf / daß er sich liebend und fürchtend mache“.²⁹ Und die Schlussfolgerung aus allen hin- und hergehenden Überlegungen stimmt fast exakt mit Machiavelli überein: „Weil es nun nit jederzeit in des Fürsten vermögen ist / geliebt / unnd gefürchtet zu sein / als ist es viel besser / das er seine sicherheit in dieser furcht gründe / als in der liebe allein / welche weil sie ein kindt des willens ist / als ist es unstät und wanckelmütig [...].“³⁰ Es gibt, so kann man aus diesen Beispielen, die noch um manche sowohl bei Saavedra als auch bei anderen Autoren vermehrt werden könnten, folgern, eine versteckte Präsenz und Anerkennung Machiavellis, jedenfalls einiger seiner Maximen lange vor seiner weiteren Rehabilitierung.

2. Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen ist zu fragen, wie Machiavelli im 19. Jahrhundert gelesen und verstanden wurde. Zuerst wäre von einem berühmten Autor zu handeln, der bislang – wenn ich richtig sehe – immer übergangen worden ist, obwohl er einen deutlichen Akzent in die Machiavelli-Interpretation setzt. Bereits J. W. von Goethes Drama *Egmont*, das 1788 erschienen ist und 1789 uraufgeführt wurde, weist ein Machiavelli-Bild auf, das so noch nicht vorgekommen war. „Machiavell“ ist der Name des Sekretärs der spanischen Regentin für Flandern, Margarethe von Parma. Er gibt ihr einen Bericht über die jüngsten Unruhen der Bilderstürmer und führt so in die historische Situation in den Niederlanden noch vor dem eigentlichen Auftreten Egmonts ein. Er erwähnt zwar die von den Aufständischen angerichteten Verwüstungen, rät seiner Herrin aber nicht zu harten Maßnahmen, sondern eher zu Entgegenkommen: Lasst „die neue Lehr [...]

²⁸ N. Machiavelli: *Il Principe*, cap. 17. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 163; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 67 f.

²⁹ D. de Saavedra Fajardo, s.o. [Anm. 27] empr. 38, S. 332; lat. Ausg. p. 294.

³⁰ Ebd. S. 333 f.; lat. Ausg. p. 295.

gelten, sondert sie von den Rechtgläubigen, gebt ihnen Kirchen, faßt sie in die bürgerliche Ordnung [...]. Jede andre Mittel sind vergeblich und Ihr verheert das Land.“³¹ Machiavell rät dazu, lieber über „Bürger zweierlei Glaubens zu regieren“ als einen Bürgerkrieg heraufzubeschwören. Die Statthalterin will aber von Toleranz der Religionen nichts wissen und insistiert auf der Durchsetzung des rechten Glaubens, wie es König Philipp II. befiehlt.³² Goethes Machiavell sieht demgegenüber die Duldung verschiedener Bekenntnisse als einziges Mittel an, „Ruhe und Frieden“ zu wahren; er erweist sich als vorausschauender Staatsmann, der in Rechnung stellt, dass Egmont im Volk beliebt ist, trotzdem aber „ein treuer Diener des Königs“ ist.³³ Er zeigt sich als der klug kalkulierende Politiker, der weiß, dass Unnachsichtigkeit nur den gegenteiligen Effekt erzielt. So wolle ein Volk „lieber nach seiner Art [d.h. von Egmont als von den Spaniern] regiert werden als von Fremden [...], die einen fremden Maßstab mitbringen und unfreundlich und ohne Teilnehmung herrschen.“³⁴

In Goethes Quelle, dem Geschichtswerk des Jesuiten Famiano Strada, taucht freilich bereits ein Politiker mit dem Namen Machiavellus auf.³⁵ Allerdings spielt er nur ganz am Rande eine Rolle, als „aulicus“ der Regentin und Gesandter an den spanischen Hof. Dies allein dürfte Goethe kaum veranlasst haben, ihn zur Ehre einer Dramenperson mit diskutablen Einfluss auf die Herrscherin zu erheben. Vielmehr darf man vermuten, dass Goethe, als er bei Strada auf den Namen „Machiavellus“ stieß, die Chance erkannte, ihm eine Überzeugung zuzulegen, die das Publikum mit dem anderen, dem berühmteren Machiavelli verband. Ja, Goethe musste geradezu damit rechnen, dass die Zuschauer in seiner Dramenfigur nur den Florentiner Machiavelli erkannten, auch wenn sie den historischen Abstand von fast 100 Jahren zwischen dem niederländischen Aufstand und dem Florenz um 1517 bemerkt haben werden. Schiller allerdings, der als Historiker und Spezialist für den Abfall der Niederlande die historischen Abläufe ernst nahm, störte sich wohl an der historischen Inkongruenz und strich in seiner Inszenierung für die Weimarer Bühne von 1796 die Szenen mit der Regentin und

³¹ J. W. von Goethe: Egmont. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurter Ausgabe, I. Abt., Bd. 5 (Frankfurter a.M. 1988) S. 469.

³² Ebd. S. 470.

³³ Ebd. S. 472.

³⁴ Ebd. S. 471. Im dritten Akt treten Regentin und Sekretär erneut auf. Hier bleibt Machiavell aber ganz im Hintergrund.

³⁵ Famiano Strada: De bello Belgico decas prima (Antwerpen 1635) p. 96 f., 361, 363; vgl. den Kommentar in der Frankfurter Ausgabe, ebd., Abt. I, Bd. 5, S. 1269.

„Machiavell“ ganz. Und Goethe hat sich später einmal über diesen Eingriff des Freundes in sein Stück beschwert.³⁶

Zu Ende des 18. Jahrhunderts mehren sich die Stimmen, die Machiavelli neu bewerten wollen. Dies geschieht am ehesten dadurch, dass an die Stelle des dogmatischen Urteils das historische Verständnis gesetzt wird. Am wirkungsvollsten geschieht dies bei Johann Gottfried Herder. Dieser plädiert dafür, den skandalösen Autor aus seiner Zeit heraus zu verstehen, nämlich einer Zeit, in der sich „Politik und Moral [...] völlig getrennet“ hatten; die Religion hatte sich der Politik, der Staatsräson unterzuordnen. Der *Principe* sei „ein rein politisches Meisterwerk für Italienische Fürsten damaliger Zeit“ geschrieben, allein zu dem im letzten Kapitel angegebenen Zweck, „Italien von den Barbaren [...] zu befreien.“³⁷ Der Fürst, den Machiavelli schildert, ist ein Geschöpf seiner Epoche, eingebunden in seine spezifischen „Neigungen, Triebe und den gesamten Habitus, der ihm beiwohnet.“ Er ist deshalb nicht moralisch zu beurteilen, sondern – entsprechend dem Duktus von Herders Geschichtsschreibung überhaupt – als „Naturbegebenheit der Menschheit“, als Produkt einer anderen Epoche anzusehen.³⁸ Machiavelli urteilte als Politiker und als Autor nach anderen Maßstäben als die spätere Zeit. Für ihn standen Macht und Erhaltung des Staates, Ansehen und Ehre im Vordergrund. Moral und Religion waren den Erfordernissen der Politik nachgeordnet: „Die Religion, von der Moral ganz abgesondert, war selbst Politik, deren Hauptgesetz überhaupt die Staatsraison [...].“ Herder geht aber weiter bis in seine eigene Zeit und wünscht sich einen neuen *Principe* eines neuen Machiavelli. Zum Glück ist diese Zeit so fortgeschritten, dass man jetzt, nach Locke, Rousseau u.a. in die Epoche der anerkannten Menschenrechte eingetreten ist,³⁹ und so ist die Epoche Machiavellis überwunden. Machiavelli selbst würde sich heute nicht „ohne Schauder lesen“; sein Jahrhundert war lehrreich, aber ohne „Menschengefühl“, da in ihr nur Macht, Kräfte und Wirkungen, Erfolge oder Misserfolge galten.⁴⁰ So gelingt Herder die Rehabilitierung Machiavellis nur, weil das frühere Zeitalter überwunden ist. Die Geschichte hat es übernommen, die Rechte des Menschen zu verwirklichen. Herder kann deshalb die Französische Revolution begrüßen, obwohl er aber bald eingestehen muss, dass die

³⁶ Goethe: Gespräche mit Eckermann (19. Februar 1829). Frankfurter Ausgabe Abt. II, Bd. 12 (Frankfurter a.M. 1999) S. 312 f.

³⁷ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, 58. Brief [1792-97]. Werke in zehn Bänden. Frankfurter Ausgabe, Bd. 7 (Frankfurt a.M. 1991) S. 341 f.

³⁸ Ebd. S. 342.

³⁹ Ebd. S. 344.

⁴⁰ Ebd. 121. Brief. Werke, ebd. S. 732 f.; vgl. A. Polcar, s.o. [Anm. 4] S. 34 ff.

Humanität doch noch nicht soweit fortgeschritten war. Es mutet wie eine Ironie der Geschichte an, dass in eben jener Zeit, als Herder die *Briefe* schrieb, die Revolution mit den Septembermorden (1793) in ihre blutigste Phase trat. War die Epoche Machiavellis vielleicht doch noch nicht so fern gerückt? Herder konnte oder wollte auf solche Fragen keine Antwort geben.

G. W. F. Hegel hat sich an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeitpunkten mit Machiavelli auseinandergesetzt. Die einzelnen Aussagen ergänzen sich aber gegenseitig, so dass sie hier gebündelt behandelt werden können. Als Hegel sich 1801/03 zur Verfassung Deutschlands äußert, war ihm bewusst, dass das alte Reich seiner Auflösung entgegenging. Im Frieden von Lunéville hatte es auf alle linksrheinischen Gebiete verzichten müssen und im Reichdeputationshauptschluss (1803) wurden die geistlichen Fürstentümer, die reichsunmittelbaren Städte, Klöster und viele kleine Fürstentümer aufgelöst. Hegel sieht in diesem Prozess eine Parallele zur Entwicklung in Italien des 16. Jahrhunderts und konstatiert: Italien „hörte auf Ein Staat zu seyn“. Ebenso gilt jetzt für das Reich „Deutschland ist kein Staat mehr“.⁴¹ Vor diesem Hintergrund liest Hegel Machiavelli neu und wehrt sich dagegen, ihn als gewissenlosen Tyrannenfreund abzuqualifizieren. Vielmehr sei es Machiavellis eigentliches Ziel gewesen, „Italien zu einem Staat zu erheben.“ „Er hat sich als „ächt politischer Kopf“ erwiesen, der einsah, dass gegen die Anarchie der sich bekämpfenden Mächte nicht Moral eingesetzt werden konnte. Dort, wo Gift und Meuchelmord „gewöhnliche Mittel geworden“ sind, können „sanfte Gegen-Versuche“, so Machiavellis richtige Erkenntnis, das Übel nicht heilen.⁴² Überhaupt hat der Staat „keine höhere Pflicht, als sich selbst zu erhalten“; und diejenigen, die ihn in seinem Bestand angreifen, diese „Verbrecher“, sind zu „vernichten“.⁴³ Hegel verbindet mit Machiavelli, der seiner Zeit den Spiegel vorgehalten, eine Kritik an seiner eigenen Zeit, besonders an Friedrich d.Gr. Dieser – er wird nicht mit Namen genannt – habe mit seinem *Anti-Machiavel* nur ein jugendliches „Schulexercitium“ abgegeben, um gleich nach der Thronbesteigung seinen Grundsätzen zuwider zu handeln. In der Vorrede zur *Geschichte des schlesischen Krieges* habe Friedrich selbst die These vertreten, dass Verträge nicht unbedingt einzuhalten seien.⁴⁴ Hegel konstatiert nüchtern: „Machiavellis Stimme ist ohne Wirkung verhallt“.⁴⁵ Deutschland, das ebenfalls von fremden Mächten

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Kritik der Verfassung Deutschlands. Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe, Bd. 5 (Hamburg 1998) S. 129 und 161.

⁴² Ebd. S. 132.

⁴³ Ebd. S. 133.

⁴⁴ Ebd. S. 135.

⁴⁵ Ebd. S. 136.

durchzogen und beherrscht wird, hätte jetzt die Aufgabe, „sich von neuem zu einem Staat [zu] organisieren.“⁴⁶ Dazu konnte Hegel sich jetzt noch nicht weiter äußern; er ließ seine Verfassungsschrift unveröffentlicht.

In seiner Jenaer Realphilosophie bestätigt Hegel, dass es in Machiavellis *Principe* wesentlich um „die Constituirung des Staats überhaupt“ gegangen sei, wobei moralische Grenzen, die „Begriffe von gut und schlecht“, keine Rolle mehr gespielt hätten, als es darum ging, aus dem „Elend des Vaterlandes“ herauszukommen; nicht zuletzt deshalb, weil „jeder Edelmann, Anführer, jede Stadt“ die Souveränität beanspruchte. Da war „das einzige Mittel den Staat zu stiften, diese Souveränitäten zu vertilgen, und zwar, da sie eben als unmittelbare Einzelne für souverän gelten wollen, ist gegen die Rohheit nur der Tod der Anführer das Mittel, und der Schrecken des Todes für die übrigen.“ Hegel weiß schließlich, dass ein solcher „Machiavelismus“ bei den Deutschen nicht auf Gegenliebe stößt, und er hat auch eine sarkastische Erklärung dafür: „weil sie eben an derselben Krankheit darniederliegen, und an ihr gestorben sind.“⁴⁷

Nach den Napoleonischen Kriegen findet Hegel eine veränderte politische Situation vor. Jetzt gilt es, nicht mehr mahrend aufzutreten, sondern die geschichtliche Entwicklung zu verstehen und anzuerkennen. So hat Machiavelli das Verdienst, auf die „Nothwendigkeit einer Staatsbildung“ gedrungen zu haben, und dazu war es auch nötig, diejenigen mit allen Mitteln „niederzuwerfen“, die diesem weltgeschichtlichen Ziel entgegenstanden.⁴⁸ Aus der Sicht des Universalhistorikers ergibt sich, dass alte Formen einer Politik, die innerlich hohl geworden sind, nicht als wahre und ursprüngliche beibehalten werden können. Machiavelli erkannte dies: Die früheren Institutionen der Republik Florenz konnten nicht, da sie durch Parteikämpfe entleert sind, bewahrt werden. An ihre Stelle muss die Monarchie treten. Und deshalb, so Hegel 1817, ist auch das Festhalten der Württembergischen Landstände an ihren vorrevolutionären Privilegien ein Festhalten an vergangenen Formen, genau wie zu Machiavellis Zeiten die Restitution der Republik ein „Betrug“ gewesen wäre.⁴⁹

Hegel gehört zu jenen frühen Theoretikern, die Machiavelli nicht nur aus historischen Umständen heraus begreifen, sondern ihn sich unter ganz

⁴⁶ Ebd. S. 154.

⁴⁷ G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III* (Hamburg 1976) S. 258 f.

⁴⁸ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner, Bd. 11 (Stuttgart 1961) S. 509.

⁴⁹ G. W. F. Hegel: *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg*. *Gesammelte Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 15 (Hamburg 1990) S. 33.

spezifischem Gesichtspunkt für ihre Gegenwart aneignen wollen. Diese Perspektive war nicht primär der Aufruf zur Einigung einer Nation – daran knüpfte Hegel zwar auch an –, sondern die Frage, wie ein Land, das noch der Spielball innerer und äußerer Interessen war, einen Staat und eine Staatsverfassung erhalten könne. Für die Phase seiner grundlegenden Gefährdung ist der Staat, das erkennt Hegel bei Machiavelli, nicht an die Gesetze gebunden, denn er muss sich zunächst selbst erhalten. Danach jedoch, so Hegel, ist die Repräsentativverfassung diejenige, in der die einzelnen Menschen ihre Existenz und ihre Freiheit geltend machen können und in der sich der Staat als sittlicher Staat erweist.⁵⁰

Auch J. G. Fichte, der von Hegels Stellungnahme zur Verfassung Deutschlands noch nichts wissen konnte, bemüht sich um ein neues Verständnis Machiavellis, ein Verständnis aus der besonderen Zeit des 16. Jahrhunderts heraus. Gleichzeitig will Fichte Lehren für seine eigene Zeit ziehen. Als er 1807 seine Machiavelli-Deutung veröffentlicht, geschieht dies nicht allein aus historischem Interesse, sondern weil er im *Principe* ein „Noth- und Hülfsbuch [...] für Fürsten in jeder Lage“ sieht. Allerdings hat sich die politische Lage gegenüber der Hegels noch verschärft: Nicht nur Deutschland ist kein Staat mehr, auch Preußen ist es seit der Niederlage bei Jena und Auerstedt (1806) kaum noch, da es auf alle Gebiete westlich der Elbe verzichten und mit Napoleon den schmachvollen Frieden von Tilsit schließen muss. Fichte kann nur aus dem fernen Königsberg schreiben. Um Machiavelli gerecht zu werden, ist zu konstatieren, so meint Fichte, dass damals der Fürst noch oft gegen sein Volk Krieg führte und umgekehrt das Volk sich mit gewaltsamen Rebellionen gegen die fürstliche Tyrannei wehrte. Zwar gab es damals eine „große Schreibe- und Preß-Freiheit“, von der einiges am Anfang des 19. Jahrhunderts zu wünschen wäre. Aber die Herrscher standen noch nicht in einem stabilen, auf Recht und Verfassung gegründeten Verhältnis zu ihren Untertanen. Machiavellis Staat, Florenz, war von Parteikämpfen zerrissen und sollte deshalb von einem machtvollen Herrscher zu Ruhe und Sicherheit gezwungen werden.⁵¹ Als republikanischer Staat aber war Florenz „über alles Maß verdorben.“ Und wenn Machiavelli dem Medici-Papst Leo X. Reformen dieses Staates vorschlägt, so Fichtes kritischer Einwand, hätte dies doch Florenz’ innere Spaltung verfestigt und dem „tief eingewurzelten Uebel“

⁵⁰ Vgl. Otto Pöggeler: Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit. In: Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens, hg. von Erich Heintel (Josef Derbolav zum 65. Geburtstag) (Wien, München 1979) S. 173-198.

⁵¹ Johann Gottlieb Fichte: Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften [1807]. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Abt. I, Bd. 9, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) S. 226.

nicht abgeholfen.⁵² Will sich der Staat bewahren, so Fichte, hat er sich an das Recht zu binden und alle Bürger als gleiche vor dem Gesetz zu behandeln. So gilt die Moral für alle, Bürger und Herrscher, als Privatpersonen. Im Verhältnis zwischen Regenten und Bürgern gilt das Recht. Einzig im Verhältnis der Staaten untereinander gibt es keine Moral und kein Recht, sondern nur das, was zu Machiavellis Zeiten auch noch im Inneren herrschte, die Macht und der Wille der Fürsten, das „Recht des Stärkern“. Das bedeutet nicht, dem benachbarten Staat „Bösartigkeit“ zu unterstellen, sondern nur anzunehmen, er könne „bei der ersten Gelegenheit“ die Schwäche des eigenen Staates ausnützen und sich auf dessen Kosten vergrößern. „Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst thut es nun, unsers Erachtens, Noth bei unserm Zeitalter zu erneuern.“⁵³ Fichtes Plädoyer ist, vergleichbar dem Aufruf Machiavellis am Ende des *Principe*, ein Plädoyer zur Vertreibung der fremden Truppen aus Preußen. Fichte braucht dies nicht offen zu sagen, sondern muss sich eher vor allzu großer Offenheit hüten. Machiavelli kann aber unter veränderten historischen Konstellationen fortgesetzt, „ergänzt“ werden: „Dies erinnere ich, daß Machiavel nun fast seit drei Jahrhunderten todt ist, und daß ich, in meinen Zusätzen, einhergehend nach seinen Principien, ihn also ergänzt habe.“ Aber nicht willkürlich, sondern – darin liegt Fichtes Chuzpe – so wie Machiavelli „sich selbst gar füglich hätte ergänzen können.“⁵⁴ Folgerichtig konnte Fichte seine Schrift in wichtigen Teilen in seine *Reden an die deutsche Nation* einfügen.⁵⁵

Nach den Kriegen gegen Napoleon und der Befreiung der deutschen Territorien von fremden Truppen blieb die Einigung Deutschlands als ungelöstes Problem bestehen. Die jungen Intellektuellen der Zeit nach 1816

⁵² Ebd. S. 230.

⁵³ Ebd. S. 243, 245.

⁵⁴ Ebd. S. 274. Vgl. Franco Volpi: „Man soll nicht mit der Form, sondern mit dem Geist anfangen“. Fichtes Rehabilitierung von Machiavelli und Clausewitz' Stellungnahme. In: Hans-Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme (Hrsg.): Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler (München 1994) S. 167-180; Konrad Göke: Fichtes „Mitstreiter“ Machiavelli. In: V. Reinhardt u.a. (Hg.): Der Machtstaat, s.o. [Anm. 4] S. 197-221. Göke gelingt es, genau aufzuzeigen, wie Fichte sich gegen die nachgiebige preußische Politik wendete.

⁵⁵ Die Überzeugung, Machiavellis eigentliches Ziel sei die Befreiung Italiens gewesen, findet sich in dieser Zeit häufig, z.B. auch bei Christian Wilhelm Dohm: Denkwürdigkeiten meiner Zeit [...], Bd. 5 (Lemgo, Hannover 1819) S. 98 f. Dohm fügt dem noch eine interessante weitere Deutung an: Machiavelli habe deshalb so offen von den für einen Fürsten nötigen Untaten sprechen können, weil er sein Buch geheim halten habe. Insgesamt sei der *Principe* „die Arbeit eines klugen, durch lange Erfahrungen gereiften, aber auch durch eben dieselben sittlich verderbten Staatsmanns“. Ebd. S. 105.

konnten und wollten Deutschlands Uneinigkeit nicht als das letzte Wort der Geschichte anerkennen.⁵⁶ Wenn sie auf die Geschichte der Staatsphilosophie rekurrten, stoßen sie immer wieder auf Machiavelli, der in der einen oder anderen Weise für die Deutung der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit herangezogen wird. So ist für Jacob Venedey (1805-71), den Publizisten des Vormärz und Abgeordneten des Frankfurter Paulskirchen-Parlaments, Machiavelli der Vertreter des Absolutismus, während Montesquieu die konstitutionelle Monarchie und Rousseau die „demokratische Republik“ repräsentieren.⁵⁷ Auch Venedey behauptet, Machiavelli aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Das war für ihn aber eine Zeit, in der es weder Volk noch Bürger im eigentlichen Sinn gab, und deshalb fällt auch Venedeys Urteil über Machiavelli schlecht aus: Dieser kann schon deshalb nicht zum „Muster für jeden Fürsten“ dienen (vielleicht will Venedey hier Fichte widersprechen), weil dann die Fürsten zugestehen müssten, dass „ihr Ziel ein Unrecht“ und „ihre Mittel schändlich“ seien.⁵⁸ Italien war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in seiner „tiefsten Entwürdigung“ angekommen, die Bevölkerung ein „fauler Haufen“ geworden.⁵⁹ Machiavelli und der Machiavellismus erklären sich daraus, dass „Ernst, Kraft, Muth“ aus dem Volk gewichen waren und sich in Italien „Ohnmacht nach allen Richtungen“ breit machte.⁶⁰ „Der ‚Machiavellismus‘ ist die Moderpflanze der italienischen Fäulniß, aus der er [Machiavelli] naturgemäß und nothwendig hervorging.“⁶¹ Als Beweis dient Venedey jener Reformvorschlag Machiavellis an Papst Leo X., der wohl schon Fichte vorlag und der noch öfter eine Rolle spielen sollte. In diesem Text, der bis heute erstaunlich wenig beachtet wird, schlägt Machiavelli dem Medici-Papst vor, zur Stabilisierung der Verhältnisse in seiner Heimatstadt die republikanischen Institutionen zu restituieren, zugleich aber durch geheime Einflussnahme auf die päpstlichen Vertreter in Wahl-Gremien eine

⁵⁶ Auch in Italien selbst wurde Machiavelli jetzt mehr und mehr als derjenige diskutiert, der früh die Einheit seines Landes gefordert hatte. Darauf kann hier nur am Rande verwiesen werden. Vgl. Gisela Schlüter: *Emphatische Rezeption: Alfieri liest Machiavelli*. In: Henning Kraus, Christophe Losfeld und Kathrin van der Meer (Hg.): *Psyche und Epochennorm* (Heidelberg 2005) 391-404; Anne Lübbers: *Alfieri, Foscolo und Manzoni als Leser Machiavellis* (Würzburg 2015); Anne Sommer, geb. Lübbers: *Mit der Feder zur Einheit. Vittorio Alfieris patriotische Machiavelli-Lesart*. In: *Der Machtstaat*, s.o. [Anm. 4] S. 177-195.

⁵⁷ Jacob Venedey: *Macchiavel, Montesquieu, Rousseau, 1. Theil: Macchiavel und Montesquieu* (Berlin 1850) S. VII.

⁵⁸ Ebd. S. 48.

⁵⁹ Ebd. S. 50.

⁶⁰ Ebd. S. 53.

⁶¹ Ebd. S. 108.

Entscheidung in seinem Sinne sicherzustellen.⁶² Dies aber ist für Venedey das Muster politischer Verschlagenheit, die das Prinzip der Freiheit, die Republik, mit Hilfe des Absolutismus retten zu können glaubt. „Er bildete sich ein, die Freiheit mit Hilfe der Tyrannei in seine Vaterstadt wieder einschmuggeln zu können.“⁶³ Venedey urteilt hart über Machiavelli und er kann es, weil er überzeugt ist, dass das Papsttum und der Machiavellismus ebenso wie die romanisch-katholische Monarchie durch die Reformation geschichtlich überholt sind, d.h. durch die „Politik der germanischen und reformierten Staaten Europas“, nicht zuletzt durch die Französische Revolution, mit der der „freie Gedanke“ im Staat verwirklicht worden sei.⁶⁴ Damit musste der Machiavellismus, so fährt Venedey fort, als „diplomatisches System“ verschwinden und den „freien Volksinstitutionen“ Platz machen.⁶⁵ Venedey vertraut auf die kommende Zeit, in der Tat und Leben über Fäulnis und Rückständigkeit siegen werden.⁶⁶ Er zeigt sich damit als Vertreter eines geschichtsphilosophischen Biologismus, der im 19. Jahrhundert häufig anzutreffen ist und der im Namen des Fortschritts vor moralischen Disqualifizierungen (und Denunziationen H. Heines u.a.) nicht zurückschreckt.

Von solchen holzschnittartigen Konstruktionen ist ein anderer Politiker der Zeit um 1848, der Jungdeutsche Theodor Mundt, weit entfernt. Er, der wie seine Zeitgenossen aus der jungdeutschen Bewegung, für das eine Vaterland unter liberaler preußischer Führung kämpft, zeigt zunächst einige Gemeinsamkeiten mit Venedey. Machiavelli sei vor allem aus seiner Zeit zu verstehen, der florentinischen Politik und jenes beginnenden Absolutismus, der sich über ganz Europa verbreitete. Neben dem Absolutismus stand jedoch die Reformation, das mit ihr aufstrebende Volk und die Freiheit der Gewissen, freilich nicht in Italien, in dem Machiavelli der „Reaction ihre fundamentalen Gesetze“ gab. Luthers Aufstand gegen das „geistliche

⁶² N. Machiavelli: *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. *Opere*, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 741. Diese Schrift fehlt in anderen ital. Machiavelli-Ausgaben, außer in der von Francesco Flora und Carlo Cordié (Milano 1950) vol. 2, p. 526-540; dtsh. in: *Gesammelte Werke*, s.o. [Anm. 3] S. 532-537; zur Interpretation vgl. August Buck, s.o. [Anm. 4] S. 107-111; Gennaro Sasso: *Niccolò Machiavelli: Geschichte seines politischen Denkens* (Stuttgart 1965) S. 318.

⁶³ J. Venedey, s.o. [Anm. 57] S. 106.

⁶⁴ Ebd. S. 114 f.

⁶⁵ Ebd. S. 116. In diesem Zusammenhang verfallen auch einige von Venedeys Zeitgenossen, die Literaten der „schönthuenden Geistreichigkeit und der erlogenen Gefühle“, seinem Verdikt, da in ihnen der „romanisch-katholische Machiavellismus“ weiterlebe (ebd. S. 123 f.).

⁶⁶ Ebd. S. 129.

Autoritätsprinzip“ brachte „das andere Rad der Geschichte“ zu Geltung.⁶⁷ Allerdings, und das unterscheidet ihn fundamental von den Propheten Venedeys, begreift Mundt die Maximen Machiavellis als noch immer fortwährendes Prinzip der modernen Welt. Der „centralisirende Absolutismus“, der die Völker nur als „Bausteine der großen Reiche“ gebraucht, ist von Machiavelli zuerst formuliert worden und bildet seitdem ein festes Element im „Gang der modernen Politik“.⁶⁸ Die „Machiavellistische Politik“, das erkennt Mundt hellichtig, ist „die stoffartige Verarbeitung der Volksexistenzen zur Ausführung einer großen Macht-Organisation“. Das zeigte sich in Richelieu und Mazarin, dann vor allem in Metternich, mit dem der Machiavellismus „zur giftigsten Blüthe aufgegangen“ ist.⁶⁹ Mundt versteht Machiavelli also sehr wohl als Theoretiker auch der modernen Politik, allerdings nur einer einzigen Seite derselben, nämlich derjenigen, die sich nur an den gegebenen Tatsachen und Umständen ausrichtet. Damit ist Machiavelli ein „Ideen-Zerreiber“, einer der die „zeugende Kraft der Ideen“ nicht anerkennen kann.⁷⁰ Eine solche Politik ist aber in Mundts Augen einseitig, weil sie die aus dem Volk kommenden Ideen, deren Macht gerade das 19. Jahrhundert und besonders die Publizisten und Intellektuellen der Zeit um 1848 immer wieder betonen, unberücksichtigt lässt.⁷¹ Machiavelli begriff aber richtig die „nothwendige Zerrüttung des modernen Staatswesens“ durch die Religion, durch die christliche Kirche.⁷² Er sah, dass eine religiöse Grundlegung der Politik eben dieser politischen Gewalt widersprechen musste. Hier darf man eine Abwehr gewisser Tendenzen seiner Zeit, etwa Friedrich Julius Stahls, zur Restituierung des christlichen Staates vermuten.⁷³

⁶⁷ Theodor Mundt: *Niccolò Mundt und das System der modernen Politik* [1851] (Berlin 1861) S. 9. Mundt wird in der Forschung wenig beachtet, von R. von Mohl, s.o. [Anm. 4] wird er nur kurz (S. 583) behandelt; er wird jedoch von G. Procacci, s.o. [Anm. 4] ausführlich berücksichtigt. Dass Mundt von R. von Mohl nur kurz erwähnt wird, liegt wohl daran, dass Mundt im 19. Jahrhundert eine Tendenz zum Sozialismus erkannte, was Mohl wiederum nicht anerkennen mochte. Mundt meinte aber eher ein Schwanken zwischen den beiden Mächten Gesellschaft und Staat zu diagnostizieren, etwa im Sinne von Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Leipzig 1850).

⁶⁸ Ebd. S. 118 f.

⁶⁹ Ebd. S. 124.

⁷⁰ Ebd. S. 127.

⁷¹ Vgl. U. Dierse: „Die Macht der Ideen“ im deutschen Vormärz. In: Michel Henri Kowalewicz (Hrsg.): *Formen der Ideengeschichte* (Münster 2014) S. 17-30.

⁷² Th. Mundt, s.o. [Anm. 67] S. 141.

⁷³ Ebd. S. 167; vgl. Fr. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (Heidelberg 1830-37). Bezeichnenderweise lehnte Stahl Machiavelli scharf ab: Er sei von

Mundts Schrift ist vor allem auch deswegen interessant, weil sie die politische Problemlage des 15. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert fortschreibt. Denn wie schon Machiavelli zwischen Republik und Monarchie schwankte, zur Stabilisierung der Republik den „neuen Fürsten“ suchte und ihn in Cesare Borgia fand, so schwankt die Moderne zwischen Demokratie und absoluter Monarchie und findet die Verbindung beider im „Napoleonismus“, zuerst in Napoleon I., der die Revolution von 1789 aufnahm und beendete, dann in seinem Neffen Louis Napoléon (Napoleon III.), der mit dem Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 das revolutionäre Prinzip aufgriff und in die Diktatur überführte.⁷⁴ Da die Institutionen der Demokratie schwach sind, schlägt diese, das Prinzip der Revolution scheinbar fortführend, in die Diktatur um. Dies ist „das eigentliche Naturgesetz, dem Machiavellismus und Napoleonismus unterliegen.“⁷⁵ Deshalb kann man den Napoleonismus als „Vollendung des Machiavellismus“ begreifen. Napoleon III. untergrub die Rechte des Parlaments und setzte sich zum Kaiser ein. Und das Volk stimmte „unter demokratischen Masken“ zu und löste seine politische Form, den Staat, zugunsten des neuen Absolutismus, des Kaisertums, auf.⁷⁶ „Der Machiavellismus tritt hier in eine moderne Organisation, die das Muster einer polizeilichen Einnistung in den Volkswillen darbietet und denselben durch Triebfedern und Machinationen aller Art dazu bringt, feierlichst seine eigene Absetzung zu decretiren.“⁷⁷

Mundt fügt diesen prophetischen Deutungen der Politik seiner Zeit noch einen weiteren Gesichtspunkt hinzu. Da das Kaisertum sich vom Sozialismus habe helfen lassen, wie dies Proudhon anerkannt habe,⁷⁸ so muss es das revolutionäre Prinzip, das es in sich aufgenommen hat, weiterführen. Machiavelli hat, so Mundt, den wiederkehrenden Typus geschichtlicher Krisen entworfen, die „Dialektik“ von Herrschaft und Volkswillen.⁷⁹ Er hatte aber, und darin weicht Mundt von den anderen Interpreten ab, kein Glück damit, Cesare Borgia als Retter Italiens auszurufen. Ebenso werde Napoleon

„empörender Gleichgiltigkeit gegen das Sittliche“ erfüllt; sein System sei „ein System wohlberechneter und energischer aber vielfach verabscheuungswürdiger Rathschläge zur Befestigung fürstlicher Gewalt“, nur erklärbar aus der Zeit der „Zersplitterung der Nation in Adelherrschaften“ und dem Streben nach einem „starken Königthum als einheitlicher Macht“. (Ebd. Bd. 1 [Heidelberg ²1847] S. 327 f., 329)

⁷⁴ Th. Mundt, ebd. S. 292, 303.

⁷⁵ Ebd. S. 307.

⁷⁶ Ebd. S. 307, 313.

⁷⁷ Ebd. S. 312.

⁷⁸ Pierre-Joseph Proudhon: *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre* (Paris 1852).

⁷⁹ Th. Mundt, ebd. S. S. 317.

III. in seiner Funktion als Retter Frankreichs kein Glück beschieden sein.⁸⁰ Damit sollte Mundt Recht behalten: Schon 1871, nach der Niederlage gegen Preußen und der Diktatur der Pariser Kommune wurde das zweite Kaiserreich gestürzt. Mundt aber war schon 1861 gestorben.

Es lag in der Mitte des 19. Jahrhunderts nahe, Machiavelli bis in die eigene Zeit fortzuschreiben; Hegel und Fichte waren so vorgegangen, und Venedey und Mundt setzten dies fort. Eine solche Interpretation lag besonders nahe, da in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der italienische Einigungsprozess Fortschritte machte und man also eine der Hoffnungen Machiavellis erfüllt sah. Ein Beispiel dafür ist die kleine Schrift des preußischen Abgeordneten und Gründers der Deutschen Fortschrittspartei, Carl Twesten.⁸¹ Twesten würdigt Machiavelli vor allem als denjenigen, der es verstanden habe, dass es nicht ohne Gewalt abgehe, wenn der Staat erhalten werden müsse. Machiavelli hat berechtigterweise die Politik von Moral und Theologie getrennt und so den Staat ohne alle „metaphysischen Grundlagen“ verstanden.⁸² Der Politiker geht nämlich wie der Physiker und Chemiker im Experiment strikt analytisch vor und trennt seine Sphäre von fremden Beimischungen. Politik, so Twesten, ist für Machiavelli nicht mehr eine Praxis des Sittlich-Idealen, sondern ein Agieren mit Machtverhältnissen und –faktoren. Machiavelli markiert so die Zeit des Übergangs vom Feudalzeitalter zum Absolutismus. Da das florentinische Volk sich noch einer staatlich-gesetzliche Ordnung widersetzte, bedurfte es radikaler Maßnahmen, um eine solche allererst zu begründen.⁸³ Letztlich vermag Twesten Machiavelli aber nur dadurch zu rechtfertigen, dass die Zeiten – ähnlich wie in Fichtes Deutung – fortgeschritten seien und die (innere) Politik an Recht und Gesetze gebunden sei. „Keine Politik darf offen die Gebote des Rechts und der Sitte verläugnen.“⁸⁴

Zu den berühmtesten Werken, die Machiavellis Lehren gleichzeitig deuten und bis in die Gegenwart fortschreiben, gehört das von Maurice Joly.⁸⁵

⁸⁰ Ebd. S. 318.

⁸¹ Carl Twesten (1820-70) stammte aus Schleswig-Holstein, war später Abgeordneter von Breslau im Preußischen Abgeordnetenhaus, ab 1867 im Reichstag des Norddeutschen Bundes.

⁸² Carl Twesten: Machiavelli. Vortrag, im Berliner Handwerker-Verein gehalten im December 1866 (Berlin 1866) S. 18, 20 f.

⁸³ Ebd., S. 25 f.

⁸⁴ Ebd. S. 28.

⁸⁵ Maurice Joly: Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIX^e siècle par un contemporain (Bruxelles 1864); ferner Bruxelles 1868; Paris 1948, 1968, 1992; deutsch zuerst Leipzig 1865, dann unter dem Titel: Macht und Recht. Machiavelli contra Montesquieu. Gespräche in der Unterwelt, hg. von Hans

Es wurde mehrfach wiederaufgelegt und bald ins Deutsche übersetzt. In der heutigen Machiavelli-Interpretation erfährt es erst jüngst eine angemessene Berücksichtigung.⁸⁶ In der Nachfolge der berühmten Totenreich-Gespräche Lukians, David Fassmanns und anderer konfrontiert der Verfasser in einem imaginären Dialog die Lehren der beiden Staatsdenker miteinander und führt sie, wie der Titel anzeigt, bis ins 19. Jahrhundert fort. Machiavelli soll gar nicht aus seiner Zeit und gemäß der von ihm verfassten Werke verstanden werden, sondern er wird zusammen mit Montesquieu in eine Zukunft versetzt, die beide nicht erahnen oder gar erleben konnten. Das geschieht jedoch so, dass die beiden Kontrahenten die Erfahrungen ihrer jeweiligen Epoche, des 16. bzw. 18. Jahrhunderts, in den Dialog einbringen, nicht zuletzt um zu demonstrieren, dass sie vor dieser Entwicklung gewarnt haben, aber von ihr im Nachhinein bestätigt werden.

Gleich zu Anfang rechtfertigt sich Machiavelli ausführlich gegenüber Vorwürfen der Nachwelt, unmoralische Lehren erteilt zu haben. Man solle vielmehr dankbar dafür sein, dem Publikum die Augen dafür geöffnet zu haben, wie es in der Welt von jeher zugegangen sei, „nicht die Wahrheit über die Moral, sondern die Wahrheit über die Politik, nicht die Wahrheit über das, was sein sollte, sondern die Wahrheit über das, was ist und was immer sein wird.“⁸⁷ Die Anspielung auf Machiavellis eigene Worte sind unüberhörbar. Sein „System“ („mon système“) bestehe, so erläutert der Florentiner sich weiter, dass das Böse im Menschen, diesem „reißenden Tier“, überwiege und die Gutgläubigen und Wohlmeinenden immer, wie die Geschichte lehre, ins Hintertreffen gerieten und mit Benachteiligungen zu rechnen hätten. „Die politische Freiheit ist ein Ideal (idée relative), das nur einen relativen Wert hat.“ Sie geht schnell in „Zügellosigkeit“ und Bürgerkrieg über; dann zerfällt der Staat in Parteien. „Unter solchen Umständen ziehen dann die Völker den Despotismus der Anarchie vor.“⁸⁸ In einer längeren Passage legt Machiavelli dar, dass Recht und Gesetz nicht

Leisegang (Hamburg 1948), mit einem Vorwort von Herbert Weichmann (Hamburg 1979); nach dieser Ausgabe wird hier zitiert, die Seitenzahlen der französischen Originalausgabe erscheinen in Klammern. – Jolys Buch war nicht das erste, das Machiavelli mit Montesquieu verglich. Außer Venedey hatte schon Fr. J. Stahl (s.o. [Anm. 73] S. 330) die beiden Staatsphilosophen verglichen, allerdings sie nicht miteinander konfrontiert, sondern als Vertreter der „konstitutionellen Theorie“ des Staates bezeichnet. Das widersprach Stahls christlich-historischer Begründung des Staates.

⁸⁶ Vgl. Wilfried von Bredow: Realität als Persiflage. Über Maurice Joly und seinen „Dialogue aux enfers“. In: Der Staat Bd. 25 (1986) 425-438; H. Ottmann, s.o. [Anm. 4] S. 55; dagegen O. Höffe, s.o. [Anm. 4] S. 190.

⁸⁷ M. Joly: Macht und Recht, s.o. [Anm. 85] S. 8 (frz. p. 6).

⁸⁸ Ebd. S. 10 (frz. p. 8).

verhindert haben, dass sie immer wieder gebrochen bzw. nur zur Legitimierung der sich bietenden Vorteile benutzt wurden. „Alle souveränen Mächte sind aus der Gewalt entsprungen“.⁸⁹ Und solange „die Menschen keine Engel sind“ („tant que les hommes ne seront des anges“), werden Gewaltakte und Rechtsbrüche immer wieder auftreten.⁹⁰

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über die Zeit nach 1847 und über die Entwicklung seit der Revolution von 1848, die beide Dialogpartner ja nur als Beobachter aus der Unterwelt kennen gelernt haben. Montesquieu verweist darauf, dass die drei Regierungsformen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie zu einem glücklichen Ausgleich gefunden haben und dass die öffentliche Meinung in der Presse ein zuverlässiges Kontrollorgan ausgebildet habe.⁹¹ Machiavelli dagegen behauptet, dass dieses System sehr labil sei, dass die große Masse der Bevölkerung wenig von der Rechtsprechung profitiere und die „niedrige Gesinnung (lâcheté des peuples)“ des Volkes nur zu leicht aus der Zivilisation in die Barbarei zurückführe.⁹² Somit beansprucht er die Fortexistenz seiner Lehren aus dem 16. Jahrhundert, die freilich, wie man leicht sehen kann, eine Fortführung unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts ist. Die oft als Errungenschaft gepriesene „Volkssouveränität bringt die Demagogie hervor, die Demagogie die Anarchie, die Anarchie führt zum Despotismus zurück.“ Und dieser Despotismus ist „die einzige Regierungsform [...], die wirklich zum sozialen Zustand der modernen Völker paßt.“ („Eh bien, vous voyez que les peuples retournent à la barbarie par le chemin de la civilisation“).⁹³ Die unteren Volksklassen rebellieren gegen die Besitzenden, und diese verlangen nach einer starken Hand. Die von der Antike her tradierte Lehre vom Kreislauf der Verfassungen, die einst von Machiavelli fortgeführt worden war, wird von Joly mit der modernen Klassengesellschaft konfrontiert. Diese wird aber durch die Demagogie überwunden und verliert dadurch ihren Charakter als Klassengesellschaft.

Da es darum geht, die politischen Maximen von früher an die gewandelten Zeiten anzupassen, will Machiavelli zeigen, welche neue Macht z.B. die öffentliche Meinung bekommen hat, wie sie aber auch durch Verunsicherung und Ablenkung manipuliert werden kann. „Eines der großen Geheimnisse unserer Zeit ist es, sich der Vorurteile und der Leidenschaften des Volkes zu bedienen, daß man eine Verwirrung der Grundsätze

⁸⁹ Ebd. S. 11 (frz. p. 10).

⁹⁰ Ebd. S. 13 (frz. p. 12).

⁹¹ Ebd. S. 24-26 (frz. p. 29-32).

⁹² Ebd. S. 33 (frz. p. 43).

⁹³ Ebd. S. 34 (frz. p. 45).

herbeiführt, die jede Verständigung zwischen [...] den Menschen unmöglich macht.“⁹⁴ Von inneren Unruhen kann abgelenkt werden, indem man Ängste schürt oder auswärtige Kriege entfacht.⁹⁵ Sogar auf die erfolgreiche Bildung von Ideologien versteht sich der neue Machiavelli: Er wolle, so gesteht er, an die Spitze der neuen Verfassung alle Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gewaltenteilung stellen und diese öffentlich verkünden, sie aber nicht im Einzelnen schriftlich fixieren oder sich auf eine genaue Anwendung einlassen. „Ich würde mich nur darauf beschränken, daß ich die Grundsätze des modernen Rechts anerkenne und bestätige.“ Später können „auf dem Wege der Notverordnung (par voie d’exception) die Rechte“ beseitigt werden, „die ich für gefährlich halte.“⁹⁶ Im unmittelbaren Appell an das Volk, durch „Volksabstimmungen“, werden das Parlament und die Minister entmachtet, die Unabhängigkeit der Verwaltung und der Gerichte aufgehoben und der „Absolutismus mit einem Schlage“ wiedereingeführt („l’absolutisme sera organisé d’un seul coup“).⁹⁷

Besonders ‚modern‘ erweist sich Machiavelli mit der Empfehlung, notwendige Unterdrückungen nicht mehr direkt, sondern „auf Umwegen“ („par des voies obliques“) und „mit aller Behutsamkeit“ („avec tous les ménagements“) durchzuführen. „Hier ist der Punkt, wo man das Fell des Fuchses mit dem Löwenfell zusammennähen muß.“ („la peau du renard doit se coudre à la peau du lion.“).⁹⁸ Joly bestätigt mit der Fortführung dieses von Machiavelli her vertrauten Bildes,⁹⁹ dass er sein Vorbild genau kennt und mit einigen Transformationen aktualisieren kann. Dazu gehört, dass alle bisher selbständigen Institutionen in den Dienst des absoluten Regenten gestellt werden: die Bürgerwehren werden den Behörden unterstellt; die Priester sind die „Stütze des Absolutismus“; selbst das allgemeine Wahlrecht ist nur ein „durch den Zeitgeist geborener Kunstgriff“ („le suffrage universel [...] n’est qu’un artifice commandé par les temps“).¹⁰⁰ Das Polizeiministerium („ministère de la police“) ist das wichtigste aller Ministerien; die Polizei dringt in alle Bevölkerungskreise und verlässt sich auch auf Denunziationen; eine Opposition muss verhindert werden; denn politische Abweichler sind schlimmer als gewöhnliche Diebe.¹⁰¹ Der Herrscher wird aber nicht mit einem großen Unterdrückungsapparat herrschen: Dank seiner „Verstellungskunst“

⁹⁴ Ebd. S. 52 (frz. p. 73).

⁹⁵ Ebd. S. 55 (frz. p. 78).

⁹⁶ Ebd. S. 66; vgl. S. 86 (frz. p. 94, cf. p. 122).

⁹⁷ Ebd. S. 69, 84 (frz. p. 98, 119).

⁹⁸ Ebd. S. 87 f. (frz. p. 123).

⁹⁹ S.o. [Anm. 26].

¹⁰⁰ Ebd. S. 138 f. (p. 201).

¹⁰¹ Ebd. S. 142, 146, 149 (p. 207, 212, 216).

(„puissance de dissimulation“) genießt er hohes Ansehen; und so erreicht er, da er die Mittel der politischen Sprache beherrscht, dass man an seine Aufrichtigkeit glaubt. Er, dessen „Macht auf demokratischer Grundlage (base démocratique) ruht“, redet ein Mal „populär“, ein anderes Mal wie ein „Demagoge“. ¹⁰² Die Bezahlung von Städten, Bauwerken und Festen erfolgt durch Anleihen. Sollte die Wirtschafts- und Finanzlage labil werden, kann diese mit „stereotypen Phrasen“ („phrases stéréotypées“) leicht beruhigt werden. ¹⁰³ Der neue Machiavelli benötigt nicht mehr den Terror; er kann vielmehr durch Toleranz herrschen („je sors de la période de la terreur, j’entre dans la voie de la tolérance“). Er kann auch dem Volk Freiheiten gestatten und „Konzessionen an den liberalen Geist“ („concessions à l’esprit libéral de mon temps“) machen; denn das Volk, in dem Montesquieu noch immer Tugend und Ehrbarkeit aufbewahrt wissen will, ist nach Machiavelli durch den Volksentscheid so depraviert, dass es in dem neuen von ihm kreierten Machthaber seinen Freiheitshelden und Wohltäter erblickt: „Wenn ein Unwetter ausbricht, eine Teuerung eintritt, eine Feuersbrunst entsteht, dann eile ich herbei, das Volk wirft sich mir zu Füßen, es würde mich auf seinen Armen bis in den Himmel tragen, wenn Gott ihm Flügel gäbe.“ ¹⁰⁴

Was äußerlich wie ein großer Anachronismus erscheint, der Dialog zweier Verstorbener, die einander nicht kannten und jetzt Ereignisse reflektieren, die sie nicht erlebt haben, erweist sich unter der unsichtbaren Hand des Autors als eine subtil-radikale Abrechnung mit dessen eigener Zeit, mit der Herrschaft Napoleons III. (Von Montesquieu befragt, ob die von ihm beschriebenen Zustände schon Wirklichkeit geworden seien, bejaht Machiavelli dies, will aber keine Namen nennen.) Dass Joly durchaus die originalen Lehren der beiden Gesprächspartner berücksichtigt, wird durch direkte oder indirekte Zitate belegt. Insofern ist sein Buch ein gültiger Beitrag zur Machiavelli-Interpretation, wie die Werke von Venedey, Mundt u.a. auch, mit dem Unterschied, dass Joly seine beiden Protagonisten unverhohlen vor der Geschichte von 1847 bis 1861 agieren lässt. Der Leser des 21. Jahrhunderts erkennt aber unschwer, dass Joly ein ganzes Arsenal für die totalitäre Machtergreifung aufgestellt und ein Rezeptbuch für die Machtbehauptung von durch Ideologien verführte Völker geschrieben hat, das weit über 1864 hinausgeht und ins 20. Jahrhundert vorausweist.

¹⁰² Ebd. S. 204, 206 (p. 298, 301 f.).

¹⁰³ Ebd. S. 188, 171, 177 (p. 274, 248 f., 257).

¹⁰⁴ Ebd. S. 217 f., 221 (p. 316, 321).

3. Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts kann sich keine Spekulationen darüber erlauben, wie ein Autor von einer späteren Zeit einzuschätzen und zu applizieren, fortzuführen oder zu verwerfen sei. Sie prüft zunächst und vor allem die Zuverlässigkeit der Quellen, wägt kritisch die zu berücksichtigenden Umstände der vergangenen Zeiten ab und legt nur vorsichtig moralische Maßstäbe an. Wohl fragt sie nach dem Sinn und Ziel eines Werkes, etwa des *Principe*, insbesondere wenn es Anlass zu so vielen Kontroversen gewesen ist. Und so wollte Machiavelli nach dem Urteil Leopold von Rankes, Heilmittel benennen, um das von Parteikämpfen zerrissene Italien zu einen und die fremden Truppen aus dem Land zu vertreiben. Zu einer solchen Befreiung bedurfte es aber, so unterstellt Ranke seinem Autor, vorübergehend einer starken Hand. Aus der „Knechtschaft von Florenz“ sollte Italiens Unabhängigkeit entstehen. Machiavelli suchte, so lautet Rankes rhetorisch pointierte Schlussfolgerung, „die Heilung Italiens, doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben.“¹⁰⁵ Der *Principe* aber blieb unverstanden, sowohl von seinen frühen wie auch von seinen späteren Lesern (Friedrich d.Gr.). Denn Machiavellis Lehren wurden oft genug als allgemein gültige angesehen, wo sie doch nur „Anweisungen für einen bestimmten Zweck“, die Behauptung eines durch Usurpation erworbenen Fürstentums, sein konnten. Hier scheint die spezifische Geschichtstheorie Rankes durch, die Machiavellis Maximen nur aus der einen besonderen Situation heraus verstehen will. Machiavelli selbst aber hatte, so muss man kritisch einwenden, oft genug von einer Menschennatur gesprochen, die die Zeiten überdauere, und historische Beispiele aus der Antike wie aus der Neuzeit angeführt, um seine Thesen zu untermauern. Die Kontroverse zwischen Ranke mit seinem Kollegen Heinrich Leo über Singularität oder moralische Würdigung Machiavellis hat hierin ihren Sinn und ihre Berechtigung;¹⁰⁶ denn sie zeigt einmal mehr, dass sich an Machiavelli die Geister des neuzeitlichen Geistes, auch die der Historikerkunft, immer wieder scheiden (müssen).

Rankes Äußerungen verraten, dass er trotz allen Bemühens um ein objektives Urteil die anstößigen Lehren eines Machiavelli nicht ganz verschweigen werden konnte. Auch wenn der offensichtliche Verstoß gegen sittliche Normen als notwendiges Mittel hingestellt wurde, der strengste Historiker musste sie in irgendeiner Weise verständlich machen, ohne sie ganz zu entschuldigen. So kann man die Immoralität zwar nicht leugnen, aber sie

¹⁰⁵ Leopold von Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (Leipzig, Berlin 1824) S. 200-202.

¹⁰⁶ Vgl. Georg G. Iggers: Deutsche Geschichtswissenschaft (Wien, Köln, Weimar 1997) S. 90-93.

gehört dann, wie der englische Historiker Thomas B. Macaulay meint, mehr dem gesamten Zeitalter an als der einzelnen Person „It belonged rather to the age than to the man, [...] it was a partial taint, and by no means implied general depravity.“¹⁰⁷ So wird Machiavelli bei Macaulay und seinen Zeitgenossen leicht zum aufrichtigen Patrioten seiner Vaterstadt, dessen oberstes Anliegen das Gemeinwohl von Florenz war. Mit seinen Ratschlägen orientiert er sich dabei nur an den tatsächlichen politischen Gegebenheiten und nicht, so seine eigene Zielsetzung, an Idealen.¹⁰⁸

Franz Vorländer, der in extenso die geschichtlichen Hintergründe, die „allgemeinen Bildungsverhältnisse jener Zeit“ schildert, hofft, dass „eine objective Darstellung der Lehren [Machiavellis] in ihrem Zusammenhange“ „von selbst“ den berühmten Autor rehabilitieren werde.¹⁰⁹ Machiavelli, obwohl „constitutioneller Republicaner“, hat sich nicht vorbehaltlos für die Republik entschieden, sondern es von den besonderen Umständen abhängig gemacht, welche Verfassungsform für Florenz geeignet sei.¹¹⁰ Und Machiavelli leugnete sittliche Grundsätze nicht schlechthin, sondern kritisierte nur das halbherzige „Schwanken zwischen energischen gewaltsamen und schwachen die Moral festhaltenden Maassregeln“.¹¹¹ Und dies wendet Vorländer dann ins Allgemeine: „Eine vollkommene ethische Lösung der practisch-politischen Probleme ist auch in der Theorie nur in dem Maasse möglich, als [...] der Staat im wirklichen Leben durchgängig nach ethischen Ideen sich bestimmt.“¹¹²

Wenige Jahre später erschien Jacob Burckhardts berühmtes Werk über *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Auch hier wird Machiavelli aus seiner Zeit heraus verstanden, einer Zeit, in der Italien in vielerlei Stadtstaaten aufgeteilt war, die miteinander konkurrierten und verfeindet waren. Es kam hinzu, dass die Florentiner, „mit grauenerregender Naivetät“ die Truppen des französischen Königs Karls VIII. zu Hilfe riefen und so ihre Schwäche offen demonstrierten.¹¹³ In Italien herrschte das System einer „von Vorurteilen wie von sittlichen Bedenken freien Behandlung der internationalen Dinge“. Dies

¹⁰⁷ Thomas B. Macaulay: Machiavelli [1827]. *Critical and Historical Essays*, vol. 1 (Leipzig 1850) p. 99.

¹⁰⁸ Karl Bollmann: *Vertheidigung des Macchiavellismus* (Quedlinburg 1858) S. 27, 31, 67.

¹⁰⁹ Franz Vorländer: *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen unter Einschluß Machiavells [...]* (Marburg a. d. Lahn 1855, Neudr. Aalen 1964) S. 88.

¹¹⁰ Ebd. S. 113.

¹¹¹ Ebd. S. 134.

¹¹² Ebd. S. 135.

¹¹³ Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* [1860], hg. von Horst Günther (Frankfurt a.M. 1989) S. 98.

erscheint zunächst „elegant und großartig“, bringt aber zugleich „den Eindruck eines bodenlosen Abgrundes“ hervor.¹¹⁴ In dieses historische Geschehen stellt Burckhardt auch Machiavelli, der, obwohl „Patriot im strengsten Sinne des Wortes“, seiner Vaterstadt eine Verfassung empfiehlt, die die Interessen der Republikaner mit denen der Medici und des Medici-Papstes Leo X. vereinen soll. Burckhardt entnimmt dies nicht dem *Principe*, auf den er gar nicht näher eingeht, sondern jener Denkschrift über die Reform des Staates Florenz, die auch schon Venedey und Mundt herangezogen hatten. Machiavellis Vorschläge bilden für ihn ein „Uhrwerk“ an Gremien, Institutionen und Regelungen, das dem lebendigen Werden historischer Kräfte widersprechen muss, da es „konstruiert“ und geplant ist.¹¹⁵ Und dies ist, so Burckhardts allgemeine Schlussfolgerung, „der große moderne Irrtum“, von dem auch Machiavelli nicht frei war, da er meinte, man könne „eine Verfassung *machen*, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren“.¹¹⁶

Auch Wilhelm Dilthey versteht Machiavelli aus dem Geist und der Geschichte seiner Epoche, dem Italien der Renaissance und des blühenden Humanismus. Er sucht die „Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts“ zu eruieren¹¹⁷ und erkennt in den bildenden Künsten und der Literatur eine Hinwendung zum „menschlichen Inneren“, zur Individualität, die sich in Meditationen, Selbstgesprächen, Briefen und Essays als ihren literarischen Formen ausdrückt. Damit geht einher eine langsame Lösung aus den Bindungen von Theologie und Kirche, die Dilthey „Verweltlichung“ nennt.¹¹⁸ Bei Machiavelli steigert sich dies bis zur Missachtung des übernatürlichen Ursprungs der Religion überhaupt, zur Verachtung der römischen Kurie, die er zur Hauptursache „moralischen Korruption“ Italiens erklärt. Die Religion hat nach ihm nur Bedeutung für den Staat; auch die Sittlichkeit steht bei Machiavelli im Dienst des Staates. Gerade weil er die Verderbnis der politischen Verhältnisse sieht, hofft er, „daß die Begründung einer neuen Religiosität auf das Staatsinteresse nicht ausgeschlossen“ ist.¹¹⁹ Machiavelli ist aber mit der Trennung von Religion bzw. Kirche und Politik der Begründer einer „Politik als Wissenschaft“; der Ausgangspunkt für sie ist die „völlige Verweltlichung der Moral und Politik“ und die Annahme einer

¹¹⁴ Ebd. S. 97.

¹¹⁵ Ebd. S. 92 f.

¹¹⁶ Ebd. S. 91.

¹¹⁷ Wilhelm Dilthey: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* [1891/92]. *Gesammelte Schriften Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Stuttgart, Göttingen 101977) S. 41.

¹¹⁸ Ebd. S. 18 f.

¹¹⁹ Ebd. S. 27 f.

gleichförmigen Menschennatur, die nur kalkuliert und berechnet zu werden braucht, um politisch gelenkt zu werden.¹²⁰ Die Menschen tendieren für ihn, ohne eigentlich böse zu sein, dazu, ihre Affekte und Triebe auszuleben und von daher können auch die Staaten korrumpiert werden und müssen dann, notfalls ohne Rücksicht auf das Recht, erneuert werden. Machiavelli, der „gemäßigte Republikaner“, will einerseits die Freiheiten der Republik Florenz erhalten, andererseits aber eine „nationale Monarchie“ für ein vereinigtes Italien errichten. „Ein furchtbarer Selbstwiderspruch: mit den Mitteln des Cesare Borgia wollte er eine dauernde Ordnung der Gesellschaft gegründet wissen.“¹²¹ Als „Staatsphilosoph“ konzipiert er einen der Berechnung unterworfenen Staat, der, hier nimmt Dilthey wohl Burckhardts Bild auf, nur „wie ein Uhrwerk, wie ein Mechanismus“ funktioniert. Dies konstatiert Dilthey nicht kritiklos: Machiavelli hat keinen Begriff von „inneren sittlich-religiösen Kräften“.¹²² Der Zweck des unbedingten Herrscherwillens, für den Machiavelli der wichtigere Repräsentant ist als Hobbes, ist allein die Erhaltung des Staates, das Gleichgewicht der politischen Kräfte und der Staaten untereinander. Für ihn gibt es nur das „gesetzmäßige Spiel“ der Mächte. Und Dilthey hält wie Burckhardt mit seiner Einschätzung nicht zurück: Er sieht in diesem Spiel etwas „Furchtbares“, das aber in der „Konsequenz [...] des imperialen Staatsgedankens“ liegt.¹²³

Die Machiavelli-Lektüre des 19. Jahrhunderts ist keine einfache Fortsetzung der vorangegangenen Lektüren. Wenn man, von Herder und Hegel bis zu Burckhardt und Dilthey, das ‚skandalöse‘ Buch dieses verfemten Autors liest und versteht, so geschieht dies auf eine vorher so nicht gekannte Art und Weise, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst und vor allem wollen die verschiedenen Interpreten, seit Ranke die meisten, Machiavelli vor dem Hintergrund seiner Zeit und der gesamten Geschichte der Renaissance-Epoche verstehen, oft um das Anstößige des *Principe* wenn nicht zu entschuldigen, so doch zu entschärfen. Damit wurde aber anerkannt, dass Machiavelli nach wie vor eine Herausforderung war. Man konnte, auch 300 Jahre nach dem Erscheinen des Buches, nicht an ihm vorbeigehen wie an einer anderen Gestalt des 16. Jahrhunderts. Machiavelli traf offensichtlich einen Nerv der Leser auch noch zwischen 1800 und 1900. Er formulierte schon 1513 ein Problem, das virulent blieb. Wenn der *Principe* auch gerade kein „Not- und Hülfsbüchlein“ für spätere Fürsten war, so konnte er doch

¹²⁰ Ebd. S. 29 f.

¹²¹ Ebd. S. 32.

¹²² Ebd. S. 33.

¹²³ Ebd. S. 35.

durch die spätere Geschichte „ergänzt“ (Fichte) und bis in die Gegenwart ‚fortgeschrieben‘ werden. Er blieb, unter neuen Bedingungen und unter wechselnder Perspektive, aktuell und aufschlussreich. Seine gleichbleibende Modernität erwies sich in seiner Wandlungsfähigkeit.

Dabei war es eigentlich nicht so wichtig, dass der *Principe* seine Modernität mit dem Aufruf zur Befreiung Italiens bewies. Dieses Problem der Geschichte war ja mit der Einigung Italiens, dem eine parallele Einigung Deutschlands folgte, gelöst. Daneben traten andere Gesichtspunkte, die die Interpreten schon in Machiavelli angelegt fanden. Vor allem, so scheint mir, ist es die Frage nach der sittlichen Bindung der Politik und die damit verknüpfte Begründung des neuzeitlichen Staates, der nicht mehr wie früher, sein selbstverständliches Fundament in Religion und Moral haben konnte. Auffallend ist ja, wie viele Autoren Machiavellis eigentliche Leistung in der Theorie des autonomen Staates, des „*mantenere lo stato*“ sehen, zugleich aber bedauern, dass die sittliche Bindung dieses Staates darüber verkannt wurde. Von vielen wird Machiavelli deshalb nur eingeschränkt gelobt, von anderen, wie C. Th. Welcker, wird er schroff abgelehnt (s.u.). Das Urteil des 19. Jahrhunderts über Machiavelli fällt also zwiespältig aus: es kennt alle Schattierungen zwischen unverhohlener Ablehnung und vorsichtiger bzw. ergänzender Applikation. Im Grunde spiegelt sich in ihm der Zwiespalt der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts selbst, und darüber auch das Problem des 20. und 21. Jahrhunderts.

4. Für die Einschätzung Machiavellis im 19. Jahrhundert ist schließlich ein Blick in die Lexika und Enzyklopädien dieser Zeit nicht uninteressant. Denn in den Lexika spiegelt sich das Standard-Wissen einer Epoche unabhängig von speziellen Untersuchungen, Aspekten und Perspektiven, für die nur einzelne Verfasser verantwortlich sind. Für Machiavelli ergibt sich, dass in den Lexika der 1840er Jahre bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine sachlich-objektive Berichterstattung über Machiavellis Leben und Werk vorherrscht, oft mit dem Zusatz, dass dieser „in neuerer Zeit“ mehr und mehr „aus den Umständen seines Zeitalters“ erklärt und verstanden werde. Dabei wird vor allem Machiavellis Aufruf zur Befreiung Italiens hervorgehoben, da es ja die beiden Nationen, Italien und Deutschland, als ungelöstes Problem gleichermaßen betraf. Regelmäßig berufen sich die Lexika auf Herder und Ranke als Gewährsmänner der historischen Forschung.¹²⁴ Der *Brockhaus* der

¹²⁴ Heinrich August Pierer: Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit oder neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, 2. Aufl., Bd. 18 (Altenburg 1843) S. 233 f.; Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für gebildete

14. Auflage ist besonders deutlich: Machiavelli trenne moralische von politischen „Rücksichten“ und lehre „nur die Grundsätze, die die Politiker damals und immer [!] befolgten, sobald die Macht und das Wohl des Ganzen auf dem Spiele stand. Nur seine kalte Offenheit“ war es, die ihn in Verruf brachte.¹²⁵ Eher selten werden moralische Ermahnungen ausgesprochen. So herrsche bei Machiavelli zwar eine „patriotische Grundidee“, aber sie basiere auf einem „Materialismus“, der keine wahre Tugend und Religion als Grundlage der Staaten anerkenne.¹²⁶ Im übrigen zeigt sich zunehmend die Tendenz zu einer historisch-kritischen Darstellung. Rankes Äußerung vom „Gift, das zu verschreiben nötig“ gewesen sei, wird als ‚Entschuldigung‘ Machiavellis gern zitiert.¹²⁷

Umso mehr muss es erstaunen, dass das führende Staatslexikon der Zeit, das von Carl von Rotteck und Carl Theodor Welcker, eine schroff ablehnende Haltung gegenüber Machiavelli einnimmt. Unter dem Strichwort „Moral im Verhältnis zum Recht und zur Politik [...], Machiavellistische Politik [...]“¹²⁸ wird ausführlich über Leben und Werk Machiavellis berichtet, aber zumeist nur um zu zeigen, in welcher verdorbener Epoche er gelebt habe, einer Epoche, die leider keine Reformation erfahren habe, stattdessen in „Entartung und Fäulniß“ abgeglitten sei.¹²⁹ Machiavelli erkannte zwar die Selbstständigkeit der Staatswissenschaft, aber er führte sie nicht bis zur „Anwendung der sittlichen Idee“ und blieb so dem „Materialismus“ verhaftet,¹³⁰ den „materialistischen Nützlichkeitsprincipien“, die wohl durch Patriotismus eingeschränkt seien, sich aber nicht zur „bewußten Sittlichkeit“ erhoben hätten.¹³¹ Welcker wendet sich gegen all die unter seinen Zeitgenossen, die wie Heinrich Leo und Georg Gottfried Gervinus bei Machiavelli schon den modernen Begriff des Politischen ausgebildet sahen. Ihnen gegenüber besteht er darauf, dass Politik und Recht nicht voneinander getrennt werden dürften. Die Stimme des Volkes wird sich immer wieder gegen Tyrannei und Despotie

Stände. Conversations-Lexikon, 9. Aufl., Bd. 9 (Leipzig: Brockhaus 1846) S. 201 (derselbe Text in der 10. Aufl.).

¹²⁵ Brockhaus' Konversations-Lexikon, 14. Aufl., 11. Bd. (Leipzig, Berlin, Wiesbaden 1895) S. 435.

¹²⁶ Allgemeine Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland, 6. Bd. (Regensburg 1848) S. 982.

¹²⁷ Meyers Großes Konversations-Lexikon, 6. Aufl., Bd. 13 (Leipzig, Wien 1907) S. 21.

¹²⁸ Carl von Rotteck, Carl Theodor Welcker: Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften, Bd. 9 (Altona ²1847) S. 179-221. Der Artikel stammt von Welcker selbst.

¹²⁹ Ebd. S. 184.

¹³⁰ Ebd. S. 186.

¹³¹ Ebd. S. 197.

erheben.¹³² Machiavellis Lehre wirkt auch „positiv schädlich“, weil sie diejenigen Kräfte des Volkes lähmt, die Religion und Tugend als Grundlagen der Gesellschaft ansehen. „Wer es also aufrichtig wohlmeint mit unserem deutschen Vaterlande und seinen Fürsten, und wer die Geschichte und die Gegenwart von Europa versteht, der muß nothwendig einstimmen in den Wunsch: daß uns nicht aufs Neue machiavellistische Täuschungen über die Treupflicht bei öffentlichen Zusagen und über unsere und der Fürsten politische Rechte und Pflichten in ähnliche oder größere Gefahren und unglückselige Zustände bringen als in jener viertelhundertjährigen gränzenlosen Schmach vom Anfange der französischen Revolution bis zu den Freiheitskriegen.“ Besonders aber gilt: „Revolutionärer und republikanischer Machiavellismus ist [...] noch verderblicher als der der Könige.“¹³³

Welckers Artikel geht unverkennbar über die reine Machiavelli-Deutung hinaus. Es ist neben der Information zugleich eine Mahnung und Aufruf an die Gegenwart, d.h. an die Politiker des Vor- und Nachmärz, eine rechts- und moralfreie Politik nicht zuzulassen, sowohl auf Seiten der Regierenden (Fürsten) als auch auf Seiten der Regierten. Hier spiegeln sich die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit, der Befreiungskriege und des Kampfes des Liberalen für die Einigung Deutschlands wider, zugleich aber die Furcht, dass ein Ausgleich zwischen Fürsten und Volk durch eine Politik im Ausgang von den Lehren Machiavellis zunichte gemacht werden würde. Dass Welckers Hoffnungen auf einen solchen Ausgleich, seine Arbeit etwa in der Frankfurter Nationalversammlung, durch die Zeitläufte, das Scheitern des Frankfurter Parlaments, nicht eingelöst wurden, konnte sich im *Staatslexicon* nicht niederschlagen.

Andere Staatslexika dieser Zeit sind nicht so deutlich von der Sorge um die aktuelle Politik geprägt. Johann Caspar Bluntschli, der aus Zürich stammende liberal-konservative Staatsrechtslehrer, hebt zunächst Machiavellis Verdienste als praktischer Staatsmann und Diplomat hervor. Seine eigentliche Leistung liege in der Begründung einer von Theologie und Kirche freien „weltlich-menschlichen“ „Wissenschaft der Politik“.¹³⁴ Machiavellis Politik habe aber die Grenzen des Rechts und der Sittlichkeit überschritten, die „ethische Natur und Bestimmung des Staates verkannt“ und so den Staat praktisch mit einer Räuberbande gleichgesetzt. Machiavelli schrieb keine systematische Lehre von der Politik, bei ihm herrsche ein „kalt berechnender Realismus“. („Kälte“ ist ein Prädikat, das man Machiavelli

¹³² Ebd. S. 208 f.

¹³³ Ebd. S. 221.

¹³⁴ Johann Caspar Bluntschli: Deutsches Staats-Wörterbuch, Bd. 6 (Stuttgart, Leipzig 1861) S. 511-517, zit. S. 513.

immer wieder zuteilt, und zwar bis heute.¹³⁵) Sein einziges Ideal sei die Einigung Italiens gewesen. Damit allerdings wurde Machiavelli das „Vorbild aller gesunden italienischen Politik“, die das neue Prinzip der „Nationalität“ dem Staat zu Grunde legte.¹³⁶

Es wäre eigentlich nötig, den Berichtsfaden der Machiavelli-Rezeptionen bis in die Gegenwart fortzuspinnen. Dafür ist hier nicht der Platz und deshalb müssen Hinweise genügen. Für die meisten Machiavelli-Deutungen des 20. Jahrhunderts ist es bezeichnend, dass sie genau wie ihre Vorgänger im 19. Jahrhundert aus den Fragen und Erfordernissen einer ganz spezifischen Zeit heraus geschrieben und vor diesem Hintergrund zu verstehen sind. Dies gilt schon für das Werk Friedrich Meineckes, das im Deutschland der Weimarer Republik zwischen dem „Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung“ vermitteln will,¹³⁷ vor allem aber für die drei Schriften, die sich mit dem Machtstaat ihrer Epoche, dem Nationalsozialismus und Faschismus auseinandersetzen, für Hans Freyers *Machiavelli* (Leipzig 1938), für Gerhard Ritters *Machtstaat und Utopie* (München 1940), das nach dem zweiten Weltkrieg unter dem Titel *Die Dämonie der Macht* (Stuttgart 1947) wiederaufgelegt wurde, und für René Königs *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende* (Erlenbach-Zürich 1941).¹³⁸ Es gilt für Erwin Fauls Versuch, mit dem Schlagwort

¹³⁵ H. Ottmann, s.o. [Anm. 4] S. 55: Machiavelli „spricht im kalten Ton der Machttechnik [...]“.

¹³⁶ Ebd. S. 515, 517. Vgl. Hermann Wagener: Staats- und Gesellschafts-Lexicon, Bd. 12 (Berlin 1863) S. 560-564. Wagener, preußischer Ministerialbeamter, konservativer Abgeordneter im preußischen Abgeordnetenhaus und ab 1871 im Deutschen Reichstag, spitzt das Problem der richtigen Deutung Machiavellis auf einen einzigen Punkt zu: Machiavelli habe die Verderbnis Italiens richtig diagnostiziert, ohne jedoch die wahren Ursachen dafür zu benennen. Als „Romane“ suchte er sie im „römischen Katholicismus“, im äußerlichen Christentum, und wollte diese Verderbnis durch „Gewalt und Selbstmacht“ des Fürsten heilen. Er gab sich der Illusion hin, dass der starke Fürst „die verderbten, zügellosen und unbändigen Willen zusammenschweißen und von ihren christlichen und kirchlichen Ueberlieferungen befreien“ könne. Er kannte nicht „die Originalität des Germanen“, der das Christentum durch „Verinnerlichung“ reformiert habe. (S. 563) Über solch grobe Klassifizierungen ist die Zeit bald hinweggeschritten.

¹³⁷ Friedrich Meinecke: Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte (München 1925) S. 5 f.; vgl. Dirk Blasius: Friedrich Meineckes „Idee der Staatsraison“ (1924) in den Krisen der Weimarer Republik. In: Der Machtstaat, s.o. [Anm. 4] S. 297-308.

¹³⁸ Vgl. Winfried Schulze: Machiavelli am Anfang des deutschen Sonderwegs. Beobachtungen zur Deutung im späten Historismus bei Friedrich Meinecke und Gerhard Ritter. In: C. Zwierlein, A. Meyer, s.o. [Anm. 4] S. 241-256; Ralf Walkenhaus: Die geistig-moralische Krise als Epochensignatur des Dritten Reiches. Die Machiavelli-Studien von Hans Freyer (1938) und René König (1940). In: ebd. S. 257-279. Dirk Blasius: Friedrich Meineckes „Idee der Staatsraison“ (1924) in den Krisen der Weimarer Republik. In: Der

„Machiavellismus“ eine Linie zu ziehen von Machiavelli über den „Massenmachiavellismus“ und Marxismus bis zum „Über-Machiavellismus“ Hitlers,¹³⁹ für James Burnham, der als Machiavellisten so unterschiedliche Denker wie Gaetano Mosca, Georges Sorel, Robert Michels und Vilfredo Pareto versammelt.¹⁴⁰ Und es gilt ebenso für Dolf Sternberger, der in einer neuen Sicht das „Politische“ aus seiner oft mit Machiavelli verbundenen Anrühigkeit befreien will.¹⁴¹ Die Reihe ließe sich fortsetzen.

Machiavelli-Interpretationen, so kann man resümieren, sagen ebenso viel über Machiavelli wie über sich selbst aus. Sie gehen dabei weit über den Spielraum hinaus, den man von jeder historischen Untersuchung erwarten muss und darf. Nach wie vor und mehr als andere historische Persönlichkeiten fungiert Machiavelli als derjenige, mit dem wir uns bis heute Aufschluss über unser politisches Zusammenleben geben. Insofern wird man ihn so leicht nicht entbehren können. Will man aber dem Machiavellismus (im Unterschied zu seinem vermeintlichen Urheber) aus dem Wege gehen, so eignet sich dazu paradoxerweise eben jene Maxime, die Machiavelli selbst an die Hand gab: Der beste Weg zum Paradies ist, „den Weg zur Hölle kennenzulernen, um ihn zu vermeiden.“¹⁴² Leider haben sich Völker und Nationen, wie man aus der geschichtlichen Erfahrung ersehen kann, aus Blindheit nicht immer davon abhalten lassen, den Weg zur Hölle einzuschlagen. Man muss bedauern, dass sie Machiavelli nicht gut genug gelesen haben.

Machstaat, s.o. [Anm. 4] S. 297-308. Bei Leonhard von Muralt: Machiavellis Staatsgedanke (Basel 1945) avanciert Machiavelli sogar zum Vorkämpfer des Rechtsstaats und zum Vorbild für andere Staaten, weil er einmal die Schweiz als Muster eines freien, demokratischen Gemeinwesens gelobt hatte. Solche aus der Not der Zeit (1945) geborene Deutung blieb allerdings singulär.

¹³⁹ Erwin Faul: Der moderne Machiavellismus (Köln, Berlin 1961), dort z.B. S. 73: „Machiavellis Staatskunst ist ein geistig nahezu urbildlich gewordener Versuch, das *Politische* auf eine autonome Rationalität zu gründen.“

¹⁴⁰ James Burnham: Die Machiavellisten (Zürich 1949).

¹⁴¹ Dolf Sternberger: Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen (Wiesbaden 1974).

¹⁴² S.o. [Anm. 9].

SIMPOSIO

Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, 2013

***Apprezzare l'ambiente naturale come 'altro da sé'
La bellezza e l'esistenzialità come alternative alla rabbia e
all'invidia nei confronti dell'animalità***

Barbara de Mori
Università di Padova
Dipartimento di Biomedicina Comparata e Alimentazione
barbara.demori@unipd.it

Pierfrancesco Biasetti
Università di Padova
pierfrancesco.biasetti@gmail.com

ABSTRACT

Animals and, more generally, the natural environment, may be seen as something radically different from our existence as subjects. According to some views, this radical alterity between human beings as linguistic creatures and the natural environment can result only in a negative relation in which the animal dimension is annihilated. In this paper we try to show that the radical autonomy of the natural dimension from the linguistic subjects can result in positive forms of relationship. Natural objects, including animals, can be appreciated for their separateness from the human world as objects of beauty and reverence.

KEYWORDS

Animals, environment, nature's aesthetic value, nature's moral value, environmental ethics

Introduzione

La maggior parte di noi, pare, tende ad apprezzare maggiormente qualcosa che è “naturale” rispetto alla sua controparte “artificiale”. Tutto dipende, certamente, da come definiamo i confini di questi concetti. Ma di là di una certa necessaria – e riconosciuta¹ – opacità di ogni distinzione tra naturale e artificiale, rimane il fatto interessante di una nostra preferenza, in determinati ambiti, per il primo sul secondo. Questo fenomeno può essere definito “naturismo valutativo”: la tendenza ad assegnare un valore a qualcosa perché “naturale”.

Il naturismo valutativo ha molte applicazioni ed è un atteggiamento che può essere sostenuto sulla base di diverse ragioni. La più diffusa è legata a una sorta di “principio di precauzione” radicato nel buon senso. Di fronte alla proposta del Signor di Maupertuis di “allevare in una qualche provincia una schiatta di uomini nobili per natura, in cui intelligenza, capacità e probità fossero ereditarie”

1 Nell'appendice di Lovejoy & Boas (1965) si contano, per esempio, ben sessantasei usi possibili e storicamente individuati del termine natura – e conseguentemente altrettanti significati.

Immanuel Kant notava per esempio come fosse a riguardo ben più assennato lasciar operare indisturbata la “saggia natura”².

In altri ambiti, però, il naturismo valutativo può avere un’origine diversa. È il caso, per esempio, di quando guardiamo alla natura come a un luogo di bellezza o di libertà. In questi casi, gli oggetti naturali ci appaiono superiori agli oggetti artificiali in virtù della loro indipendenza, autonomia, e addirittura indifferenza ai nostri interessi e desideri. In base a ciò, tendiamo a riconoscere in loro un valore positivo legato alla loro radicale alterità.

La radicale alterità dell’animalità rispetto al soggetto – e quindi all’essere umano – è forse il tema principale su cui insiste Felice Cimatti nel suo *Filosofia dell’animalità*³. Questa alterità, per Cimatti, è un “tagliar fuori” da parte dell’umano pezzi di mondo coi quali non sembra essere possibile un’interazione *positiva*. La ragione di questo fenomeno risiede nello stesso processo antropogenico col quale “nasciamo” come soggetti, ovvero come entità che delimitano ed escludono un Altro: “il conflitto, lo sfruttamento, l’esclusione, la segregazione sono impliciti nel gesto antropogenico fondamentale, quel dire “io” che rende possibile la nascita della soggettività umana”⁴. In questo modo, l’egoismo non va considerato “un difetto dell’umano che una educazione illuminata potrà un giorno eliminare”, ma piuttosto la nostra “caratteristica (biologica) principale”⁵. Ogni questione relativa al rapporto tra essere umano e animalità e, in senso più generale, tra essere umano e ambiente, non può quindi che configurarsi in maniera *negativa*.

Adesso, nonostante Cimatti punti a rintracciare le condizioni di possibilità per un’alternativa – per una nuova modalità dell’umano svincolata dall’essere soggetto – il quadro tracciato dalle sue tesi può apparire sconsolante. Ciò che caratterizza il soggetto è il linguaggio. Il linguaggio, a sua volta, si distingue da un mero sistema di segni perché comprende la possibilità della negazione. Di conseguenza, la domanda se sia possibile una modalità dell’essere umano *senza* il soggetto appare priva di speranze o, tutt’al più, qualcosa di analogo alla famosa scala di Wittgenstein, che è necessario gettar via una volta raggiunta la meta.

Rimane tuttavia il fatto che molti aspetti della descrizione dei rapporti tra essere umano e animalità tratteggiati in *Filosofia dell’animalità* sono difficilmente contestabili per la loro lucidità e capacità di penetrare il problema. Le pagine che seguono si soffermeranno su un punto in particolare, quello riguardante la *rabbia* o *invidia* distruttrici che l’essere umano, in quanto “io”, prova nei confronti dell’animalità. Sembra questa l’unica reazione davvero conseguente nei confronti dell’alterità animale da adottare in quanto soggetti. Si cercherà di mostrare come

2 Kant (1995 [1777]: 9).

3 Cimatti (2013).

4 Cimatti (2013: vi).

5 Cimatti (2013: 164).

esistano delle modalità di interazione diverse che scaturiscono da questa alterità. Proprio perché autonoma e indifferente rispetto a noi, la natura può essere valutata anche positivamente, come le due espressioni del naturismo valutativo menzionate in precedenza sembrerebbero mostrare. Dapprima verranno delineate queste due espressioni (par. 2 e 3) e, successivamente, verrà discussa l'analisi portata avanti da Cimatti dell'episodio di "Sigfrido e il salmone" contenuto nel romanzo *Kaputt* di Curzio Malaparte (par. 4 e 5).

2. Di fiori freschi e fiori finti

In generale, i fiori freschi piacciono, i fiori finti no. È vero: ci sono delle ragioni particolari che fanno sì che alcuni di noi possano comunque acquistare e mettere in casa propria dei fiori artificiali. Come recitano le brochure pubblicitarie sull'argomento, non sempre è possibile avere dei fiori freschi o delle piante fiorite in casa. Ciò spiega perché i fiori finti, così come le piante di plastica, abbiano un mercato. Ma rimane il fatto che, a parità di condizioni, la maggior parte delle persone preferisce i fiori freschi. E non si tratta soltanto di un problema di "fedeltà" nella riproduzione. Possiamo anche immaginare fiori o piante artificiali così simili a quelle reali da ingannarci e da dover magari richiedere l'intervento di un esperto perché la loro natura artificiale sia smascherata. È legittimo pensare che anche in questo caso, una volta scoperto l'inganno, la nostra preferenza andrà ai fiori freschi.

Kant, nella sua *Critica del Giudizio*, analizza questo fenomeno:

Colui che contempla [...] la bella figura di un fiore selvaggio [...] per ammirarla ed amarla, e non vorrebbe che essa mancasse nella natura, anche se dovesse venirgliene un danno, e ancora meno si promette da essa qualche utilità, costui prende un interesse immediato ed intellettuale alla bellezza della natura. Vale a dire che il prodotto naturale non gli piace soltanto per la sua forma, ma anche per la sua esistenza [...]. Qui è notevole questo fatto, che se s'ingannasse segretamente questo amatore del bello, piantando a terra dei fiori artificiali (come se ne possono fare perfettamente simili a quelli della natura) [...] e dopo gli si scoprisse l'inganno, sparirebbe subito questo interesse immediato che egli aveva prima.⁶

È la qualità di "essere naturale" a fare la differenza nel nostro giudizio. Ma che cosa significa in questo caso "essere naturale"? Secondo Kant, "l'interesse immediato che si ha per la bellezza naturale" si fonda a partire dalla riflessione che

⁶ Kant (1997 [1790]: 275).

“è la natura che ha prodotto questa bellezza”⁷. L’“essere naturale” dipende quindi dall’essere un *prodotto* della natura e non dell’uomo. Ci sono oggi delle difficoltà che probabilmente non esistevano o non erano così conosciute ai tempi di Kant nel distinguere chiaramente ciò che è prodotto dalla natura e ciò che è prodotto dall’uomo, ma sorvoleremo su questi problemi, prendendo per buona l’idea che, in generale, gli oggetti naturali possiedano un grado *sufficiente* di autonomia dall’influenza umana, senza specificare la misura di quel sufficiente.

Adesso, secondo Kant è proprio questa indipendenza a determinare la qualità immediata del nostro interesse verso la bellezza naturale. È il fatto stesso che l’oggetto esista senza che ciò dipenda da noi a causarne l’apprezzamento. Due esperienze possono avere anche la stessa forma, come quando, per esempio, la stessa melodia è riprodotta da un uccello canterino o da un flautista⁸. Ma la loro origine ne modifica l’interesse. Nel primo caso, l’esperienza estetica è diversa e, Kant sembra suggerire, in grado di suscitare in noi un interesse più spiccato. Ciò dipende, per l’appunto, dal fatto che l’oggetto dell’esperienza è *altro* rispetto a noi: la musica è la stessa, ma la sua origine è diversa e indipendente dalla capacità produttiva umana, e questo aspetto ne costituisce un valore aggiunto.

3. Di luoghi artificiali e luoghi naturali

Secondo Kant, quindi, da un punto di vista estetico, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse immediato del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto alla nostra capacità produttrice. È proprio questa alterità rispetto a noi a costituire il fondamento del “naturismo valutativo” che esercitiamo nei confronti della natura intesa come fonte di bellezza. In maniera analoga, il filosofo statunitense Dale Jamieson ha sostenuto che, da un punto di vista che si potrebbe definire “esistenziale”, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto ai nostri desideri e alla nostra volontà. Nuovamente, questa alterità nei nostri confronti è alla base del “naturismo valutativo” che esercitiamo, in questo caso, verso la natura intesa come fonte di *timore reverenziale*. Per introdurre la sua tesi, Jamieson formula anche lui un raffronto tra naturalità e artificialità:

Immagina di essere fuori per un’escursione, e di vedere un paesaggio costellato da spettacolari montagnole di fango come mai ne hai viste. Hai letto le guide, e sai che questa regione dell’Australia è nota per i suoi termitai incredibilmente grandi. Sei fuori di te dalla meraviglia. Ma quando ti rivelo che questi termitai sono finti e che sono stati piazzati dalla camera del

⁷ Kant (1997 [1790]: 275).

⁸ Kant (1997 [1790]: 281).

commercio locale per intrattenere le persone che non sono interessate a fare trekking nel *bush*, l'entusiasmo scompare dal tuo volto. Ciò che avevi pensato essere qualcosa di naturale lo vedi adesso come il prodotto dell'influenza umana.⁹

In questo tipo di comportamento si può ravvisare una componente estetica simile a quella descritta da Kant: la meraviglia iniziale suscitata dai termitai dipende dal fatto che non sono un prodotto umano. Ma Jamieson fornisce anche un'altra interpretazione di questo naturismo valutativo. Secondo Jamieson, infatti, alcune persone sembrano apprezzare la natura per la sua *indipendenza rispetto ai nostri desideri e bisogni*. Per quasi tutta la storia della specie umana, questa indipendenza è stata fonte di ostilità tra esseri umani e natura. Nel momento stesso, però, in cui la specie umana ha acquisito un controllo ferreo sul proprio ambiente, plasmandolo secondo i propri bisogni e necessità, a molte persone questo rapporto con la natura ha finito per stare *in parte* stretto.

Come specie, in effetti, passiamo un'ampia porzione delle nostre esistenze a immaginare nuovi modi per modellare il nostro ambiente locale, col fine di controllarlo sempre più minuziosamente. Questo impulso è probabilmente parte del nostro bagaglio etologico di primati altamente inventivi – e distruttivi – che si trovavano a essere predati un numero di volte maggiore rispetto a quello in cui erano invece predatori. Per avere successo, la nostra specie e quelle da cui discendiamo dovevano mantenere un controllo ferreo sul proprio territorio e questa attitudine si è raffinata sempre più grazie alla tecnica, fino a diventare ipertelica – ovvero, a svilupparsi in maniera in alcuni casi eccessiva e mostruosa, trascinando oltre gli argini delle sue originarie funzioni. Ma, nonostante la probabile istintualità di questo tipo di comportamenti, ciò che ne ricaviamo da un punto di vista psicologico è spesso un senso di solitudine e di spaesatezza. Quelli che sono paradigmi di luoghi artificiali ipercontrollati e strutturati secondo esigenze funzionali, come gli aeroporti o i negozi Ikea, sono non a caso soltanto luoghi di passaggio. L'antropologo francese Marc Augé ha definito questo genere di posti come *non-lieux* (non luoghi)¹⁰.

I non-luoghi sono ambienti progettati e costruiti per assolvere a specifiche ragioni funzionali, in cui la realizzazione di ogni particolare è portata a termine secondo una logica rigorosa. In questo modo, i non-luoghi sono privi di una identità specifica, della possibilità di costruire al loro interno dei legami reali, e di una storicità: ogni contingenza e alterità al loro interno sono, per quanto possibile, eliminate o ricondotte al modello funzionale che fa capo al singolo non-luogo. I non-luoghi sono il paradigma degli ambienti artificiali controllati e rappresentano il massimo dell'ipertelia della nostra capacità di plasmare gli ambienti. Tutti gli

9 Jamieson (2008: 165).

10 Augé (1992).

ambienti artificiali contemporanei ne possiedono alcune caratteristiche e tendono, almeno in parte, verso il loro modello. Questo può spiegare come mai alcune persone possano trovare rifugio nell'idea – per quanto romantica e idealizzata – della natura come qualcosa di selvaggio, incontaminato e posto fuori del controllo umano. In questo caso, l'apprezzamento positivo nei suoi confronti nasce proprio perché troviamo in essa qualcosa che ci sfugge nei nostri ambienti controllati: una refrattarietà verso i nostri desideri e la nostra volontà. Come scrive a proposito Jamieson:

Diamo un valore a ciò che è naturale perché diamo un valore all'autonomia della natura. Ciò non significa che pensiamo alla natura come a un agente morale, imputabile delle proprie azioni (eccetto forse che in maniera metaforica). Piuttosto, ciò cui diamo valore nella natura è che essa “si comporta alla sua maniera” ed è in larga parte indifferente verso di noi.¹¹

Questo aspetto è considerato liberatorio da molte persone. Siamo, a ben vedere, creature confuse. Da un canto, cerchiamo di plasmare gli ambienti che ci circondano in modo che rispecchino perfettamente i nostri desideri e bisogni. Dall'altro canto, a volte troviamo questa organizzazione asfissiante, e proviamo nostalgia per quel mondo incontrollato che abbiamo sostituito attorno a noi un pezzo alla volta. Da questa nostalgia nasce il timore reverenziale che possiamo provare di fronte alla natura. Ed spiega forse anche perché, a volte, sentiamo il bisogno di qualcosa di estraneo, di diverso e di autonomo rispetto alla nostra volontà e al nostro ambiente controllato. Come rifugio dalla vita moderna, per molte persone può bastare guardare negli occhi e carezzare il proprio animale domestico, o fare una passeggiata tra gli alberi di un parco. Per altre ciò non è sufficiente e il piacere vero di questo rapporto con il mondo naturale si identifica col mettere in gioco le proprie comodità e sicurezze in qualche impresa che può anche apparire spericolata, o addirittura insensata.

4. *Di un generale e di un salmone*

Spericolata certamente non lo è, ma può essere comunque giudicata insensata l'“impresa” raccontata da Curzio Malaparte nel suo romanzo ambientato durante la seconda guerra mondiale *Kaputt*. Siamo nella parte settentrionale della Finlandia, in terra lappone, e un generale tedesco, tale von Heunert, da dieci giorni sta cercando di pescare quello che sembra essere l'unico salmone rimasto nel fiume Juutuanjoki da quando i tedeschi sono arrivati nella zona. Si tratta di “un bestione enorme, pieno di astuzia e di coraggio”, come racconta Georg Bendasch,

11 Jamieson (2008: 166).

il suo aiutante di campo, e, per avere la meglio, il generale chiede addirittura dei “rinforzi” al comando di Rovaniemi. La vicenda accade durante la *guerra di continuazione*, la zona è potenziale bersaglio degli attacchi di partigiani sovietici e norvegesi, gli stessi finlandesi non sembrano amare particolarmente i propri alleati, ma von Heunert ottiene comunque che gli sia inviato uno “specialista della pesca delle trote”, il capitano tirolese Karl Springenschmid. “Una trota non è un salmone”, sono ammoniti invano i tedeschi, che rimangono presuntuosamente convinti che “i salmoni”, invece, “non sono che trote più grosse”. Ed è così che il giorno successivo all'arrivo del capitano tirolese, von Heunert, “in pieno assetto di guerra”, torna a pescare. Di fronte a un pubblico formato dall'ufficiale italiano che narra la storia, degli *Alpenjaeger* di scorta al generale, e da alcuni pastori lapponi radunatisi lì per osservare la scena, il salmone finalmente abbocca all'amo. Ma dopo tre ore di combattimenti col pesce, mentre i lapponi cominciano a sorridere ironicamente dietro le loro pipe di gesso, il generale sembra essere in difficoltà:

*Temeva di fare una brutta figura. Erano già tre ore che lottava contro il salmone: non era dignitoso, per un generale tedesco, lasciarsi tenere in scacco da un pesce per così lungo tempo. Cominciava a temere di aver la peggio. Almeno fosse stato solo: ma proprio sotto i nostri occhi, sotto gli occhi ironici dei lapponi [...]. E poi, c'era già il precedente della Russia sovietica. Bisognava farla finita. La sua dignità ne soffriva, la dignità di un generale tedesco, di tutti i generali tedeschi, di tutto l'esercito tedesco. E poi, c'era il precedente della Russia.*¹²

Von Heunert dà quindi l'ordine al suo aiutante di campo di freddare il salmone con due colpi a bruciapelo di pistola alla testa. In precedenza, Juho Nykänen, il proprietario dell'emporio locale, aveva avvertito il narratore: “i tedeschi sono gente sleale, specie in fatto di pesca”. Von Heunert, col suo gesto, non fa che tenere fede a questa nomea.

Questo episodio è soltanto uno dei tanti impiegati da Cimatti per portare alla luce un nodo problematico relativo all'animalità e al modo in cui il soggetto si rapporta a essa. Di per sé, nel suo contesto originario, la storia ha una chiave di lettura apparentemente semplice. Il generale tedesco, che nel titolo del capitolo è ironicamente identificato con l'eroe delle saghe germaniche Sigfrido, invece che combattere la *vera* guerra contro i russi – una guerra che oramai si capiva essere perduta – passa le sue giornate a dare l'assalto ai salmoni. La sua presunzione lo porta a sottostimare il “nemico” – i salmoni non sono che trote più grosse – in maniera analoga alla presunzione mostrata dai comandi tedeschi durante la gestione del fronte orientale. E, anche in questo caso, l'attacco rischia di rovesciarsi in una disfatta. Ma, mentre nei confronti dei sovietici è impotente, col

¹² Malaparte (2009 [1944]: 379).

salmone il generale tedesco può rifarsi rovesciando il tavolo da gioco: ed è proprio quello che decidere di fare, non appena si accorge degli sguardi ironici dei lapponi.

Nella sua analisi Cimatti va oltre questo schema, e propone una suggestiva interpretazione dell'episodio come paradigma della "passione umana ad annientare gli animali"¹³. Secondo Cimatti, alla base della rabbia primigenia che l'essere umano cova nei confronti dell'animale, ritroviamo il *processo antropogenico* che fa di noi soggetti, animali parlanti, e "io". C'è un collegamento necessario fra linguaggio, "io" e distruzione degli animali. In particolare, la rabbia nei confronti dell'animale nasce dal riconoscimento della nostra collocazione spaziotemporale e, quindi, della nostra mortalità. Possiamo, infatti, concepirci come soggetti soltanto perché siamo in grado di riconoscerci dall'esterno come oggetti. Ma questo significa, in pratica, che siamo in grado di vederci da fuori *come se fossimo morti*. La cifra dell'essere umano è quindi la possibilità di pensare la propria non esistenza:

L'operazione che conduce a "io" esisto è del tutto analoga a quella che permette di isolare il sole *in quanto* "sole" (...). Il sole come entità del tutto oggettiva è il sole come se non lo vedesse nessuno, o, se lo vedesse solo Dio, è appunto il sole "com'è in mia assenza". È il sole quando io non lo vedo più perché sono morto. Vale lo stesso per "io": vedere me stesso in quanto "io" significa vedermi da fuori, significa essere uscito dal corpo che sono per osservarmi dall'esterno, come se osservassi un altro. Come se io non ci fossi più, come se fossi già morto¹⁴.

Con la nascita del soggetto, siamo automaticamente posti come degli "io" nello spazio e nel tempo, ma questa collocazione spaziotemporale è precisamente la consapevolezza della nostra mortalità. Il prezzo da pagare per la soggettività è quindi l'acquisizione di questa consapevolezza. Ed "ecco allora, forse, il perché – oltre all'invidia – di tanta rabbia verso l'*animalitas*"¹⁵. L'animale, col suo sguardo incapace di cogliere questo aspetto, ci ricorda "troppe miserie" che non si "ha affatto intenzione di ricordare"¹⁶.

L'*animalità* è qualcosa che ci è sconosciuta, secondo Cimatti, ma al tempo stesso, da questa analisi, sembra possibile scorgersela al fondo della nostra soggettività. Per comprendere il significato dello sguardo dell'animale, dobbiamo poter almeno intuire che cosa potrebbe vedere. Altrimenti non si capisce come potremmo provare invidia o rabbia nei suoi confronti. Accade qui qualcosa di simile a quello che può accadere quando un *parvenu* si ritrova faccia a faccia con

13 Cimatti (2013: 71).

14 Cimatti (2013: 69).

15 Cimatti (2013: 70).

16 Cimatti (2013: 71).

qualcuno che gli ricorda le proprie origini: il suo odio si sfoga su un oggetto esterno, ma ciò che odia realmente è il residuo di quella condizione che sa di avere sempre dentro e che non riuscirà mai ad abbandonare completamente.

5. Conclusione

La sfida lanciata da von Heunert al salmone è una sfida impari, e non solo perché il generale dispone di attrezzature e, in ultima istanza, della volontà di comportarsi in maniera sleale rompendo le regole. Si tratta di una sfida impari perché è lanciata dal mondo degli uomini e resa comprensibile soltanto dalle sue regole, senza alcun rispetto per quello che invece è l'ambiente del salmone. La dichiarazione di guerra del generale tedesco è unilaterale e dà origine a “uno scontro che può aver luogo solo nel “mondo””, ovvero nell'universo linguistico dei concetti. “In un “ambiente””, scrive ancora Cimatti, “ci sarebbero stati soltanto due corpi che avrebbero lottato per una ragione determinata, cibo, riproduzione”¹⁷. Ma il generale combatte per qualcosa che può aver senso soltanto per lui, ovvero per l'onore personale che vede messo a repentaglio dalla resistenza del salmone.

Ciò crea una profonda asimmetria nel tipo di lotta che le due entità portano avanti. “Sigfrido” e il salmone lottano entrambi per la vita. Ma solo nel caso del pesce la prospettiva è quella di una morte reale, di una morte del corpo, che è l'unica dimensione in cui è situato il salmone. Nel caso del generale, la morte che affronta è quella del proprio “io” legata alla perdita del proprio onore:

Il generale non teme la morte fisica (non ancora almeno), perché il salmone non potrebbe ucciderlo, teme la morte di “io”, perché se non riesce a tirare fuori dall'acqua il pesce verrà deriso da tutti, e perderà così lo sguardo dell'Altro. La posta in gioco è da un lato una morte nell'immanenza, dall'altro una nella trascendenza. Corpo e “io”. Ma “io” non può morire, per questo deve morire l'animale¹⁸.

La spiegazione offerta da Cimatti è molto efficace per farci comprendere perché, alla fine, il generale dà l'ordine di “fucilare” il pesce. Ed è anche molto efficace per inquadrare il significato di un'altra parentesi letteraria riportata in seguito, quella di *La légende de saint-Julien L'Hospitalier* di Flaubert.

Nell'episodio raccontato da Malaparte, tuttavia, sembra possibile rinvenire anche degli elementi eccedenti rispetto a questa rabbia primordiale che viene vista come l'unica modalità attraverso cui l'essere umano può rapportarsi all'altro.

Anzitutto, non sembra necessario restringere il campo della lotta che avviene

17 Cimatti (2013: 75).

18 Cimatti (2013: 76-7).

tra von Heunert e il salmone a quello della lotta tra umano e *animalitas*. Questo tipo di sfida può essere, infatti, ricondotto al campo più generale della lotta tra essere umano e *natura*. In quest'ultimo genere di confronto, lo *sparring partner* dell'essere umano è spesso un animale. Ma non è necessario che sia sempre così. Il canovaccio è tale da poter essere riprodotto anche contro, per esempio, *ambienti* o *elementi* ostili. Il paradigma forse più classico, da questo punto di vista, è quello dell'alpinista. In pratica, è difficile comprendere quali potrebbero essere, nell'analisi portata avanti da Cimatti, gli elementi essenziali per circoscrivere alla mera *animalitas* il ruolo di alterità non linguistica in grado di suscitare in noi quel senso di sfida attraverso cui cerchiamo di cancellare il ricordo della nostra mortalità. Qualcuno potrebbe provarlo nei confronti della parete di una montagna. Qualcun altro nel cavarsela durante un campeggio nel deserto.

Secondariamente, è possibile separare i due momenti dell'analisi di Cimatti. Il primo momento è quello della "sfida" vera e propria, che il generale lancia al salmone immergendosi nel fiume con la canna da pesca. Il secondo momento è quello dell'annientamento, in cui von Heunert fa fucilare il pesce. Soltanto questo secondo momento coincide necessariamente con quella "rabbia" di cui parla Cimatti. Da questo punto di vista, potrebbe essere che non sia l'insieme dei comportamenti descritti nella vicenda di "Sigfrido e il salmone" a mettere in mostra la portata necessariamente distruttrice del nostro "io" nei confronti della natura, ma soltanto il particolare esito cui si giunge nella storia. Siccome il soggetto non può morire – nel senso per cui non può morire nella morte del suo onore – allora deve morire l'animale: questo è il senso finale dell'episodio. Ma non si tratta affatto di un esito scontato. In un episodio di un altro romanzo, *Educazione siberiana* di Nicolai Lilin, il protagonista, ancora bambino, deve uccidere un pollo con le sue mani come parte di un percorso volto a renderlo un perfetto membro della comunità di "criminali onesti" di cui fa parte. Il pollo si difende così coraggiosamente che il nonno ne approfitta per impartire una nuova lezione al nipote: l'animale, poiché ha dimostrato valore, merita di vivere e non solo il nipote dovrà cessare i suoi assalti, ma mai nessuno potrà più cercare di tirargli il collo. Dalla sfida, quindi, non segue necessariamente la rabbia e l'annientamento.

Certo, si potrebbe applicare qui quello che Cimatti dice a proposito di un altro episodio di *Kaputt* (in cui un soldato finlandese abbassa il fucile del compagno puntato contro dei lupi), che un gesto di "rispetto", o di "magnanimità", è pur sempre "paternalistico", perché la mano che accarezza è anche la mano che "potrebbe uccidere"¹⁹. Ma si tratta per questo di un gesto violento? La sfida che dà origine all'episodio di *Educazione siberiana* è, come nel caso del "Sigfrido e il salmone", asimmetrica, poiché si origina a partire da istanze umane (per quanto discutibili) come l'imparare a uccidere a sangue freddo. Analogamente, le ragioni

19 Cimatti (2013: 73).

offerte per risparmiare il pollo sono altrettanto umane: il coraggio, il valore, sono tutti concetti che fanno parte di un mondo che non è l'ambiente dell'animale. Ma, allo stesso modo, anche la definizione di violenza che qui entra in gioco – una violenza che è intrinseca alla potenza, comunque la si eserciti – è umana, e non può essere diversamente. Il fatto significativo è che, mentre von Heunert, di fronte alla sconfitta, non trattiene in alcun modo la sua rabbia, al protagonista di *Educazione siberiana* viene impartito – tramite un dispositivo *etico* legato a un'etica dell'onore – l'insegnamento di *circoscrivere* questa rabbia.

Secondo Cimatti, un tale dispositivo morale non è una soluzione del problema, che è troppo radicale per essere affrontato dal lato del dover essere – dei *valori*. È il processo antropogenico stesso a tracciare la differenza tra soggetto e altri. Questa radice *biologica* del problema – perché essere un soggetto e parlare è per un essere umano tanto naturale quanto nuotare lo è per un pesce – fa sì, secondo Cimatti, che due questioni generalmente ritenute di natura etica come lo sfruttamento degli animali non umani e il disastro ecologico abbiano in realtà una struttura non morale. Il fondamento di simili questioni si pone infatti non tanto a partire dal dover essere, ma da quello che in realtà siamo: dalla nostra soggettività, dal processo antropogenico che inevitabilmente ci struttura durante lo sviluppo come creature linguistiche capaci per questo di delimitare con una frattura la sfera del proprio “io” da quella esterna del corpo e del resto del mondo. La conflittualità tra essere umano e animale, di conseguenza, è qualcosa che *sussiste nelle cose* e non si può pensare di ricomporla attraverso la buona volontà morale.

Ma, se è vero che questa differenza sussiste nelle cose – o almeno, nel mondo disegnato dalla nostra soggettività –, è altrettanto vero che essa non è necessariamente fonte di rabbia distruttiva, di dominio, di sopraffazione. Possono darsi almeno due ambiti – quello estetico, e quello “esistenziale” – dove l'alterità della natura è considerata invece una fonte di valori positivi. Si tratta sempre di modalità dell'umano in quanto soggetto, ma in questo caso, pur tracciando comunque un confine tra un “io” e una realtà esterna, non si incarnano necessariamente in un rapporto distruttivo. Nella guerra – nella guerra *reale* – non esistono regole, come si suole affermare, e in questo senso non si può dire che un alpinista dichiari guerra alla montagna. Si possono dire tante cose contro la caccia e la pesca, ma non che un appassionato di pesca dichiari guerra ai pesci (come fa, invece, Giuliano nel racconto di Flaubert). È per questo motivo che il gesto di von Heunert suona come un tradimento e sciocca il lettore, di là della bizzarra vicenda di un generale tedesco che va a pescare in mezzo alla seconda guerra mondiale. Von Heunert si comporta come chi, pretendendo di scalare una cima, si fa portare in vetta da un elicottero, o più prosaicamente, come il bambino che quando sta perdendo blocca la partita e si porta a casa il pallone. In tutti questi casi, ciò che accade è che si teme l'altro, perché potrebbe svilirci come soggetti. È da questo che sorge la rabbia: da quell'odio verso se stessi che prova il *parvenu* che riconosce

nell'altro un'origine che vorrebbe dimenticare. Chi riesce a scorgere una dimensione di bellezza e di libertà nell'alterità tracciata attorno a sé non teme questa sorte: ha *fiducia*. E, come scrive Cimatti, noi “siamo anche gli animali della fiducia”, del “sentimento che si prova rispetto a ciò che non controlliamo”²⁰. In questa fiducia possiamo trovare l'antidoto alla rabbia. Nelle due versioni del naturismo valutativo tracciate in precedenza possiamo trovare forse una conferma che questa fiducia si può dare davvero.

Un ultimo rilievo, prima di concludere. Ci sono due modi diversi per concepire ciò che non controlliamo oggi. Da una parte, è evidente che sono pochi gli spazi su cui l'essere umano non ha esteso la sua rete di assimilazione e di trasformazione in ciò che è regolato in funzione dei suoi bisogni e delle sue necessità. Da questo punto di vista, si può capire bene chi, in nome proprio della bellezza e della libertà che ispira invece la natura come luogo soltanto sfiorato dall'impronta umana, rivendica la necessità di conservare questi spazi rimasti. Da un'altra parte, però, sappiamo che nel mondo ci sono molte più cose che non possiamo controllare – o che non sono soggette a un ordine divino, che ci dava comunque l'illusione della sicurezza che cerchiamo nel controllo – di quelle che pensavamo esserci. Una di queste è il clima che può distruggerci. Un'altra siamo noi stessi. Ha ben ragione Cimatti ad affermare che il progetto umanista è deragliato. Ma ora più che mai c'è bisogno di avere fiducia che ciò che l'essere umano può provare nei confronti dell'ambiente che lo circonda non sia soltanto rabbia, se si vogliono ancora nutrire speranze nel futuro.

Bibliografia

- Augé, Marc. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil.
- Cimatti, Felice. (2013). *Filosofia dell'Animalità*. Bari-Roma: Laterza
- Jamieson, Dale. (2008). *Ethics and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (1995 [1777]). *Delle diverse razze degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*. Bari-Roma: Laterza.
- Kant, Immanuel. (1997 [1790]). *Critica del Giudizio*. Bari-Roma: Laterza.
- Lovejoy, A. O. & Boas, F. (1965). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York: Octagon Books.
- Malaparte, Curzio. (2009 [1944]). *Kaputt*. Milano: Adelphi.

²⁰ Cimatti (2013: 184).

La macchia rossa: filosofia dell'animalità e letteratura dell'animalità nella "Relazione per un'accademia" di Franz Kafka

Micaela Latini

Università di Cassino e del Lazio meridionale

Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Salute

m.latini@unicas.it

ABSTRACT

Aim of this paper is to investigate Kafka's short story "A Report to an Academy" (1917) with and after the most interesting analysis of the same story by Felice Cimatti in his book *Filosofia dell'animalità (Philosophy of the animality, 2014)*. In his talk to an academic audience the narrator describes his fore-life as an ape in the open jungle, his capture by some men of the "Hagenbeck company" and his entrance into the human world as an escape from his cage and as an act of (self) violence. The ape's decision to be a man requires renouncing freedom: compared with the cage where it is imprisoned after the capture, human life means for the ape just another kind of prison. Even if the ape-man learned without problems to speak (through imitation), its being goes on to be a hybrid one. Focus of the paper is to underscore the Kafkaian motif of "assault on the border", insofar as the border is to be intended in Kafka as a mobile one (see the tales "Wish to be a red Indian" [1913], and "An old Manuscript" [1919]). Compared with the ape-figures in E.T.A. Hoffmann, in Robert Musil and in Thomas Bernhard's short stories, the ape of Kafka is really a kind of monster, i.e. a figure that represents the unexpected, the unforeseeable, the unthinkable. It happens because Kafka tries in his tales to assume the point of view of the animals, to enter in the no-man's land of the animals' life. It does not mean simply to explore the world of the other, but also to approach the other in his self. Not just another one, the other as itself, but the other in the self, not just the animal being but the human being. In this way the monsters of Kafka are we ourselves.

KEYWORDS

Animal language, evolution, borders, memory, freedom

I. Di una cosa sono convinta: se le pagine dei racconti di Franz Kafka descrivono così bene il continente degli animali non è tanto per la sua conoscenza degli animali non umani, ma piuttosto per la sua conoscenza degli animali umani, o meglio di quella dimensione di animalità che alberga l'essere umano e che rende la natura umana particolarmente enigmatica e misteriosa.

Partendo da questo presupposto mi sembra particolarmente utile rileggere Kafka attraverso quelle pagine di *Filosofia dell'animalità* di Felice Cimatti dedicate alla figura di transizione per eccellenza tra l'uomo e l'animale, il ponte tra i due universi, ovvero lo scimpanzé.

Le pagine in questione¹ si riferiscono a un noto racconto di Kafka, dal titolo *Una relazione per un'accademia* (*Ein Bericht für eine Akademie*), apparso nel 1917 sulla rivista di Martin Buber "Der Jude". La trama del testo kafkiano sembra quasi da leggere in direzione opposta rispetto alla notissima *Metamorfosi*. Al centro di questo testo è infatti il motivo dell'antropogenesi, del passaggio dalla dimensione bestiale alla sfera umana, da scimmia a uomo, da natura a cultura, ma anche da libertà a segregazione. La strada della metamorfosi disegnata da Kafka non è affatto un percorso agevole, ma è piuttosto un sentiero dissestato, e costellato da dirupi, buche, strade interrotte, baratri. Vengono ripresi in questo testo i temi del darwinismo, ma anche alcune questioni centrali e ricorrenti nella letteratura kafkiana, come il motivo della soglia (arco, porta, cancello, grata, steccato), quello della ferita nel corpo (cicatrice, bernoccolo, taglio, macchia rossa), e quello dello sguardo (animale/umano, proprio/altro).

Nella *Relazione per un'accademia* le vicende della ex-scimmia, ora uomo (ma ancora scimmia), Pietro il Rosso (*Rotpeter*) vengono riferite in prima persona dallo stesso protagonista, al cospetto di una non meglio precisata Accademia. Se l'identità umana - l'essere *dividuum* in senso nietzscheano² - è data dal suo potersi riconoscere, dal poter riferire la propria vita, ecco che la scimmia, attraverso il rituale della relazione, fa il suo ingresso ufficiale nella dimensione umana, si proclama uomo dicendo "io"³. Nel presentarsi con un nome che marca la sua individualità, lo scimpanzé sottolinea però come il suo stesso nome sia già portavoce dell'alterità: Pietro il Rosso è il nome di una scimmia, un epiteto che si riferisce alla macchia rossa presente sul suo corpo di animale e che richiama la violenza subita "per mano di uomo". Ma c'è di più: se gli uomini dell'Accademia ascoltano la relazione della scimmia è perché sanno che quella storia li riguarda, che sul palco ad essere raccontata è la loro stessa "autobiografia" (nel senso del "de te fabula narratur"), e quindi che quella ferita è in fondo anche loro⁴.

Non è un caso se la recisione dal proprio riguarda il passato che la scimmia, attraverso il linguaggio umano, cerca di ricostruire. Pietro il Rosso prende di fatto coscienza dell'"irricostruibilità" della sua storia: una mancanza, una lacuna nella memoria, la resistenza di un vuoto, di uno spazio latente o forse un salto, una rottura non conciliabile nella catena evoluzionistica. Funziona perfettamente in

¹ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 113-118.

² Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano* I, a cura di Sossio Giametta, Aforisma 57: "La morale come autoscissione dell'uomo", Adelphi, Milano 1979, pp. 60-61.

³ Il discorso portato avanti da Jacques Derrida in *L'animale che dunque sono* (Jaca Book, Milano 2006), ed esemplificato anche nel concetto di "animot", funziona benissimo per leggere il racconto di Kafka e il suo tentativo di sabotare la macchina antropologica. Rimando anche alle questioni suggerite da Marco Maria Olivetti nel suo *Analogia del soggetto* (Laterza, Roma-Bari 1992), in riferimento a Emmanuel Lévinas.

⁴ Nel senso del bel libro di Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Torino 1997.

questo caso l'interpretazione di Walter Benjamin che, proprio a proposito di Kafka, ebbe a dire: "Il dimenticato non è mai puramente individuale"⁵.

Vale la pena riflettere sul senso di questa lacuna nella testimonianza di Pietro il Rosso, sulla zona umbratile nel suo discorso. È infatti, a ben vedere, quest'assenza il vero nodo della sua relazione, perché la testimonianza di Pietro il Rosso riguarda la scimmia e la sua impossibilità di dire, di testimoniare (forse di ricordare) la sua stessa vita.

Fin dalle prime righe della sua conferenza il protagonista denuncia la sua impossibilità di rammemorare la sua origine, la sua primitiva esistenza scimmiesca. A rendere impraticabile questo tragitto a ritroso è "un tempo infinitamente lungo", e questo non secondo gli schemi del calendario — dove occupa l'arco temporale di soli cinque anni — ma sul metro dell'esplosività dell'evento. Il ricordo è un dispositivo troppo fragile per contenere il salto (che marca un'incolmabile frattura) tra la natura bestiale e quella umana. La porta del mondo scimmiesco, che Pietro il Rosso si è lasciato alle spalle come un arco immenso, nel procedere dell'evoluzione si è resa sempre più piccola, uno spiraglio che rende impossibile il tragitto di ritorno. Si tratta di un buco dal quale "la tempesta della sua passata esistenza" può sfiorare il suo tallone. È questo, esattamente, il punto di confine, il passaggio al limite tra la scimmia inerme e il valoroso Achille. Pietro il Rosso ha capito che la Costa d'Oro è ormai un paradiso perduto, e che il primo passo per accedere all'evoluzione possibile è quello di strapparsi dal ricordo dell'origine, dal legame con la patria.

Quel che resta della pre-vita è un segno, una cicatrice, la traccia della ferita che la scimmia si è procurata quando alcuni uomini della ditta Hagenbeck l'hanno catturata in una battuta di caccia, colpendola con un "vile sparo".

Potrebbe essere utile notare che il tema della ferita torna anche nella *Tana* di Kafka, quando l'innominata bestiola della novella si lacera la testa nel suo scavare le vie della tana (ovvero nel pensare, attività umana). Ma soprattutto rimanda a quei passi della *Metamorfosi*, in cui il padre di Gregor Samsa colpisce il figlio (ormai scarafaggio) tirando delle mele sul dorso del suo "corpo offeso". Non è allora un caso se in *Una relazione per un'accademia* Pietro il Rosso mostra a tutti la cicatrice di quella ferita, che poi è la sigla della sovranità, del potere umano sull'animale⁶.

Certo la macchia rossa non è solo un marchio che rimanda all'offesa nella pre-vita, ma anche una rimarginazione, e quindi una sorta di oblio, come accade nel bellissimo paramito di Kafka, *Prometeo*. Si legge nella *Relazione per un'accademia*:

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, pp. 275-305, qui p. 296.

⁶ Su questa linea si muove la lettura dell'opera di Kafka e della dimensione animale in Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

“Sono nato sulla Costa d’Oro - dice la scimmia - (...) la sera scesi ad abbeverarmi insieme al mio branco. Fecero fuoco e fui l’unico ad esser colpito: ebbi due colpi”⁷.

La ferita quindi è la frattura che divide il mondo dalla sua redenzione; essa segna la cacciata dall’Eden della Costa d’Oro, l’uscita dallo stato di innocenza. Lo stesso taglio ha valore d’inizio (da intendersi sia come origine del singolo sia come origine della specie); è un trauma della nascita (per dirla con Otto Rank) che vela e rivela la violenza subita⁸. Certo, nel proseguo della sua esistenza la scimmia Pietro il Rosso compie su sé stesso un miracolo, un vero miracolo di ammaestramento, volto a vincere l’estraneità in lui stesso. Ma qualcosa resta. La cicatrice per un verso rappresenta proprio la cesura tra l’esistenza umana e l’esistenza bestiale, tra il “mondo di ieri” (il *Vor-Welt*) e quello di oggi. Ma è anche la traccia di un passato, di un’alterità che non si lascia ridurre all’identico e che irrompe, rivendicando continuamente la sua presenza.

Ed è proprio questa ferita a dettare la ricerca della strada giusta, della “via di scampo” che per Pietro il Rosso coincide con la decisione di farsi uomo, e di entrare in un’altra *Lebensform*, in una seconda natura. Di fronte allo stato di emergenza la via umana significa per Pietro il Rosso uno strappo, una recisione rispetto alla vita precedente (chiamata pre-vita [*Vor-Leben*]). Ma in che senso viene qui scelta un’alterità?

2. L’apprendimento del linguaggio, e con esso della “via umana”, è l’unica soluzione che si prospetta agli occhi di Pietro il Rosso, quando, in seguito alla cattura, viene rinchiuso nella gabbia nel ventre di una nave e deportato dalla Costa d’Oro verso l’Europa. In questo regno intermedio decide di smettere di essere una scimmia, di uscire dallo stato di schiavitù in cui è stato ridotto, e di entrare nell’universo umano. La soluzione praticabile non gli sembra essere la fuga (questa è la soluzione di un animale), ma piuttosto l’imitazione, l’emulazione dell’Altro, ovvero dei tanti uomini (ai suoi occhi tutti apparentemente uguali, visto che l’Altro è uguale a sé stesso), che si collocano al di là delle sbarre della gabbia, nella stiva del piroscafo della ditta Hagenbeck⁹. Stare fuori della gabbia, stare nel mondo, nel linguaggio, significa stare comunque in una gabbia, e questo Pietro il Rosso lo ha capito. Alla scimmia del racconto di Kafka rimane solo la

⁷ Fr. Kafka, *Una relazione per un’accademia*, in Id., *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, p. 251-258. Mi permetto di rinviare a un mio precedente lavoro dal titolo *Una via di scampo. La scimmia di Kafka*, apparso in B. Cavarra - V. Rasini, *Passaggi*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 131-144.

⁸ Cfr. E. Garroni, *L’arte e l’altro dall’arte*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 186-187.

⁹ Fr. Kafka, *Una relazione*, cit., p. 255. Il nome di Hagenbeck non è affatto casuale: Carl Gottfried Wilhelm Heinrich Hagenbeck (Amburgo, 1844-1913) era un commerciante di animali, e un direttore di zoo particolarmente innovativo, che ha rivoluzionato l’architettura dei giardini zoologici.

sensazione di non avere scampo: "Per la prima volta in vita mia mi trovavo senza via d'uscita, o almeno non la vedevo diritta dinanzi a me; dinanzi a me c'era la cassa, con ogni asse ben connessa all'altra"¹⁰. Come la pantera della famosa poesia di Rilke, anche la scimmia di Kafka, rinchiusa nella gabbia, ha davanti a sé ora solo mille sbarre. Mentre prima aveva tante vie d'uscita - (nella foresta tutti i percorsi sono potenziali vie di fuga) - ora la cassa in cui è rinchiuso si rivela "troppo bassa per star dritti e troppo stretta per star seduti"¹¹. Di qui, spiega, una sensazione di angosciosa impotenza, un'animalità che non può essere restituita con il *logos* umano: "Naturalmente oggi posso solo rappresentare con parole umane e quindi con poca esattezza quello che allora provai come scimmia, ma anche se non raggiungerò l'antica verità, valida per una scimmia, almeno la mia descrizione è orientata nel senso giusto, non c'è dubbio"¹².

La scimmia, segregata nella gabbia con le inferriate che gli segano la carne, si accorge così di essere sottoposta allo sguardo di controllo dell'uomo, condannata a vivere in uno spazio chiuso, segregata.

La via di uscita che Kafka trova per la scimmia è affidata al suo sguardo: attraverso le sbarre Pietro il Rosso "ci vede", vede gli uomini, li giudica e li imita: "In questi uomini, così in sé, non c'erano nulla che mi attraesse molto (...) Era così facile imitarli!"¹³. Il primo passo da fare per l'umanizzazione forzata è l'apprendimento della stretta di mano e, poi, del linguaggio.

"Olà/Ciao": Come una "parola magica" questo grido fa rientrare la scimmia in una comunità non particolarmente elevata sul piano culturale, il circolo dei marinai dell'equipaggio, che, nel poco tempo libero dalle operazioni lavorative, scendono a ubriacarsi di vite nel ventre della nave. Gli atteggiamenti della ciurma che Pietro il Rosso descrive non sono così nobilitanti del genere umano. Gli uomini al servizio nella nave si comportano secondo modalità che noi sbagliando definiremmo "quasi bestiali" (si attaccano alla bottiglia, ruttano, sputano, grugniscono, fumano, e soprattutto non parlano, bensì bofonchiano...) per rilassarsi nel loro "tempo libero", mentre la scimmia, chiusa nella gabbia, si costringe a diventare uomo non per una sorta di sognato innalzamento nella scala naturale del cosiddetto primate superiore (come accade alla scimmia Milo del racconto di E.T.A. Hoffmann¹⁴) e neanche per una qualche forma di ammirazione, ma per trovare una via di fuga. Questa via di scampo non ha nulla a che fare con la libertà, e anzi la libertà è qui una rinuncia: "No, non volevo la libertà. Soltanto

¹⁰ Ivi, p. 252.

¹¹ Ivi, p. 252.

¹² Ivi, p. 253.

¹³ Ivi, p. 255.

¹⁴ Cfr. E.T.A. Hoffmann, *Kreiseriana*, a cura di M. Fumagalli, Studio Tesi, Pordenone 1992, pp. 87-96.

una via d'uscita"¹⁵. Scegliendo *the human way*, Pietro il Rosso esce da una gabbia per entrare in un'altra gabbia, rinuncia alla schiavitù della casa per costringersi a un'altra forma di schiavitù, che poi è quella della "star", la cui vita è rigorosamente progettata e scandita dai ritmi imposti dall'impresario¹⁶.

Ora che è stato riconosciuto come (quasi) uomo, lo spettacolo della libertà che gli acrobati dei varietà offrono al suo sguardo di ex scimmia quando volteggiano, quando si dondolano imitando la natura, gli appare come una "irrisione della natura", una ridicola *performance*, una sublime illusione. Sono gli uomini qui ad imitare i primati, con un risultato che farebbe sghignazzare il mondo delle scimmie. Pietro il Rosso lo sa ma è consapevole del fatto che il prezzo dell'integrazione consiste nella rinuncia alla libertà.

Autoimponendosi come un imperativo categorico l'apprendimento di una rudimentale forma di linguaggio, Pietro il Rosso compie lo strappo che gli permette di sopravvivere. Non lo strappo delle sbarre per la fuga (che pure dichiara che avrebbe potuto tentare), ma la lacerazione del proprio sé. Significative sono le sue riflessioni: "Oh, s'impura quando si deve imparare, s'impura quando si deve trovare una via d'uscita, s'impura disperatamente. Si sorveglia noi stessi con la frusta; ci si lacera le carni alla minima resistenza"¹⁷.

Si sorveglia noi stessi, si diventa - come in un meraviglioso aforisma dello stesso Kafka - un animale "che strappa di mano la frusta al padrone e si frusta da sé per diventare padrone e non sa che questa è soltanto una fantasia prodotta da un nuovo nodo nella correggia della frusta del padrone"¹⁸. L'uomo è il padrone che frusta, che controlla, mentre l'animale (l'animalità) rappresenta quello che non si può controllare, prevedere, che sfugge alla previsione del calcolo. E infatti quando la scimmia decide di farsi uomo, lo fa con la frusta dell'"imperativo categorico", come un compito totalizzante.

¹⁵ Fr. Kafka, *Una relazione*, cit., p. 253.

¹⁶ Proprio su questo punto mi sembra interessante un rimando a un altro bellissimo racconto di Kafka, *Primo dolore* (*Erstes Leid*) in cui il protagonista, umano, è un acrobata che dallo stato paradisiaco di un mestiere artistico e scelto liberamente decade - a causa della forza dell'abitudine - in uno stato di isolamento. L'acrobata di Kafka ha rinunciato alla vita per l'arte, e ora è costretto a vivere "in alto", sospeso sugli interrogativi della esistenza. È disperato l'artista, quando, durante un viaggio in treno in cui è costretto ad occupare lo spazio riservato ai bagagli (o agli animali), chiede in lacrime all'impresario (lui sì, seduto sul sedile del treno) di poter avere un secondo tubo. Il secondo tubo è in questo racconto il luogo della soglia, il confine mobile. Questa tragica figura dell'artista può essere letta proprio sulla scorta delle riflessioni di Pietro il Rosso, che infatti deride quell'illusione di libertà in cui abitano gli acrobati umani quando volteggiano "per lavoro" nel circo.

¹⁷ Fr. Kafka, *Una relazione*, cit., p. 257.

¹⁸ Fr. Kafka, *Aforismi di Zürau*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2004, p. 43.

3. Come Cimatti sottolinea, la storia di Pietro il Rosso esibisce la centralità della questione del confine antropologico nell'opera di Kafka. A differenza di Robert Musil, un altro grande scrittore di ambito di lingua tedesca attento alla dimensione degli animali non-umani, in Kafka la frontiera tra uomini e animali non è mai netta, ma è incerta, tratteggiata da un percorso "a doppio senso"¹⁹, esposta a un continuo ripatteggiamento, e sottoposta a continui smottamenti.

Prendiamo ad esempio un racconto di Musil dedicato alle scimmie e intitolato *L'isola delle scimmie*. Qui le scimmie sono collocate in un'isola irraggiungibile del giardino zoologico di Villa Borghese a Roma, l'isola delle scimmie appunto, come spazio ben separato dal continente "uomo": i comportamenti animali vengono osservati dall'uomo con implacabile distacco, come nuclei primordiali di più generali atteggiamenti antropologici.

Più vicino al caso di Kafka, per restare nel campo della letteratura austriaca, è il modello offerto da Thomas Bernhard in uno straordinario (e poco noto) aforisma dell'*Imitatore di voci*, dal titolo *Viceversa*:

Il professore di teologia, un vecchio collega di studi che mi aveva invitato ad andare con lui a Schönbrunn, un po' alla volta aveva dato da mangiare alle scimmie tutto il mangime che aveva portato con sé, quando all'improvviso le scimmie si diedero a loro volta a raccattare il mangime sparpagliato per terra e a porgerlo attraverso le sbarre. Il professore di teologia e io restammo talmente atterriti da questo improvviso comportamento delle scimmie che all'istante facemmo *dietrofront* e lasciammo Schönbrunn infilando l'uscita più vicina²⁰.

Anche qui ci sono le sbarre della gabbia dello zoo, come separazione "artificiale", "culturale" tra uomo ed animale. Se lo zoo - come spiega Felice Cimatti altrove²¹ - è fatto per mostrare allo sguardo umano lo sguardo

¹⁹ Musil ha dedicato alla scimmia una delle immagini che compongono il volume *Pagine postume pubblicate in vita* (Einaudi, Torino, 1970), ossia il tassello dal titolo *L'isola delle scimmie*. In particolare Musil, che aveva in mente l'Italia durante il fascismo (infatti ritrae il parco di Villa Borghese a Roma), sottolinea la violenza del potere (evidente nello sguardo persecutorio della scimmia sovrana della comunità) in termini molto simili a quelli utilizzati da Michel Foucault in *Sorvegliare e punire* (Einaudi, Torino, 1976). Risuona inoltre in queste pagine musiliane la eco delle lezioni di Carl Stumpf a Berlino. Non è infatti un caso se, proprio in questi anni, un altro allievo di Stumpf, Wolfgang Köhler, stava svolgendo a Tenerife gli studi sul comportamento dei primati (cfr. a proposito A. Venturelli, *Una città senza qualità: Robert Musil e Roma*, in F. Arzeni, *Il viaggio a Roma: da Freud a Pina Bausch*, Editori di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 33-58 e I. Schiffermüller, *Kleine Zoopoetik der Moderne. Robert Musils Tierbilder in Vergleich mit Kafka*, in E. Locher (a cura di), *Die kleinen Formen in der Moderne*, Studien-Verlag, Innsbruck-Wien-Bozen 2001, pp. 197-218.

²⁰ Th. Bernhard, *L'imitatore di voci*, Adelphi, Milano, 1987, p. 41.

²¹ Cfr. F. Cimatti, *Zoo*, in *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, a cura di L. Caffo e F. Cimatti, Bompiani, Milano 2015, pp. 291-304.

dell'animale, e quindi quello che conta è lo sguardo umano, qui invece la situazione viene rovesciata. I due sguardi s'incrociano attraverso le sbarre della gabbia, e la netta demarcazione tra i due ambiti viene superata dal gesto della scimmia, pronta a restituire, insieme al mangime, il “viceversa”.

Del resto, anche in *Una relazione per un'accademia* di Kafka tra le prime cose che lo scimpanzé impara c'è il gesto della restituzione, della stretta di mano: “La prima cosa che imparai fu la stretta di mano”. In quel gesto di contatto tra l'uomo e l'animale (si pensi alla famosa immagine da paradosso del quadro di Escher) si condensa infatti lo scambio, il rovesciamento possibile del confine. E infatti il racconto di Kafka non contempla solo il diventare-uomo di una scimmia, ma anche il percorso uguale e contrario del diventare scimmia di un uomo: “La mia natura di scimmia uscì da me, fuggendo in corsa frenetica, con una capriola, tanto che il mio primo maestro divenne egli stesso quasi una scimmia”²².

Com'è noto, in Kafka il confine tra uomo e animale non si elimina mai del tutto, ma è in continua ridefinizione. Per questo motivo lo sconfinamento della soglia tra uomo e animale si traduce in Kafka in una necessaria messa in questione del concetto di “macchina antropologica”²³.

A dimostrarlo è il racconto kafkiano dal titolo *Un vecchio foglio* (1917), dove il confine di separazione degli uomini dagli animali giunge sino alla piazza principale dell'impero. I “nomadi giunti dal nord” appaiono infatti come una minaccia non per la cittadella imperiale, per i suoi usi e costumi, ma semmai perché mettono a rischio il concetto stesso di umanità. E interessanti sono le motivazioni: non tanto perché riducono la piazza ad una stalla, e neanche per il fatto che vivono in simbiosi con le bestie, ma perché manca loro l'uso del linguaggio.

Vale forse la pena di citare gli snodi più significativi del brevissimo racconto:

Ho un laboratorio da calzolaio sulla piazza davanti al palazzo imperiale. Alle prime luci dell'alba, appena apro la porta della mia bottega, vedo l'ingresso di tutte le strade, che sboccano qui, occupato da uomini armati. Ma non sono soldati nostri, bensì dei nomadi provenienti dal Nord. In modo per me incomprensibile sono riusciti a penetrare sino alla capitale, che pure è distante dal confine. Comunque sono qui; sembra che ogni mattina aumentino (...) Non è possibile parlare con i nomadi. Non conoscono la nostra lingua e non ne hanno una propria. Tra loro s'intendono come i corvi. Si sente continuamente questo gracchiare di corvi. Il nostro modo di vivere, le nostre istituzioni sono per loro incomprensibili quanto indifferenti²⁴.

²² Fr. Kafka, *Una relazione*, cit., p. 257.

²³ Cfr. H. Dick, *Franz Kafkas Ein Bericht für eine Akademie*, in *Kafkas Tiere*, a cura di H. Neumeyer e W. Steffens, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 271-292.

²⁴ Fr. Kafka, *Un vecchio foglio*, in Id., *Racconti*, cit., p. 221.

Il "malinteso" di cui parla qui Kafka, e che riguarda fundamentalmente la natura umana, si chiarisce quando i nomadi iniziano a sbranare la carne viva di un bue. In tutta la cittadella imperiale si sentono le urla della vittima, il muggito dell'animale che rimarca la violenza dell'uomo. Il suono del dolore travalica i confini tra umano e bestiale.

Ancora il tema del confine da superare è al centro del racconto di Kafka dal titolo *Desiderio di diventare un indiano* (1909-1910), che giustamente Felice Cimatti commenta e che, anche in ragione della sua fulminante prosa, vale la pena di citare per intero:

Se si fosse almeno un indiano, subito pronto e sul cavallo in corsa, torto nell'aria, si tremasse sempre un poco sul terreno tremante, sinché si lasciavano gli sproni, perché non c'erano sproni, si gettavano vie le briglie, perché non c'erano le briglie, e si vedeva appena la terra innanzi a sé come una brughiera falciata, ormai senza il collo e la testa del cavallo²⁵.

In questo testo l'indiano di Kafka aspira al superamento del confine tra sé stesso e il cavallo: l'aspirazione del protagonista è quella di diventare una cosa sola con l'animale, in una forma di incrocio (per citare un altro titolo kafkiano) o, è il caso di dirlo, di accavallamento in cui si travalicano i confini tra uomo e animale. Come si legge in *Filosofia dell'animalità* di Cimatti: "C'è un divenire cavallo che non conosce più soggetto ed oggetto, chi è sopra e chi è sotto, chi guida e chi è guidato"²⁶.

Ma è anche un modo di superare la distanza data dal linguaggio. A ben vedere infatti il cavalcare implica una comunicazione - (l'indiano manda un segnale [messaggio] attraverso lo sperone o le briglie [medium] al cavallo [ricettore del segnale]) – ma di tipo violento, fondata sulla imposizione di dolore e di punizione²⁷.

4. Che la metamorfosi di Pietro il Rosso in uomo non sia data una volta per tutte, lo dimostra il fatto che la scimmia continua ancora a grattarsi goffamente il tallone, e si tira giù in ogni occasione i pantaloni per mostrare ai visitatori curiosi e a chi si interessa della sua estraneità la cicatrice della sua ferita da arma da fuoco. Inoltre c'è un passo molto bello del *Frammento per "Una relazione per un'accademia"*, in cui l'*overlapping* delle due nature (umana e bestiale) assume una connotazione olfattiva disgustosa per lo scimpanzé: "E poi non è neanche l'odore degli uomini che mi ripugna, ma l'odore umano che ho preso io e che si mescola

²⁵ Fr. Kafka, *Racconti*, p. 135.

²⁶ F. Cimatti, *Filosofia*, cit., p. 139.

²⁷ Cfr. R. Borgards, *Indianer ohne Pferd*, in *Kafkas Tiere*, cit., pp. 255-270.

con l'odore della mia antica patria"²⁸. Non è in causa l'odore dell'altro ma l'incrocio dei due odori.

Non solo, ma – come sappiamo dalle ultime battute del racconto – a testimoniare la sopravvivenza della precedente forma scimmiesca in Pietro il Rosso è il fatto che di notte, quando rientra nel suo appartamento, si accompagna con una scimmia. Durante il giorno invece evita di confrontarsi con la fidanzata appartenente al pre-mondo, perché nei suoi occhi ravvisa l'espressione triste degli animali ammaestrati, e non riesce a sopportarla. In quello sguardo c'è infatti il senso della colpa che Pietro il Rosso, acquisendo la posizione eretta, ha introiettato. La scimmia è infatti entrata a far parte del mondo del potere, ma anche al contempo del mondo della colpa, o della *guilt culture*, per usare il lessico antropologico introdotto da Ruth Benedict ed Eric Dodds. Lo sa, sente questa colpa, ma sa anche di essere parzialmente innocente e che può cercare una redenzione.

Eravamo partiti (perché Pietro il Rosso era partito) da una dimenticanza, che poi nella vita dell'animale significa “vivere nel segno dell'immanenza”²⁹. È allora proprio in questa falla della memoria, nell'impossibilità di ricostruire verbalmente la propria storia (o la nostra storia) che Pietro il Rosso (e noi con lui) può ritrovare la speranza nella vera “via di fuga”³⁰. L'orizzontalità offre la giusta distanza e il migliore punto di osservazione, come spiegano magistralmente le parole di Elias Canetti:

Bisogna sdraiarsi per terra fra gli animali per essere salvati. La posizione eretta rappresenta il potere dell'uomo sugli animali, ma proprio in questa chiara posizione di potere egli è più esposto, più visibile, più attaccabile. Giacché questo potere è anche la sua colpa, e solo se ci sdraiamo per terra tra gli animali possiamo vedere le stelle che ci salvano dall'angosciante potere dell'uomo³¹.

Forse allora aveva ben ragione Walter Benjamin, quando a proposito di Kafka scriveva: “la dimenticanza riguarda sempre il meglio perché riguarda la possibilità di una redenzione”³². La redenzione possibile consiste allora nella libertà e nella

²⁸ Fr. Kafka, *Frammenti per “Una relazione per un'accademia”*, in Id., *Racconti*, cit., pp. 259-264.

²⁹ Cfr. F. Cimatti, *Filosofia*, cit., p. 130.

³⁰ Mi sono occupata di questo aspetto in un precedente lavoro: *Vuoti di memoria. Quattro voci sull'oblio (Benjamin, Bloch, Kafka e Tieck)*, in G. Di Giacomo, *Volti della memoria*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 353-366.

³¹ Cfr. E. Canetti, *L'altro processo. Le lettere di Kafka a Felice*, in *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano 1984, pp. 196-200. Lo stesso testo è uscito anche nel bel volume antologico dal titolo *Un po' di compassione*, a cura di Marco Rispoli, Adelphi, Milano 2007, pp. 39-45. Si rimanda alle note ai testi, a firma dello stesso curatore (ivi, pp. 53-64).

³² Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., p. 301.

*La macchia rossa: filosofia dell'animalità e letteratura dell'animalità nella
"Relazione per un'accademia" di Franz Kafka*

capacità di riconoscere la dimensione animale connaturata al nostro essere uomini, di cercare il senso enigmatico della nostra natura proprio nella zona imprevista, in quella macchia rossa presente in ognuno di noi.

Il bambino e il migrante: ontogenesi umana, trapianto simbolico

Marco Mazzeo

Università della Calabria

Dipartimento di Studi Umanistici

m.mazzeo@tiscali.it

ABSTRACT

The article argues that the figures of the child and the migrant articulate a description of human nature, which accounts for the conflictive aspects not only of the relation between human and non-human animals, but also among members of the *Homo sapiens* species. To this effect, the article will provide a close investigation of the notions of “chronic infancy” and “symbolic transplant”.

KEYWORDS

Childhood, migration, practice, ontogeny, Vygotsky.

1. *Divenire umani, divenire animali*

“Despite all the amputation
You could dance to the rock’n’roll station”
(Lou Reed, *Rock’n’Roll Animal*)

Il libro di F. Cimatti *Filosofia dell’animalità* si scandisce lungo due passaggi di fondo, il “divenire umano” e il “divenire animale”. La prima parte del testo ricostruisce la macchina antropogenetica, vale a dire forme e dispositivi con i quali i *sapiens* diventano tali. Per divenire quel che è l’umano ha segregato, sfruttato e allegorizzato le altre forme di vita. Ne ha fatto meri strumenti (per tirare slitte, arare campi, avere compagnia); le ha ridotte a discarica simbolica della propria condizione. “Animale” è epiteto dell’insulto, della diminuzione e del pericolo. Da questo punto di vista la canzone autoriale e la filosofia più influente del novecento recitano lo stesso ritornello: “ma l’animale che mi porto dentro/ non mi fa vivere felice mai/ si prende tutto anche il caffè” (Franco Battiato, *L’animale*). L’animale sarebbe “noi meno qualcosa”, un essere che non va e quest’essere non va perché, sostanzialmente, manca del linguaggio. Il secondo aspetto della ricostruzione di Cimatti è ontogenetico: il bambino umano assiste a un rapido processo di assoggettamento e controllo. Con l’intrusione coloniale delle parole il corpo del bimbo perde contatto immediato con le cose. “La festa finisce”, si afferma¹, perché

¹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 58.

il linguaggio è “inibizione”, “controllore”², “dominio del proprio comportamento”³ da parte degli altri e su stessi, “negazione”⁴, “negatività”⁵ e, sulla base di Lacan, esplicito “istinto di morte”⁶.

Per chi conosca almeno alcuni degli scritti dell'autore si assiste dunque a qualche colpo di scena. Il primo è effettivo: il brillante protagonista di uno dei libri più noti e importanti di Felice Cimatti⁷, Lev Vygotsky, diventa il narratore triste della *Filosofia dell'animalità*. È colui che descrive l'inevitabile processo di controllo e disciplina cui sottoporre l'infanzia per mezzo di continui interventi di “trapianto”⁸. Il secondo colpo di scena è invece apparente, poiché rientra nella categoria cinematografica del doppio finale. Una delle contrapposizioni concettuali, ambiente animale e mondo umano, verso le quali Cimatti ha mostrato più di una avversità (preferendo la nozione di “ambiente linguistico”⁹), viene data per valida. La mossa, però, consiste in una rivalutazione polemica simile al gesto di chi prende il sasso per poi tirarlo nello stagno. Il tratto polemico emerge con nettezza nella seconda parte del testo che punta al tema che più interessa il libro, vale a dire il *divenire animale*. Cosa fare della mediatezza intrinseca alla condizione umana dominata dal linguaggio? Cimatti ne propone il superamento per mezzo di un decentramento radicale in grado di recuperare il “dettaglio”¹⁰, una forma d'esperienza priva di assoggettamenti e quindi “anonima”¹¹, una forma di vita contemporaneamente plurale e singolare come quella del “branco dei lupi”¹². Il divenire animale non corrisponde a un ritorno alle origini, a una animalità primitiva pre-umana. Niente di più lontano dall'elogio de “la scimmia che siamo”, come recita il libro di un noto primatologo¹³ o della descrizione della nostra specie come di un “terzo scimpanzé”¹⁴, altro testo dal successo internazionale e di recente

² Ivi, p. 38.

³ Ivi, p. 49.

⁴ Ivi, p. 36.

⁵ Ivi, p. 24.

⁶ Ivi, p. 87. Cfr. Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015.

⁷ F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza, libertà nell'animale umano*, Boringhieri, Torino, 2000.

⁸ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 180.

⁹ Cfr. ad es. F. Cimatti, *Nel segno del cerchio*, ilmanifestolibri, Roma 2000; F. Cimatti, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; F. Cimatti, *La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio fra Wittgenstein e Lacan*, in “Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, 7 (2), 2013, pp. 38-52.

¹⁰ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 157-158.

¹¹ Ivi, p. 148.

¹² Ivi, p. 146.

¹³ F. de Waal, *La scimmia che è in noi. Il passato e il destino della natura umana*, Garzanti, Milano, 2006.

¹⁴ J. Diamond, *L'evoluzione dell'animale umano. Il terzo scimpanzé spiegato ai ragazzi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.

riedizione. Si tratta di una forma di secondo ordine: “un aderire al mondo senza residui”¹⁵, una “*integrale esperienza estetica*”¹⁶. Per esemplificare questo passaggio, il divenire animale-animali-piante, Cimatti offre due ritratti esemplari. Uno è tratto da Lacan ed è l’uso che Joyce fa delle parole, soprattutto in *Finnegan’s Wake*, per uscire dal linguaggio per mezzo di una forma espressiva talmente idiosincratrice da assomigliare a quel che Wittgenstein chiamerebbe un “linguaggio privato”¹⁷; l’altro è costituito da Temple Grandin¹⁸, geniale donna autistica protagonista di una relazione di straordinario contatto con la condizione animale. Queste due le effigi di una immanenza nella quale superare gli iati oppositivi introdotti dal linguaggio nella nostra vita fatti di disaderenze allo stimolo (non mangio la torta che adoro), ridirezione pulsionale (passare dal “mangiare per vivere” al “vivere per mangiare”), metalinguaggio interrogativo (chiedere quale sia il significato dell’aggettivo “democratico” nel sintagma nominale “Partito Democratico”).

2. *Il bambino ambientale*

“il futuro dei bambini
non fa rima con Gelmini”
(Assalti Frontali, *Il Rap di Enea*)

Questa posizione, ai miei occhi, ha due meriti di fondo. Di essi dirò brevemente poiché ne ho parlato altrove¹⁹ e, soprattutto, perché tra le tante cose che ho imparato dall’autore del libro (alcune avrò modo di citarle rinviando a testi precedenti) v’è una massima aurea: la critica supera l’elogio, se non per utilità, di certo quanto a divertimento comune. Il testo punta i riflettori in modo irrevocabile su una filosofia occidentale che ha spesso utilizzato gli animali umani come una enorme Malagrotta (noto coacervo di rifiuti nei pressi di Roma) nella quale riversare in modo proiettivo difficoltà e opacità umane. Per gli esempi v’è solo da scegliere: dalle favole moraleggianti di Esopo a chi se la fa facile prendendo ad esempio della condizione animale una sola specie (il paramecio, il lupo o lo scimpanzé) per mostrarne la presunta inferiorità. In secondo luogo, il libro cerca di individuare una modalità di vita alternativa a quella presente. Al di là delle modalità, verso le quali proverò ad articolare alcune osservazioni critiche, si tratta di un punto non trascurabile. Cimatti assegna alla filosofia un compito niente

¹⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 154.

¹⁶ Ivi, p. 127.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1983, § 243 e sgg.

¹⁸ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 125 e sgg.

¹⁹ M. Mazzeo, *Forme di vita mistificate* [Recensione di Cimatti, 2013], in “il manifesto”, 3 novembre 2013, p. 5 (inserto ALIAS).

affatto scontato, specie nel tempo presente. La filosofia non è professione artigianale che confeziona argomenti stilisticamente corretti, ma riflessione critica sul mondo e le sue contraddizioni. Al di là di ogni dissonanza melodica, questo il basso di fondo.

Cercherò di discutere due punti del libro. Il primo riguarda lo statuto teorico dell'infanzia, un aspetto dell'apparente rivalutazione di quel che potremmo chiamare una "antropologia filosofica"²⁰. Il secondo riguarderà (§§ 3-4) in che modo affrontare il problema costituito dal carattere mediatamente immediato dell'esperienza umana.

La ricostruzione del nostro "divenire umani" fornisce una immagine dell'infanzia oscillante. Da una parte si afferma che il bambino sarebbe "pericolosamente sospeso tra *animalitas* e *humanitas*"²¹, da un'altra lo si paragona alla "lucertola ferma al sole"²². Per un verso gli umani non hanno mai "conosciuto l'*animalitas*" perché "la storia linguistica [dell'infante] comincia prima ancora della nascita con il nome che gli viene assegnato"²³, per un altro con il linguaggio "il bimbo lascia il suo "ambiente" naturale, quello in cui alla percezione si accompagnava senza intervalli l'azione, ed è entrato nel "mondo"²⁴. Una ragione che intravedo di una simile oscillazione è da rintracciare in una tensione teorica. Una antropologia filosofica dell'infanzia può condurre all'immagine del bambino come figura instabile, liminare, addirittura potenzialmente sempre sulla scena. Il "divenire animale" necessita invece di una posizione diversa. Se quel che Cimatti chiama "trascendenza", il rapporto mediato e indiretto con quel che ci circonda e noi stessi, fosse la cifra del corpo umano già alla nascita (prescindesse dunque dal linguaggio) parlare di una seconda animalità sarebbe più difficile o comunque molto diverso. In questo caso, infatti, la neoanimalità avrebbe bisogno di farla finita non solo con il carattere linguistico della nostra esperienza ma anche con il corpo specifico di *Homo sapiens*. Al contrario Cimatti elenca il corpo umano come una delle "figure dell'animalità"²⁵. Una infanzia già mondana porterebbe l'argomentazione verso altri lidi: più verso una ipotesi genericamente *post-human*, centrata sull'ibridazione con forme tecnologiche che superino il corpo umano in quanto tale, che a una animalità alla seconda potenza. Per tale ragione mi sembra che il modello del "bimbo ambientale" sia il più coerente per lo sviluppo delle tesi successive ed è a questa ipotesi che occorre prestare maggiore attenzione.

²⁰ Con l'espressione intendo, per dirla in modo riduttivo e veloce, non solo una delle correnti filosofiche del novecento ma, più in generale, una teoria della natura umana che insista sulla precarietà potenzialmente innovativa e distruttiva della nostra vita.

²¹ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 57.

²² Ivi, p. 58.

²³ Ivi, p. 46.

²⁴ Ivi, p. 37.

²⁵ Ivi, p. 171 e sgg.

Riepiloghiamo allora l'ipotesi: il bimbo ha un ambiente, poi arriva il linguaggio che lo mondanizza, ma quel corpo di per sé mondano non sarebbe. Sembra questa l'opzione più solida cui affidarsi per sviluppare le ipotesi successive circa la neoanimalità. Accenno, invece, a due linee di ragionamento con le quali dar voce *all'altra direzione* cui sembrano condurre le oscillazioni testuali che ho provato a indicare. In primo luogo, è forse davvero riduttivo classificare la prima infanzia umana come forme di vita ancora ambientale. I continui cambiamenti, ad esempio, della coordinazione senso-motoria che riguarda quel che avviene dentro e tra le modalità di senso sembrano suggerire un continuo rimescolamento percettivo e pratico fatto di incertezze, scacchi, colpi a vuoto. Si tratta di continue modificazioni che rendono difficile immaginare l'assenza di iato tra azione e percezione. Anche prima che il piccolo *sapiens* cominci a parlare, lo iato tra avere un corpo ed essere quel corpo si manifesta in un organismo che, sottoposto a cicli di crescita molti più lunghi che nelle altre specie, è preso da un continuo sfasamento verso se stesso. Per fare qualche esempio:²⁶ dalle incertezze della coordinazione senso-motoria che hanno fatto la felicità classificatoria di Piaget alle traversie locomotorie della deambulazione quadrupede e bipede²⁷; da un'eruzione dentaria dalla durata ventennale fino a quelli che la pediatria contemporanea chiama "dolori della crescita" dovuti allo sfasamento tra i ritmi di sviluppo interni ed esterni delle ossa²⁸. "Sfasamento" è proprio l'espressione impiegata per descrivere i processi di individuazione da parte di un autore, Gilbert Simondon²⁹, presente in *Filosofia dell'animalità*³⁰ (ne ripareremo nel § 3). Poiché

²⁶ Poiché è un tema del quale discutiamo con Cimatti da un decennio, occorre una precisazione. Non sto affermando che una visione diversa dell'infanzia umana debba convincere della bontà delle tesi, ad esempio, di Arnold Gehlen verso le quali l'autore di *Filosofia dell'animalità* ha espresso più volte totale avversità (cfr. ad es. F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano, 2011). Al riguardo non ho alcuna *chance* persuasiva. Suggestisco allora una ipotesi meno impegnativa: al di là della faccenda della penuria di istinti (e soprattutto di come definire un "istinto"), se prendiamo per buona l'idea che gli umani sono gli animali dell'individuazione è *comunque* opportuno avere una idea diversa dell'infanzia. G. Simondon (*L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 117), ad esempio, giudica addirittura "un errore [...] cercare comportamenti non istintivi". Ma poiché "l'individualizzazione è tanto più accentuata, tanto più il vivente è alle prese con situazioni critiche" (ivi, p. 113), l'ampio ventaglio di individualizzazione tipico dell'umano è legato al costitutivo carattere di crisi di chi è più esposto all'individuazione ontogenetica. Se si lascia da parte l'opposizione istinti/pulsione per non introdurre dualismi nel mondo materiale (nel suo discorso Simondon include anche i cristalli minerali), perché inserirla nell'infanzia dei *sapiens*?

²⁷ Queste difficoltà sono descritte con grande efficacia in F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombrecorte, Verona, 2011, pp. 43-71.

²⁸ D.T. Kulas, L.E. Schanberg, *MusculoSkeletal Pain in Children*, in N.L. Schechter, C.B. Berde, M. Yaster (ed. by), *Pain in Children, Infants and Adolescents*, Lippincott Williams & Wilkins, Philadelphia, 2002, pp. 593-594.

²⁹ Cfr. ad es. G. Simondon, *op. cit.*, p. 174 e 190.

la specie umana, ricorda il filosofo francese, esibisce due processi individuanti, uno che riguarda la specie e l'altro l'individuo, in ciascun esser umano si assiste a un percorso di notevole interesse. Gli umani non semplicemente crescono (aumentano di dimensioni, potenziano *performances* adattive) ma si individuano, cioè realizzano potenzialità della specie. Questa realizzazione, però, ha la caratteristica di consistere *nell'esplosione di altri stati potenziali*. La maturazione sessuale è di solito identificata come passaggio decisivo per ogni animale verso l'età adulta³¹. Negli umani, invece, ciò coincide non con l'arresto delle forme tipiche dell'infanzia (gioco, curiosità, difficoltà nella gestione dell'aggressività) ma addirittura con la loro magnificazione. Una esplosione al quadrato che nel mondo contemporaneo assume etichette misteriose, se non caricaturali o di aperta oppressione, come "sindrome di Peter Pan", "crisi della mezza età", "formazione permanente". La domanda che pongo è: se le cose stanno così, non è la stessa ontogenesi umana a costituire una forma di trascendenza, cioè di disaderenza verso se stessi e quel che ci circonda? In che senso sarebbe possibile, addirittura necessario, superarla? Forse le oscillazioni testuali di cui si diceva nascono dal fatto che superare la trascendenza significherebbe superare la nostra ontogenesi, vale a dire *quel che fa del nostro linguaggio e del nostro corpo non solamente quel che sono ma anche e soprattutto quel che possono essere*.³²

Per chi trovasse l'osservazione poco convincente, segnalo una difficoltà ulteriore. Ammettiamo pure che il bimbo umano viva in un ambiente, mentre gli adulti linguisticizzati in un mondo. Come potrebbero le due sfere entrare in relazione? È una questione meno assurda di quanto si potrebbe immaginare che consente di affrontare nel dettaglio un altro punto di *Filosofia dell'animalità*. Si tratta di una questione che crea problemi al fondatore del concetto filosofico di "ambiente", Jacob von Uexküll. Agamben³³ ha ragione, per Uexküll la condizione umana sarebbe caratterizzata dal fatto che gli umani avrebbero tutto per loro non un ambiente ma "i dintorni" (*Umgebung*) che fanno loro da sfondo. I dintorni sarebbero, detto in parole povere, le strutture invarianti dell'universo fisico. La

³⁰ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 147-148.

³¹ S.J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press, Cambridge, 1977.

³² Per questo motivo, secondo Simondon (*op. cit.*, p. 114), è la stessa opposizione trascendenza/immanenza a essere ingannevole (anche se il senso dei termini è forse solo parzialmente sovrapponibile a quello qui in discussione). Se la prima postula "una immagine di essere supremo che manca sempre di coerenza", "la ricerca dell'immanenza è votata a un identico scacco finale, giacché ambisce a ricostruire un mondo muovendo da ciò che si trova nell'essere individuato". Si noti, però, che ai fini del nostro discorso questa neutralizzazione *non si conclude con un pareggio*. Simondon (*ibidem*) infatti prosegue: "l'autentica filosofia prima" ha come oggetto una realtà "al confine tra l'individuo e ciò che rimane fuori di esso, secondo una mediazione in bilico tra trascendenza e immanenza". In un simile scontro tra Titani, è la categoria della mediatezza a rimanere in piedi. Altrove, infatti, si specifica (ivi, p. 65 nota 2): "lo stesso divenire ontogenetico può esser considerato, in un certo senso, come una mediazione".

³³ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino, 2002, p. 46.

formica marcia a piccoli passi, l'aquila vola, il ghepardo corre ma tutte e tre le specie devono fare i conti con forza di gravità, impenetrabilità dei corpi ed altre caratteristiche materiali sulle quali tutti gli ambienti fanno affidamento. Gli umani sarebbero animali dei dintorni perché hanno accesso a questa dimensione basilare della vita. Uexküll afferma, però, anche un'altra cosa, molto più inquietante della prima. I suoi esempi suggeriscono una differenza. Mentre per le altre forme di vita l'ambiente è una categoria di specie (la vespa del legno ha un'ambiente diverso da quello della volpe; il gufo un ambiente diverso dalla formica), per i *sapiens* la nozione di ambiente gode di *applicazione individuale*. Di nuovo l'infanzia entra sulla scena. La percezione dell'orizzonte spaziale in un bimbo è diversa da quella adulta. Uexküll³⁴ ricorda quando il piccolo Helmholtz scambia operai in lontananza per piccole bambine a lui vicine. Un oggetto semplice come un albero può far da supporto alle più diverse forme ambientali. Dopo aver elencato le specie più lontane, il biologo estone inserisce a sorpresa nell'elenco una bambina e un tagliaboschi³⁵, vale a dire *cucciolo e adulto della medesima specie, la nostra*.

Per Uexküll abbiamo a che fare con l'enigma di ambienti diversi nella stessa specie. Per risolvere il problema *Filosofia dell'animalità* fa sua una parte della proposta di Vygotsky. Secondo lo psicologo russo, l'apprendimento coinciderebbe con l'acquisizione di autocontrollo comportamentale e trapianto di capacità. *Filosofia dell'animalità* descrive questa soluzione come necessaria ma autoritaria poiché “si tinge di violenza”³⁶. Il passaggio da “trapianto” a “violento/autoritario” è meritevole di un approfondimento. Sia chiaro, Cimatti ha ragione: la psicologia della *Gestalt* cui Vygotsky fa riferimento sfrutta, dominandoli, gli altri animali per i propri esperimenti in modo spesso sconcertante. Questa critica non mi sembra equivalga però all'individuazione di cosa vi sia di autoritario o violento nella descrizione vygotkiana della natura dei *sapiens*. Due sono le assunzioni di Vygotsky circa l'infanzia:

a) I bimbi piccoli (da zero a tre anni³⁷) sono forme di vita “nello stadio di vita primitivo, naturale”³⁸ comparabili con primati adulti.

³⁴ J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 71-72.

³⁵ Ivi, p. 151 e sgg.

³⁶ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 45.

³⁷ L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, Giunti-Barbéra, Firenze, 1974, p. 220.

³⁸ *Ibidem*. E' vero anche che Vygotsky (ivi, p. 72) a volte ricorda che a sei mesi il bambino umano è “più sprovveduto di un pulcino”. Da questo fatto, però, non trae alcuna conseguenza. E' dalla sottovalutazione del carattere cronico dell'infanzia derivano i più diversi guai teorici. Da non dimenticare, ad esempio, la sottovalutazione dell'importanza dei soliloqui ad alta voce nell'adulto che P. Virno (*Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 55 e sgg.) chiama “l'errore di Vygotsky”.

b) Dai tre anni circa in poi, con l'irruzione del linguaggio c'è un cambiamento radicale grazie a processi di apprendimento e trapianto.

Suggerisco di rovesciare la prospettiva. L'elemento meno roboante ma potenzialmente più autoritario è il *punto a*, non il *punto b*. Ogni volta che si suggerisce l'equiparazione tra bimbi e animali non si fa un torto solo agli animali *ma anche agli infanti*. L'aspetto potenzialmente autoritario risiede nell'equiparazione generica tra le due figure poiché insiste su un cardine della "sfera pubblica liberale"³⁹, vale a dire proprio quella della quale ci si vuole affrancare. Si pensa agli infanti come umani adulti mancati; l'obiettivo sarebbe *far uscire l'umanità dalla sua infanzia*, come se l'infanzia fosse il problema dell'umanità e non la sua cifra costitutiva. Sono d'accordo, dunque, che tra i due punti occorra fare una scelta. Sarei orientato però a cassare l'ipotesi *a* (non la *b*) perché descrivere la presunta violenza dei processi di trapianto e tenersi l'equiparazione infante/animale rischia di farci cadere, alla lettera, nella disavventura di chi butta il bambino per tenersi l'acqua sporca. Analizzare più da vicino la nozione di "trapianto" può chiarire quel che intendo. Il trapianto può esser visto come una forma tipicamente umana che abbia le seguenti caratteristiche: è conflittuale e in grado di magnificare quanto ridurre la violenza; è distinzione della specie e dimostrazione che non facciamo eccezione alla struttura della vita; è mediazione che porta a una relativa immediatezza. Il carattere paradossale di queste affermazioni non è casuale, anzi è esplicito. È la cifra costitutiva di un metodo che Vygotsky⁴⁰ definisce binoculare. Il metodo consiste nell'individuare linee di continuità tra le forme di vita poiché siamo *animali umani* (non *angeli umani*) senza per questo tirarsi indietro di fronte alle differenze specifiche di *Homo sapiens*. Un occhio alle differenze, un occhio alle somiglianze in una visione contemporanea, cioè bifocale.

A mio modo di vedere, il problema è che Vygotsky non segue questa forma di ragionamento nella trattazione della prima infanzia. Per segnare una continuità facilmente riconoscibile col mondo dei mammiferi, egli individua nel neonato solo un piccolo primate. Esplicitamente si afferma: l'infanzia è "la preistoria dello sviluppo culturale"⁴¹. L'immagine è suggestiva, certo, ma perché invece di essere paradossale (binoculare) è ambigua (fuori fuoco). Il termine "preistoria" è impiegato in analogia con le forme di sviluppo tecnico delle popolazioni che negli anni Trenta vengono definite disinvoltamente come "primitive". Se i bambini sono primitivi, i primitivi sono un po' come bambini: ecco pronta la chiave di accensione per i carrarmati dell'URSS verso la civilizzazione dell'Asia, così come

³⁹ B. Accarino, *La parabola dell'antropocentrismo*, in B. Accarino (a cura di), *Antropocentrismo e post-umano. Una gerarchia in bilico*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 21.

⁴⁰ L. Vygotsky, *op. cit.*, p. 114.

⁴¹ L. Vygotsky, *Il processo cognitivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 73.

l'innescano per missili occidentali che esportino la democrazia in Iraq. "Preistoria" assume il carattere ambiguo di ciò che non lascia segni perché precedente la scrittura *ma anche di quel che non è ancora nel processo storico poiché non fa parte del tempo umano*. È in questa ambiguità che si gioca uno scarto filosofico decisivo. L'infanzia, viceversa, costituisce la possibilità della storia: non il suo antecedente preparatorio, ma la radice biologica sempre presente; non il prologo, ma il suo altro volto o, per usare l'immagine vygotkskyana, l'altro dei due occhi. Non si è bimbi e poi comincia la storia. La storia comincia e prosegue sulla scorta di un'infanzia che non si limita ai primi anni di vita⁴².

Riprendiamo allora l'affermazione di Vygotsky⁴³ apparentemente più clamorosa, secondo la quale "la parola è [...] originariamente un comando per gli altri". Come leggerla? Credo che Vygotsky voglia sottolineare il carattere conflittuale del linguaggio, il suo valore intrinsecamente politico. Anche in questo caso la conflittualità politica del linguaggio non equivale a una rottura dell'ordine naturale ma a una sua magnificazione. La natura è tutta conflittuale, il linguaggio esalta questo ordine delle cose. Tanto che Vygotsky procede per giustapposizione. Non afferma che la comunicazione animale descrive, mentre il linguaggio verbale ordina. Sostiene invece che all'interno di quel regno conflittuale che è la natura ne esiste una articolazione specifica, di straordinaria potenza, che si chiama cultura, segno, strumento. Il parallelismo è esplicito: come uno scimpanzé cerca di influenzare l'altro guardandolo negli occhi e dando lui "gomitate"⁴⁴, negli umani "la funzione originaria della parola è una funzione sociale"⁴⁵. Mentre "un animale agisce sull'altro o mediante azioni o movimenti espressivi istintivi e automatici"⁴⁶, gli umani lo fanno mediante segni e strumenti, vale a dire per mezzo di una "forma [...] mediata"⁴⁷. Ciò a cui si allude non è la contrapposizione tra pace animale e dominio umano, ma tra aggressività immediata presente nelle varie forme di vita e lo stato di guerra sempre possibile (in tal senso permanente) tra *sapiens*. Per questa ragione non sono sicuro che parlare di "violenza" a proposito dei processi di trapianto aiuti a far chiarezza. Per un verso il trapianto è legato alla possibilità di conflittualità interne alla specie; per un altro è quel che ne consente la sospensione. Ripensiamo all'esempio accennato da Vygotsky. Per richiamare l'attenzione gli scimpanzé sgomitano, in una scuola tradizionale l'insegnante chiama ad alta voce l'alunno per cognome. Quest'ultima è una forma linguistica non proprio gradevole ma di certo meno violenta di un colpo d'unghia allo

⁴² Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino, Einaudi, 1979. P. Virno, *Infanzia e pensiero critico*, in P. Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Verona, Ombre corte 2002, pp. 111-118.

⁴³ L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 197.

⁴⁴ Ivi, p. 198.

⁴⁵ Ivi, p. 197.

⁴⁶ Ivi, p. 198.

⁴⁷ *Ibidem*.

stomaco. In questa prospettiva il linguaggio separa quel che nella percezione animale è congiunto, *Filosofia dell'animalità* lo mette in luce in modo cristallino. Per un altro verso, però, la parola *unisce quel che nel regno animale resta separato*. Solo nell'umano, ribadisce più volte Vygotsky, capita l'incontro tra due linee genetiche distinte nei primati: il linguaggio e il pensiero. È in questo pensiero a parole che è possibile trovare una delle cifre distintive dei *sapiens*. Questo punto, ampiamente articolato ne *La scimmia che si parla*⁴⁸, non lo butterei via. La dialettica tra separazione e unione riemerge in un'altra idea, di origine marxiana: senza operazioni di trapianto i piccoli umani sarebbero spacciati. Questo è un punto interessante della impostazione di Vygotsky poiché interrompe finalmente l'equivalenza tra bimbo *sapiens* e generico standard animale. L'autore di *Storia delle funzioni psichiche superiori* ricorda che altrimenti i cuccioli umani non riuscirebbero a vivere: gli umani sono quella forma animale che deve costituire da sé i mezzi della propria sopravvivenza. *Filosofia dell'animalità* cita con costernazione l'idea di Vygotsky secondo la quale “la storia del linguaggio è la storia del dominio del comportamento”⁴⁹ perché forma di violenza sugli animali. Ma tale violenza è solo una possibilità contingente all'interno di un problema antropogenetico più vasto nel quale “il dominio della natura e il dominio del comportamento sono reciprocamente collegati, in quanto la modificazione della natura da parte dell'uomo muta la natura dell'uomo stesso”⁵⁰. Quel che è vitale per l'umano è l'edificazione di mezzi di produzione per avere cibo, acqua e fuoco (il riferimento a Marx è esplicito⁵¹). È in ciò che risiede il succo di questo dominio, non nella segregazione di ogni forma di vita.

Questa è la ragione per la quale il processo di trapianto non è di per sé violento o autoritario, solo biologicamente *necessario*. Per la produzione di mezzi di sopravvivenza contingente è lo sfruttamento animale, necessaria è l'edificazione di forme simbolico-strumentali per la sussistenza. Necessaria è la costruzione di una dieta (un regime alimentare né universale, né preorganizzato dalla specie), contingente è la sua inclinazione carnivora o vegana. In una battuta: *per gli umani il trapianto è autoritario come lo sarebbe un trapianto di cuore per l'infartato grave*.

Fatta eccezione (non da poco) circa la concezione del bambino piccolo come essere primitivo e naturale, la posizione di Vygotsky non sembra peregrina. *Filosofia dell'animalità* insiste con chiarezza sul fatto che non sarebbe possibile per gli umani cominciare a parlare e sopravvivere sul pianeta senza trapianti linguistici (imparare la parola “cane”, “pappa”, “pipì”, mangiare senza strozzarsi, rimediare acqua da bere). Ma in cosa consistono questi trapianti? Si tratta di strutture così efferate? Vygotsky definisce tale ogni “operazione esterna [...]”

⁴⁸ F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza, libertà nell'animale umano*, Boringhieri, Torino, 2000.

⁴⁹ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 49.

⁵⁰ L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 137.

⁵¹ Ivi, p. 136.

diventata interna”⁵². Ne sono esempio l’impiego di “disegni che rappresentino cose per il bambino comprensibili”⁵³, fare un nodo al fazzoletto, l’edificazione di monumenti⁵⁴, più in genere ogni segno o strumento umano. Inoltre, secondo lo psicologo russo, il trapianto è un processo attivo. La metafora va presa alla lettera. Non solo un corpo esterno è inserito nel mio, ma il mio corpo elabora, assorbe e fa suo senza rigetto l’organo trapiantato. È qualcosa di simile al “nutrimento”⁵⁵. Secondo Vygotsky il trapianto e i processi educativi sono lontani dalla domesticazione proprio perché *non consistono* nell’assorbimento passivo di premi, punizioni o compiti⁵⁶. Si ribadisce che “il primo animale domestico è stato l’uomo” poiché gli umani, oltre a domesticare altre forme di vita, hanno domesticato uomini per farne forme semi-animali. L’umano domestico non è il bambino, ma lo “schiavo”, un “*instrumentum vocale*, uno strumento dotato di linguaggio”⁵⁷.

Propongo, allora, di distinguere tra “autodesticazione”⁵⁸ e “pedagogia”. Un conto è ipotizzare una pedagogia non autoritaria (che non scada in domesticazione), altro è pensare che ogni pedagogia non possa che essere autodesticazione. Il primo progetto è cosa decisiva: le riforme scolastiche e universitarie degli ultimi venti anni ne sono la più drammatica delle dimostrazioni; alcune delle istanze della cosiddetta rivoluzione italiana del 1968-1977 hanno provato a resistere, a esercitare ancora “*una debole forza utopica*”⁵⁹, proprio in una pedagogia radicale (dall’istituzione degli asili nido alle forme più sovversive di letteratura per l’infanzia o alle invettive Rap contro la riforma Gelmini). La seconda posizione rischia di confinarci in un incastro che pone *i dilemmi etico-politici solo in una fase seconda della nostra esistenza*. Vale a dire nell’alternativa: autodesticazione inevitabile cui porre rimedio solo poi in una animalità seconda oppure fine d’ogni pedagogia per un bambino lupo confinato nella animalità prima.

3. *Forme dell’immediatezza I: il dettaglio autistico*

Lo spettacolo, in tutta la sua estensione,
è il suo “segno dello specchio”.
Qui si mette in scena la falsa via d’uscita
dall’autismo generalizzato.

⁵² Ivi, p. 219.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 133.

⁵⁵ Ivi, p. 206.

⁵⁶ Ivi, p. 130.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 46.

⁵⁹ P. Virno, *Infanzia e pensiero critico*, cit., p. 112. Corsivo nel testo.

(G. Debord⁶⁰)

Siamo giunti alla seconda serie di considerazioni. *Filosofia dell'animalità* lambisce una formula efficace e paradossale, sulla quale si è soffermato a lungo Helmuth Plessner⁶¹. Quella umana è una "immediatezza mediata". Viviamo esperienze, assaporiamo cibi, tagliamo teste. In tutti questi casi abbiamo un rapporto fluido con quel che ci circonda, con arti e viscere. Ma questa fluidità non ha carattere autoprogrammato. È il frutto di una relazione con le circostanze che vive dell'oscillazione tra l'essere un corpo e l'avere un corpo⁶². Nel primo caso, il mio corpo è ciò con cui coincido in una corsa spasmodica, un arrembaggio all'ultima scimitarra, un bacio appassionato. Nel secondo caso il corpo è qualcosa con la quale fare i conti, enumerare le distanze, vivere un estraniamento radicale fatto di esercizi, prove, fallimenti, mancanza di coordinazione. Affermare "Questa faccia non è la mia" guardandosi allo specchio ne è il polo angoscioso. Non a caso per Freud è esempio quotidiano di quel che egli chiama "perturbante".⁶³ "Rallento il mio cuore grazie all'esercizio della mia ascesi" ne è il volto religioso: il monaco fa di un organo interno qualcosa che è a disposizione volontaria. "Mi alleno a fondo per la prossima sfida" ne è la versione atletica che fa del corpo strumento da accordare. L'espressione di Plessner riformula quel che Vygotsky intende con la nozione di trapianto. Quando imparo le tabelline, procedo a un trapianto nel quale gradualmente le linee di "sutura"⁶⁴ vengono assorbite e quel corpo prima estraneo diviene parte di me. Non conto faticosamente sulle dita o consultando lo schema poiché i numeri vengono da soli nella mente: "a questo punto tutte le operazioni di mediazione cadono e lo stimolo evoca immediatamente il risultato"⁶⁵.

In che senso la neoanimalità può costituire il superamento della nozione di "immediatezza mediata"? A tal proposito, cercherò di evidenziare due linee argomentative presenti nel testo che ritengo portino a esiti differenti. Una strada

⁶⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2004, p. 182.

⁶¹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 344 e sgg.).

⁶² P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata, 2015, pp. 163-165.

⁶³ Qui si dà il margine per una rilettura della neoanimalità che faccia dell'*Unheimlich* non semplicemente una delle sue sfumature ma addirittura *la sua struttura*. Freud definisce il perturbante come il ritorno di qualcosa "già noto e lungamente fidato" (S. Freud, *Il perturbante*, in S. Freud, *Opere*, IX, *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 270. Trad. it. modificata); "è accesso all'antica patria dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora" (ivi, p. 298). Si tratta di qualcosa che fa ritorno ma in modo completamente diverso da prima poiché ciò che è alle nostre spalle si propone al tempo presente come forma trasfigurata, potenzialmente innovativa ma altrettanto inquietante.

⁶⁴ L. Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 221.

⁶⁵ *Ibidem*.

vede nella neoanimalità “un campo enorme di sperimentazioni”⁶⁶, “sperimentare una nuova forma di vita”⁶⁷; l'altra concepisce questo passaggio come “modo di vivere non segnato dal linguaggio”⁶⁸ o da ogni istituzione pubblica perché forme di iato trascendente tra me e il mio corpo, tra noi e il mondo nostro. Le due strade non mi sembra si equivalgano. Si può provare a riassumere questa tensione descrivendola per mezzo di due forme di immediatezza. Una immediatezza che *passi continuamente attraverso* linguaggio, mondo, prassi pubblica; una che lo faccia una volta per tutte *abbandonando* mondo, prassi e parole. La prima è l'immediatezza di un perenne conflitto; la seconda è quella di un passaggio che avvenga una volta per tutte. La prima è una articolazione della proposta di Plessner, la seconda vorrebbe sancirne la fine. Verso la prima ipotesi sembrano dirigersi alcuni passi del testo. Ad esempio, trovare “una singolarità unica e radicale” nella quale “non c'è nessun io da difendere”⁶⁹ e ci siano “individualità non soggettivate”⁷⁰ in cui guadagnare soggettività “numerose”⁷¹ non è affatto in contrasto con l'individuazione linguistica della Comune di Parigi o le rivendicazioni dei migranti che sbattono contro le mura d'Ungheria (§ 4). Numerosi passaggi, invece, spingono verso la seconda: il linguaggio sarebbe necessariamente doppio e dunque “per sua natura *trascendente*”⁷², quel che occorrerebbe sarebbe un nome “davvero privato”⁷³ per una soggettività “che non deve avere bisogno del linguaggio per individuarsi”⁷⁴. Mi sembra che questa ambivalenza raggiunga l'apice in un paio di circostanze delle quali può esser utile discutere. La prima riguarda una citazione dal testo di Simondon, lo accennavo, nel quale si parla di “individui di gruppo”. Cimatti impiega questa immagine per descrivere la formula “divenire animale”. Liberi da ogni soggettività imposta si vive in branchi guadagnando una “umanità post-soggettiva”⁷⁵. Rimane l'interrogativo: in casi del genere il linguaggio è della partita o fuori gioco? Il riferimento bibliografico sembra spingere verso la prima alternativa. Simondon⁷⁶ afferma che tipico dell'individuo di gruppo sono credenza e mito, vale a dire “riserva indefinita di giudizi possibili”. L'impiego del termine “giudizio” fa riferimento inequivoco al linguaggio. Per il filosofo francese *l'individuo di gruppo non è antilinguistico, ma diversamente linguistico. È individualizzato dal*

⁶⁶ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 181.

⁶⁷ Ivi, p. 144.

⁶⁸ Ivi, p. 126.

⁶⁹ Ivi, p. 189.

⁷⁰ Ivi, p. 150.

⁷¹ Ivi, p. 149.

⁷² F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 184. Corsivo nel testo.

⁷³ Ivi, p. 187.

⁷⁴ Ivi, pp. 147-148.

⁷⁵ Ivi, p. 146.

⁷⁶ Simondon, *op. cit.*, p. 151.

linguaggio ma non tramite le forme tradizionali della soggettività poiché l'individuo di gruppo è l'antagonista al dominio del tempo presente⁷⁷. Appare qui la tensione tra due forme di immediatezza: una linguistica, mediata dalla struttura del *logos*, ma in forma diversa da quella oggi dominante; una antilinguistica che delle parole vuole sbarazzarsi. La prima richiama una riflessione sul modo nel quale costruire un altro mondo possibile. La seconda appare pericolosamente vicina ("pericolosamente" per il materialista) a una forma mistica che invoca nell'eterno presente il rifugio per le sofferenze dei *sapiens*.⁷⁸ Per chiarire meglio, propongo un secondo esempio. Una delle figure paradigmatiche in grado di suggerire la neoanimalità è rappresentata da Temple Grandin. Il caso presenta un vantaggio teorico non secondario. Grandin è una persona autistica dalle straordinarie capacità linguistiche che dimostra d'essere in grado di entrare in un rapporto profondo con alcune forme animali fino a comprenderne le strutture espressive. Nel contempo, l'esempio contiene una cifra inquietante che chiede d'esser discussa. Il libro cui si fa riferimento trova titolo italiano (ed eufemistico) ne *La macchina degli abbracci*. In esso Grandin racconta anche le sofferenze inerenti la propria condizione. L'autismo impone una forma particolarmente pregnante di contenimento psichico, cui Grandin risponde con una macchina che "ho sviluppato per aiutarmi a superare problemi di ipersensibilità al tatto e per lenire il mio nervosismo"⁷⁹. Temple riesce a costruire una macchina a forma di "V" che letteralmente l'avvolga, in grado di esercitare sul suo corpo la quantità necessaria di pressione tattile. Troviamo una risposta individuata alla condizione autistica, piena di originalità; nel contempo emerge il disagio di una condizione di crisi costante che porta, questa volta sì, *a vere e proprie forme di autodomesticazione*. Grandin⁸⁰ afferma esplicitamente di essersi ispirata alle macchine-gabbia impiegate dagli allevatori per bloccare capi di bestiame. La capacità di vivere nel dettaglio, che Cimatti esemplifica come forma neoanimale, nel soggetto autistico ha un controaltare pesantissimo, all'insegna della più radicale trascendenza:

⁷⁷ Cfr. P. Virno, *Moltitudine e individuazione*, in Simondon, *op. cit.*, pp. 231-241.

⁷⁸ Per i frequentatori dei testi wittgensteiniani si potrebbe provare ad articolare l'opposizione nel modo che segue. La prima forma è l'"atemporale finché dura" (Chauviré, 2004, p. 76) della proposizione grammaticale delle *Ricerche* o del *Della Certezza*. Un asse portante della nostra immagine del mondo ("qui c'è una mano", "nessun uomo è andato sulla Luna", "tutti gli umani hanno due genitori": DC, §§ 1, 106, 211) che funge da metro immediato di misura fino al suo cambiamento. La seconda è il "vive in eterno colui che vive nel presente" (T, 6.4311) del *Tractatus* legato tanto alla rigidità di una logica del vero/falso che al sentimento mistico di chi crede di valicare così i limiti del linguaggio.

⁷⁹ T. Grandin, *Calming Effects of Deep Touch Pressure in Patients with Autistic Disorder, College Students, and Animals*, "Journal of Child and Adolescent Psychopharmacology", 2(1), 1992, p. 63.

⁸⁰ T. Grandin, C. Johnson, *Animals in Translation. Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*, Scribner, New York, 2005, p. 4.

stereotipie comportamentali, crisi d'ansia, difficoltà di ambientamento alla minima trasformazione. Per citare un esempio diverso: nel descrivere Thomas, un bimbo autistico di 12 anni, Ilde de Clerq⁸¹ ricorda che suo figlio “si fida delle donne con la coda di cavallo come sua mamma, evita suo padre quando ha un dopobarba diverso dal solito, il nonno è benvenuto solo se porta gli occhiali”. E continua: “quel pomeriggio, sul tram, nota una signora con una pettinatura molto strana e, con la sua solita *immediatezza*, chiede a gran voce indicandola: “Mamma, quella è una persona o un animale?””⁸². L'acquisto del dettaglio autistico presenta un conto a dir poco salato. Perché rinunciare al trapianto di Vygotsky quando quel che si ottiene in cambio è l'“essere sequestrati”⁸³ del frammento locale? Perché il primo sarebbe violento e il secondo, invece, fonte di libertà?

4. *Forme dell'immediatezza II: prassi, argot, migrazione*

“I wish that I was born a thousand years ago
 I wish that I'd sailed the darkened seas
 On a great big clipper ship
 Going from this land here to that”
 (Lou Reed, *Heroin*)

“Ci sono i venti, le onde alte, la tempesta
 Ma dobbiamo scappare o ci fanno la festa”
 (Assalti Frontali, *Enea super Rap*)

V'è un punto argomentativo di fondo in grado di far ruotare l'asse del discorso verso direzioni opposte. In *Filosofia dell'animalità* si specifica che la neo-animalità non è un “*happy ending*” nel quale tutti i conti tornano⁸⁴. La frase indica un crocevia. Se non è un lieto fine, occorre però prendere in considerazione *forme inquietanti o aspetti minacciosi di neoanimalità* come la sofferenza spaesata della crisi autistica. Propongo un esempio in questa direzione volutamente estremo: la ricerca disperata di un nuovo “flash” dell'eroinomane che, proprio perché alla ricerca dell'immediatezza, sempre più se ne allontana. Se non stiamo discutendo di un lieto fine, e anche io credo non sia questo il punto, occorre pensare a forme di immediatezza umana non prive di frustrazione, scacco, pericolo. Detto diversamente e per riassumere (§ 2): è possibile pensare a una immediatezza che

⁸¹ I. de Clerq, *Il labirinto dei dettagli. Iperselettività cognitiva dell'autismo*, Erikson, Trento, 2006, p. 20.

⁸² Ivi, p. 23. Il corsivo è mio. Per inciso, è questa la frase che dà il titolo all'edizione originale del libro (*Mama, is dit een mens of een beast?*, Houtekiet, Antwerp, 2003) la cui traduzione italiana (*il labirinto dei dettagli*) anche in tal caso risulta eufemistica.

⁸³ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 128.

⁸⁴ Ivi, p. 154.

non spazzi via le forme mediate dell'ontogenesi? È possibile pensare a forme umane che, come richiede *Filosofia dell'animalità*, mettano in corsivo l'immediatezza senza per questo perdere la propria struttura mediata?

Parte dell'antropologia dell'immediatezza mediata del Novecento ha visto il primo termine come sospetto, infingardo, tendenzialmente negativo, come se l'immediatezza fosse il residuo necessario e greve di una animalità purtroppo mai superata (si pensi ai bimbi primitivi di Vygotsky). Altrove Cimatti⁸⁵ (2011, p. 131) ricorda, ad esempio, il Freud secondo il quale “il progresso civile ha un prezzo, pagato in perdita di felicità” o una certa psicanalisi secondo la quale “l'obiettivo della cura diventa ora il conformismo”⁸⁶. Qui esiste la traccia per rileggere *Filosofia dell'animalità* non come elogio dell'immediato assoluto, ma come l'accentuazione polemica (come tale strabordante e provocatoria) di un momento antropologico spesso rimosso. Si potrebbe dire: leggere *Filosofia dell'animalità* come appello all'individuazione di un farmaco sperimentale contro l'apologia automatica del mediato, alla glorificazione della nevrosi. Potrebbe essere questa una via di ricerca che miri a un risultato doppio. Rifiutarsi di farsi incantare dall'idea che “siamo nati per soffrire”, tipica istanza dello sfruttatore che chiede servitù volontaria; non cadere in forme etico-politiche che puntino, *neanche con la coda dell'occhio*, al paradiso. Come è noto, per il materialista paradiso e inferno non sono alternative escatologiche ma *gemelli siamesi*: il dettaglio assoluto della Grandin fa il paio con la macchina dell'autocontenimento; l'assoluto immediato dell'eroinomane è parte integrante di una corsa a ritroso perduta in partenza secondo la quale “te ricordi la roba de quattr'anni fa? Ce fosse quella sarebbe n'artra storia”⁸⁷. L'odierna ridicolizzazione etico-politica di una figura che ha trovato la propria esplosione iniziale proprio nella fase calante della cosiddetta “rivoluzione italiana” indica un punto cieco. L'eroinomane non è un debole, come recita negli anni novanta il *Fronte della gioventù* e oggi il senatore della Repubblica Carlo Giovanardi. Piuttosto è la drammatica incarnazione di un *amore tossico*, per riprendere il titolo del film ora citato, vale a dire un frammento grammaticale del rapporto umano con l'immediato. Non l'unico, certo, ma neanche irrilevante.

La mancanza di un *happy ending* consente di mettere in luce un secondo aspetto della faccenda, tutt'altro che secondario. Il lieto fine di ogni film disneyano è tale non perché alla fine “tutti vissero felici e contenti”. Il punto dirimente è che quella fine è già da sempre nota. È questo a far sì che all'interno di quella trama narrativa il conflitto non si dia, che nell'intreccio narrativo ci siano fatti (Pippo perde il cappello, Topolino arresta Gambadilegno) ma mai storia. Prima e dopo l'episodio Pippo e Topolino sono sempre gli stessi, identici. Nell'*happy ending* il conflitto fa la parte della comparsa d'intrattenimento poiché

⁸⁵ F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, cit., p. 131.

⁸⁶ Ivi, p. 132.

⁸⁷ G. Blumir, C. Caligari, *Amore tossico*, Iter International, Italia, 1983.

secondario, cursorio, apparente. Se si rinuncia al lieto fine, si deve fare i conti con il conflitto.

A tal proposito, è forse possibile pensare a un tavolo di confronto che vada oltre una serie di obiezioni e repliche sul singolo testo: operazione di certo utile, ma che alla lunga temo possa irrigidire il dibattito (o almeno, a rileggermi, quel che sto scrivendo). Una volta chiarita la diversità delle posizioni e ammesso che gli interrogativi che pongo abbiano un senso, forse non sarebbe male lavorare criticamente a una comune nozione di riferimento in grado di disseppellire la dimensione conflittuale della umana natura. Concludo l'intervento con l'abbozzo di una proposta. Una nozione che mi sembra utile per un confronto tra sostenitori e scettici circa la neo-animalità è costituita da quel che i greci chiamano "*praxis*". Non che la nozione manchi della necessità di un ripensamento radicale, le cui modalità sono oggi tutte da discutere⁸⁸. Al contrario: proprio una discussione sul concetto partendo da punti di vista diversi potrebbe contribuire alla sua ridefinizione oppure, mal che vada, all'articolazione di un dissenso teorico.

La prassi offre un parallelismo per contrasto. Molti dei temi che la neo-animalità affronta, di fatto, appaiono nella nozione. Chiarisco: ciò non vuol dire che i due termini (neoanimalità/prassi) siano sinonimici. Lascio stabilire al dibattito futuro se si tratti di mera omonimia (come quella che accosta la "lira" strumento musicale alla "lira" vecchia moneta d'Italia) oppure dell'emergenza di un tema comune affrontato da sponde diverse del fiume. A occhio, direi che se intendiamo neo-animalità come "immediatezza senza residui", la prassi sia il massimo dei suoi antagonisti. Se invece si vuol puntare a rivalutare il "momento immediato" della mediatezza umana, allora la prassi rappresenta una fondamentale sponda di gioco. Per il momento mi limito a ricapitolare velocemente alcuni tratti costitutivi della neoanimalità:

1. È assunzione di "un carattere anonimo"⁸⁹.
2. È "un corpo con confini più estesi di quelli che "io" pretende di fissare"⁹⁰.
3. È "poter fare esperienza del dettaglio"⁹¹.
4. È un processo di "deteritorializzazione" e "nuova territorializzazione"⁹² che non trattiene più nella "scatola dell'identità" e spinge verso "nuove aggregazioni, nuovi flussi"⁹³.

Mi sembra non trascurabile che tutti e quattro i temi ricorrono, sebbene in termini probabilmente molto diversi (ma questo è per l'appunto una delle

⁸⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza, 2014; P. Virno, *L'idea di mondo*, cit., p. 115 e sgg.

⁸⁹ Ivi, p. 148.

⁹⁰ Ivi, p. 178.

⁹¹ Ivi, p. 129.

⁹² Ivi, p. 150.

⁹³ *Ibidem*.

questioni da discutere), in quel che la tradizione greca individua con il termine “*praxis*”, l’attività senz’opera dell’agire politico. Offro qualche considerazione superficiale a mero titolo esemplificativo:

1. Hanna Arendt, ad esempio, sottolinea quanto per il concetto etico-politico di “prassi” abbia una oscillazione tra la polarità del rivelare la propria identità nell’agire e la possibilità che questo agire sia risucchiato in direzione di una “anonimità degli autori”⁹⁴. L’azione si configura come una “rivelazione del discorso e dell’azione”⁹⁵ poiché non tira fuori quel che già da sempre si sarebbe, ma porta a divenire quel che si fa. L’anonimato ne sarebbe uno degli esiti possibili. Mentre in *Vita activa* Arendt sembra considerare l’anonimia come il lato di “frustrazione”⁹⁶ della *praxis*, è possibile pensare a una diversa lettura di questo aspetto della nozione che insieme a *Filosofia dell’animalità* assuma un diverso atteggiamento verso l’assenza del nome proprio. L’anonimato non solo come frustrazione necessaria, ma come possibilità d’individuazione linguistica (si pensi, per fare un esempio contemporaneo, alla pirateria informatica).

2. Sempre Arendt⁹⁷ insiste sul fatto che la dimensione della prassi è del “senso comune”. Non l’opinione dominante o il pensare corrente, ma una capacità di percepire il mondo “oltre i nostri cinque sensi strettamente individuali”⁹⁸. Una struttura percettiva a livello individuale (sensorio comune, sinestesia) ma anche di azione pubblica (“immagine del mondo”, la chiamerebbe Wittgenstein) nella quale poter fare dei tuoi occhi i miei, affidarmi alle tue orecchie, contare sugli affronti tattili del mondo che una terza persona ha esercitato sul mondo. Il senso comune è una struttura pubblica che non coincide con “superstizione, credulità, [...] alienazione”⁹⁹. L’estensione del corpo proprio in quello altrui è esplicita. Mi sembra che in questo caso la differenza rispetto alla neoanimalità risieda nel fatto che questa estensione non richiede affatto il superamento del mondo linguistico poiché ne è addirittura tratto essenziale. Sul punto Vygotsky¹⁰⁰ è esplicito. Imparare a indicare avviene per mezzo di un fallimento. Il bimbo prova ad afferrare oggetti e non ci riesce; interviene un adulto ad aiutarlo; da questa convergenza “diventiamo noi stessi attraverso gli altri”¹⁰¹.

3. La prassi è legata alla percezione del particolare. A tal proposito, ecco una frase chiave di Aristotele: “La *phronesis* ha per oggetto l’*eschatou*, l’ultimo

⁹⁴ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, p. 162.

⁹⁵ Ivi, p. 131.

⁹⁶ Ivi, p. 162. Cfr. anche pp. 131-132.

⁹⁷ Ivi, pp. 153-154.

⁹⁸ Ivi, p. 154.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, op. cit., p. 199. L’esempio è citato pure in Cimatti, *La vita che verrà*, cit., p. 112 e sgg.

¹⁰¹ Vygotsky, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, cit., p. 200.

particolare”¹⁰². La *phronesis*, più che “prudenza” o “saggezza”, è avvedutezza pratica, virtù legata all’agire senz’opera. Sia in *Filosofia dell’animalità* che nel concetto di prassi emerge il tema del particolare. Quale la differenza tra il particolare pratico e il dettaglio autistico? Il particolare è fatto pratico, il dettaglio no. Inserimento nella prassi significa che il toccare quell’oggetto è legato non solo a un’altra persona che è di fronte a me ma virtualmente a un numero illimitato di esseri umani ora assenti. Si pensi a quel che il codice penale chiama “furto con destrezza”. Lo scassinatore si concentra sul particolare della serratura e per mezzo di micropercezioni acustico-manuali trova il varco in un meccanismo automatico. Lo scassinatore non ha a che fare solo con una seconda persona (il proprietario della casa) ma con una persona terza anonima costituita non necessariamente dalla polizia (il volto repressivo e contingente) ma innanzitutto dalla storia tecnologica dell’*Homo sapiens*, l’ontogenesi linguistica della forma vita (l’invariante storico-naturale). Il particolare della prassi è “ultimo” non perché ultimo possibile, eterno od ottimo ma perché *ultimo sufficiente in quel contesto pratico*. È ultimo esattamente come ultima può essere la parola in un snervante agone verbale. Il discorso vale anche in senso temporale. Afferrare il *kairòs* non significa cogliere l’attimo fuggente di tradizione romantico-hollywoodiana, né cogliere il tempo messianico nel quale *chronos* si contrae in un punto inesteso¹⁰³. *Kairòs* è l’occasione da prendere strappandola ad altri, simile al “clic” della serratura che finalmente scatta: nella lingua greca ha una sfumatura innanzitutto agonica perché *kairòs* è il tempo della battaglia¹⁰⁴. Due, mi sembra, siano le differenze di fondo tra il particolare pratico e il dettaglio autistico. Il particolare ha un carattere contemporaneamente pubblico e agonistico; il dettaglio non appare né pubblico né agonistico. In entrambi vi è la presenza di un *eschaton*: nel particolare è la sottigliezza di quell’esperienza all’interno di un processo storico (l’aggettivo aristotelico); il dettaglio punta invece alla mancanza autistica della storia, tradisce attrazione per una messianica risoluzione (la rilettura cristiano-religiosa del termine).

4. Dicevamo al punto primo: nella prassi azione e discorso sono intrecciati. In una recensione al libro di Alice Becker-Ho sulla derivazione di una parte dell’*argot* francese dalla lingua degli zingari (il Rom), Giorgio Agamben propone una lettura dei fenomeni linguistici che può fare al caso nostro. La posizione dominante è: la lingua è la regola, il dialetto la sua deformazione; la lingua è la parlata di un popolo e se non costituisca un popolo, non conti nulla. Agamben rovescia la questione: “tutti i popoli sono bande e *coquilles*, tutte le lingue sono gerghi e

¹⁰² Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1142a 26.

¹⁰³ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, pp. 68-69.

¹⁰⁴ M. Serra, *The tragedy of reason: living in a pluralistic society*, in L. Nicholas (sous dir. de), *Le fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2015.

argot”¹⁰⁵. Le nozioni di “lingua” e “popolo” sono costruite dal pensiero (oggi in crisi ma ancora *mainstream*) che le edifica per relazione reciproca. Non è il linguaggio a costringerci in un territorio statale, ma l’oggetto teorico chiamato “lingua”. E il linguaggio, poiché non è lingua¹⁰⁶, può dare origine a forme parlate che della mancanza di confini facciano regola e non eccezione. Anche in questo caso è possibile ritrovare un punto di tangenza (vale a dire di contatto o contrapposizione). *Filosofia dell’animalità* si concentra su lingue che non siano di un popolo *ma che sembrano private*. La proposta dell’*argot* come forma paradigmatica del linguaggio insiste sulla medesima necessità di evadere dalla lingua ma verso formazioni *sempre pubbliche* perché sovversive.

Per dare volto icastico a proposte abbozzate e, come tali, probabilmente poco perspicue ecco un esempio conclusivo. Propongo di contrapporre al santo, al corpo autistico e all’artista che parla una lingua che nessuno comprende (le figure della neoanimalità¹⁰⁷) un’altra figura. Mi riferisco a quella, di certo attuale, del migrante. Per la nostra discussione non è trascurabile un fatto banale. Il migrante è un umano identificato con un appellativo squisitamente animale. Paradigmatica è la migrazione degli uccelli o di mandrie d’animali in cerca di condizioni climatiche propizie. C’è di più: egli condensa le quattro tracce tematiche elencate prima. Il migrante è anonimo (1): nessuno ne conosce il nome, i volti si susseguono. Contemporaneamente il migrante agisce nel mondo: mette in crisi frontiere, spinge all’edificazione di barriere, produce cambiamenti nella *polis*. Il corpo del migrante non è solo il suo (2): sul barcone il suo peso è quello dei suoi compagni/antagonisti, la loro somma dimostrerà tenuta del legno o schianto nel mare. Il migrante salva la pelle se coglie il *kairòs* che consentirà lui di sfuggire a quell’onda, cogliere quel varco al confine, fare suo quel particolare contesto pratico. Sarà il particolare (*l’eschaton*) a fare la differenza tra modi di vita e conclusioni di morte: la scommessa è trovare al momento giusto nel posto giusto, vale a dire a trovare le coordinate spazio-temporali dell’avvedutezza pratica (3). Per definizione, il migrante è privo di territorio (4). Partecipa a flussi, a gruppi che di giorno in giorno cambiano, si trasformano, mai sono gli stessi. Manda in pezzi cartine e geografie. Parla lingue non sue e ne inventa collettivamente altre mescolando brani di inglese commerciale a parole della terra in cui transita, frasi della lingua coloniale d’origine con quelle d’arrivo per mezzo d’una pluralità indefinita di nomi propri. Al nome africano “Yerel” si affianca il francofono “Victor”, al francofono “Victor” si sovrappone l’italico “Samuele”. Concludo, dunque, con l’interrogativo: il migrante chi è? È un *sapiens* definito “animale” *proprio perché* esibisce un carattere pratico-linguistico tipico della natura umana? Oppure è l’effigie di una animalità di secondo ordine incardinata sul *superamento*

¹⁰⁵ G. Agamben, *Parole segrete del popolo senza luogo*, “Luogo comune”, 1, 1990, p. 41.

¹⁰⁶ Cfr. F. Cimatti, *Il volto della parola. Psicologia dell’apparenza*, Quodlibet, Macerata, 2007.

¹⁰⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 162 e sgg.

della prassi? Potrebbe essere questa una delle tante domande a partire dalle quali continuare a discutere.

Soggetto vivente. Un confronto con la “filosofia dell’animalità”

Vallori Rasini

Università di Modena e Reggio Emilia

Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali

vallori.rasini@unimore.it

ABSTRACT

In his book Felice Cimatti suggests a research of “man’s animality” based on a particular concept of “subjectivity”: accordingly to Heidegger and the greatest part of the western thought, only human being is a subject; so animal isn’t a subject and seems radically different from man; it appears as absolute “other”. Any trace of animality in human being can just be a result strictly mental. But subject can otherwise shows any living being, like reminded from J. von Uexküll and H. Plessner. Through this view it is possible to see animal dimension like an indissoluble intersection with human dimension and the research of animality in human nature obtains another, deep, essential relevance.

KEYWORDS

Subject, human being, animal, J. von Uexküll, H. Plessner

1. Le questioni che porta con sé il titolo “filosofia dell’animalità”, proposto dal libro di Felice Cimatti¹ – una locuzione affascinante quanto enigmatica –, sono senza dubbio molte, complesse e di sicura attualità. L’autore ha in mente però una precisa direzione, non canonica e – diciamo – apparentemente provocatoria: l’indagine dell’“animalità nell’uomo”; e non mediante uno sguardo retrospettivo – in qualche modo onto- o filogenetico – ma attraverso uno “sforzo prospettico” che riesca a immaginare “il campo di un’individualità umana non basata sull’io”, vale a dire intenzionato a “esplorare quella che potrebbe essere una umanità non basata sul linguaggio”².

La riflessione attraverso la quale ci conduce Felice Cimatti prende avvio dal presupposto secondo cui l’uomo si considera “l’altro” rispetto all’animale. Nel pensiero occidentale, l’etichetta “animale” è sempre servita a raccogliere un coacervo di caratteristiche nelle quali l’essere umano non intende riconoscersi: in certo senso, l’animale rappresenta il non-umano. L’uomo ama identificarsi nella razionalità e nell’uso della parola, simbolizzante e distanziatrice; e pare non possa proprio fare a meno di separarsi dal resto dei viventi – come insegna Heidegger –

¹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Roma, Laterza, 2013.

² Ivi, p. VI e p. VII.

assumendo le vesti di soggettività autonoma. Se l'animalità è sinonimo di presenza corporea, rapporto con un ambiente e "stordimento" esistenziale³, la "macchina antropogenica" – sulla quale ci informano specialmente le indagini psicoanalitiche – affranca l'io umano dalla stretta morsa dell'immediato, vincola l'essere alla mente e le regala un "mondo", dove vigono oggettività e temporalità, affatto sconosciute all'animale.

Ciò detto, perché occuparsi dell'animalità (al di là di una sua semplice constatazione)? E perché intraprendere addirittura una indagine sull'animalità nell'uomo (o per l'uomo)? Perché forse – suggerisce l'autore – come umani ci stiamo perdendo qualcosa: l'essere umano si mantiene fedele a una direzione esistenziale che gli preclude immediatezza e spontaneità, sensibilità e "stupore", quel modo d'essere che invece conserva l'animale, libero dal calcolo e dall'esclusione sistematica dell'altro⁴. Allora perché non cercare una "animalità umana"? Perché non sperimentare la differenza di "una umanità che non sia intrappolata nella gabbia del soggetto, di 'io' e 'tu', e quindi 'io' da una parte e tutto il resto dall'altra"⁵? Potrebbe trattarsi, insomma, di tentare "possibilità vitali impensate"⁶, mediante un "divenire-animale" creativo e condividente, permanendo nella piena "immanenza" della vita⁷.

Ora, ammesso che la valutazione della realtà animale sia corretta e che in qualche modo sia sensato e possibile immaginare per l'uomo il raggiungimento di una simile dimensione, si tratterebbe in ogni caso di una realizzare una esperienza umana, né più né meno. E tuttavia l'animalità fa parte dell'uomo, e ritrovarla nella quotidianità dell'esistenza può darsi che sia utile e salutare; recuperare una aderenza alla spontaneità della vita e alla corporeità potrebbe persino avere a che fare con una proposta etica, tanto semplice quanto onesta. Una simile proposta potrebbe passare agevolmente attraverso un diverso concetto di soggetto, un concetto di soggetto che cerca la similarità nella differenza, la vicinanza nella lontananza.

Un percorso di questo genere – che però purtroppo si è presto interrotto in seno alla filosofia occidentale – lo ha inaugurato proprio Jakob von Uexküll, chiamato in causa da Cimatti per la sua attenzione verso l'organismo biologico. Il campo della biologia è un osservatorio privilegiato, quando si voglia guardare al mondo senza lasciarsi abbagliare esclusivamente dal fenomeno umano, dalle prodezze della ragione e dal monopolio del linguaggio parlato, preferendo ammirare il panorama ampio e variegato della vita, nelle sue molte e sempre peculiari manifestazioni. Il barone von Uexküll, provvisto di strumenti da scienziato (benché non indifferente al richiamo della metafisica), ha studiato il vivente

³ Ivi, p. 143.

⁴ Ivi, p. 127.

⁵ Ivi, p. 143.

⁶ Ivi, p. 150.

⁷ Ivi, p. 155.

guardandolo dal punto di vista delle sue caratteristiche specifiche, di volta in volta diverse, e sostenendo una concezione piuttosto innovativa dell’ambiente, potenzialmente capace di rivoluzionare il concetto di soggetto.

2. Nel suo saggio, Cimatti riconosce le ottime intenzioni antimeccanicistiche di von Uexküll che, opponendosi alla concezione cartesiana, considera l’animale qualcosa di più di una semplice macchina: è un essere in grado di condurre e di gestire la propria vita all’interno di un ambiente a lui conforme. La sua teoria degli “ambienti individuali” prevede infatti che l’animale sia un soggetto, non un semplice oggetto. “Tutti i nostri oggetti d’uso comune e le macchine – dice von Uexküll – non sono altro che strumenti dell’uomo” e “si potrebbe supporre che un animale non sia nient’altro che una selezione di ‘utensili’ e di ‘protesi’ congrui, coordinati da un sistema di guida: una macchina dotata delle funzioni vitali di un animale”, “così facendo, però, – aggiunge subito – ci si dimentica che sin dall’inizio è stata soppressa la cosa più importante e cioè il soggetto che si serve di questi strumenti per percepire e operare”⁸. Gli animali non sono assemblaggi meccanici di organi; non sono automi che compiono azioni reattive semplicemente innescate da impulsi esterni, ma veri e propri “macchinisti”, che intervengono su ciò che hanno intorno in seguito a percezioni e sensazioni. Soltanto in questo modo, solo cioè riconoscendo la soggettività dell’individuo animale, “si aprirà finalmente la porta che conduce ai vari ambienti animali”⁹. Lo scopo del biologo von Uexküll è infatti di chiarire che dinanzi al vivente non esiste un solo mondo, un solo spazio omogeneo, misurabile e “oggettivo”, identificabile scientificamente una volta per tutte e per tutti i viventi. Questo lo si può fare in fisica o in chimica, con oggetti di studio inanimati. Ma il biologo non può trattare gli individui viventi come se fossero semplici “cose”, collocate su un unico tavolo da lavoro o distribuite sullo stesso appezzamento di terreno: ognuno di loro ha un suo ambiente – un “mondo individuale” –, proprio perché è un soggetto. Una determinazione quantitativa non è paragonabile a un rapporto qualitativo: un soggetto percepisce e opera, avverte e si manifesta, sente e interviene, perché ha sempre una vera e propria relazione – vitale – con il suo fuori¹⁰. Ne va – appunto – della sua sopravvivenza, della possibilità di mantenersi in vita. E poiché i viventi sono diversi tra loro, sono soggetti con caratteristiche specifiche e variabili, anche l’ambiente in cui essi si muovono – cioè la dimensionemondana a cui dà vita la loro relazione – è diverso di volta in volta.

⁸ J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti*, Macerata, Quodlibet, 2010; pp. 37-38.

⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰ Ivi, p. 50: “non abbiamo a che fare con uno scambio d’energia tra due oggetti, ma con relazioni che sussistono tra un soggetto vivente e il suo oggetto”.

Ora, come dicevamo, Cimatti ammette l'intenzione innovativa di von Uexküll, ma non ne riconosce la reale portata. Va bene, – egli sostiene –, il biologo estone rifiuterà pure di considerare gli animali come semplici oggetti, ma nella sua posizione ritroviamo “l’ambiguità intrinseca dello sguardo umano rispetto agli animali, quando non smette di prendere come punto di riferimento l’umano: l’animale non è una macchina, come sosteneva Cartesio, d’accordo, e allora cos’è? È un vivente che ha una *soggettività*. Ma – prosegue Cimatti – la soggettività è, per definizione, quella umana”. E conclude: “l’animale, allora, non è una macchina, è una specie di uomo, anche se di un grado inferiore e diverso. La definizione di animale non riesce a non passare per quella umana”¹¹.

Certo, attenendoci alla storia occidentale del concetto di “soggetto”, una simile conclusione è del tutto plausibile: esso non può che indicare la dimensione umana¹². Se, nel suo significato più antico e squisitamente logico, il soggetto indica genericamente l’elemento sottostante a cui si attribuiscono predicati e qualità, coincidendo con “ciò di cui si dice qualcosa” o “ciò a cui si attribuisce qualcosa”, in un secondo fondamentale significato il soggetto indica un ente indipendente, nell’essere e nel fare, dotato di coscienza razionale¹³. Il soggetto ha sempre a che fare con prestazioni di ordine superiore, cognitive, teoretiche, spirituali; insomma, ha a che fare con l’uomo. A questo significato si è attenuta tutta la tradizione filosofica occidentale; e per quanto complessa, stratificata e controversa si configuri la questione del soggetto nei pensatori della contemporaneità, questo rimane il percorso seguito, anche qualora il soggetto si voglia messo in questione o decostruito.

Ma lo sforzo compiuto da von Uexküll è precisamente quello di allargare le maglie concettuali entro le quali concepire la soggettività, che egli mette in relazione non solo con la rappresentazione consapevole, con l’io o l’autocoscienza (determinanti solo una tipologia particolare di soggetto), bensì più in generale con il vivente, con il corpo organico in quanto tale. L’animale non è soggetto perché se ne fa “una specie di uomo”; piuttosto, l’animale ha a che fare con l’uomo perché ha in comune con lui la soggettività. L’antropomorfismo è dunque da tenere a distanza, e se von Uexküll, specie nei suoi saggi divulgativi, si richiama con una certa frequenza all’esperienza umana, è perché questo lo aiuta a rendere credibile un’idea che nella cultura del tempo, intrisa di meccanicismo positivista,

¹¹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 7.

¹² La cosa è attestata da qualunque dizionario filosofico. Sul tema, si può vedere anche R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Napoli, Guida, 2003.

¹³ Ricordare il significato del concetto di soggetto nel pensiero di Kant è sufficiente a convincere del suo stretto legame con la consapevolezza e il sapere: il soggetto è l’Io penso, che condiziona tutte le attività conoscitive; avendo i pensieri come propri predicati, è il fondamento di qualunque possibile concetto; è l’attore dell’unità dei pensieri, ciò che conosce sinteticamente e formula giudizi: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della Ragione Pura*, Roma, Laterza, 1984, *Dialettica trascendentale* II, 1.

difficilmente poteva farsi strada. Il punto di vista del “fisiologo”, vale a dire dello scienziato che si accontenta di osservare il funzionamento di un assemblaggio di organi, mantiene anche il pregiudizio antropomorfo dell’ambiente unico, che solo il vero “biologo” riesce a superare: “per il fisiologo – spiega von Uexküll –, qualunque essere vivente è un oggetto, situato in un mondo che è sempre lo stesso, quello umano. Egli ne scruta gli organi e il modo in cui si coordinano tra loro come un tecnico esaminerebbe una macchina sconosciuta. Il biologo, al contrario, si rende conto che ogni essere vivente è un soggetto che vive in un proprio mondo di cui l’animale costituisce il centro”. Se ogni animale è il centro del proprio mondo, anche il mondo umano finisce per essere solo uno dei molti, possibili (e di fatto esistenti) mondi dei viventi. Il riconoscimento della soggettività di ogni vivente fa dell’essere umano solo un caso particolare, non un modello interpretativo¹⁴.

Ne segue che – propriamente – non ha nessun senso parlare di una “difettività” dell’animale rispetto all’uomo. La morfologia, la fisiologia, il sistema di correlazioni e l’ambiente degli animali – di qualunque animale – saranno più o meno ricchi, più o meno complessi, più o meno diversificati, ma mai “superiori” o “inferiori”, “manchevoli” o “perfetti”, nel confronto tra di loro o con l’uomo. Von Uexküll adotta una formula “prospettivista” o “relativista” che toglie senso all’idea di “mancanza animale”. Dal suo punto di vista, in fin dei conti, qualunque soggetto e qualunque mondo sono “manchevoli” rispetto a ogni altro, quello della zecca rispetto a quello del cavallo, ma anche quello dell’uomo rispetto a quello del cane (l’uomo, ad esempio, non percepisce gli ultrasuoni, che dunque “mancano” nel suo mondo) e ciascuno è in qualche misura “completo” rispetto a se stesso. Certo, von Uexküll riserva all’essere umano una “posizione particolare” (e come avrebbe potuto non farlo, dato il contesto in cui operava?), ma questa particolarità non inficia la dignità, l’autonomia e perfino la bellezza dei singoli mondi animali. E questa sua intenzione non va persa di vista, né sottovalutata.

3. A proporre una lettura sminuente e difettiva della vita animale, partendo dalle teorie di von Uexküll, è invece Martin Heidegger¹⁵, il quale si muove sulla scorta di tesi decisamente affini a quelle esposte da Max Scheler nel suo celebre saggio *La posizione dell’uomo nel cosmo*¹⁶. Sostanzialmente disinteressato alla vita animale e perfettamente convinto della inferiorità “essenziale” di tutto ciò che non attiene alla sfera ontologico-esistenziale del *Dasein*, Heidegger considera l’animale “manchevole di mondo”. Perché l’animale ha soltanto un “ambiente” e non un vero “mondo”; perché è passivo e non attivo; perché non ha esperienza del tempo,

¹⁴ La concezione di von Uexküll non sembra dunque costituire un esempio di “impossibilità di pensare l’animale se non attraverso l’umano” (F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 7).

¹⁵ Si veda M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1999, pp. 250 sgg.

¹⁶ Si veda M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Roma, Armando, 1997.

ma semplicemente approfitta del presente; perché è “stordito” e non veglia sul proprio destino. Insomma: perché non è dotato dell’autocoscienza, che consente la presa di distanza da sé e dal mondo e si concretizza nell’uso del simbolo, nell’eccellenza del linguaggio parlato¹⁷. Non è certo un caso che proprio Heidegger rappresenti la cerniera più solida tra Kant e il pensiero contemporaneo nell’interpretazione della soggettività come di una peculiarità esclusivamente umana. Ma, a ben guardare, Heidegger è soltanto un interprete – un po’ maldestro e tutt’altro che precoce – del pensiero di von Uexküll, tradito da radicati pregiudizi filosofici e presumibilmente influenzato dalle interpretazioni di stimati contemporanei¹⁸.

Non tutti gli interpreti di von Uexküll hanno però sottovalutato il suo sforzo: Helmuth Plessner, ad esempio, ha dato all’idea della soggettività organica una credibilità davvero apprezzabile. Nella sua opera *I gradi dell’organico e l’uomo*, discostandosi sensibilmente da certe posizioni di Scheler, ha esposto la propria teoria della natura vivente ancorandola precisamente all’idea di soggettività. Un vivente – qualunque vivente, piante e organismi unicellulari inclusi – è un soggetto (un *Selbst*), perché diversamente dagli oggetti inanimati ha uno scambio con il “fuori” attraverso un corpo che “possiede”. Un soggetto si distingue da un oggetto proprio per questo, perché non semplicemente “è” un corpo, ma “ha” un corpo. Qualunque vivente ha un corpo, che usa nelle relazioni con il proprio esterno in maniera più o meno attiva, più o meno complessa, più o meno consapevole. Per questo, qualunque vivente è un soggetto, anche se non può dire “io”.

La “macchina antropogenica”¹⁹ si aggancia a una “macchina antropocentrica”: solo se pensiamo sempre e comunque che l’uomo sia “il” vivente, non tenteremo mai di distogliervi lo sguardo. Certo, in quanto uomini potremo sempre avere solo una prospettiva umana; ma c’è modo e modo di formulare presupposti. Cercare di ammettere una esistenza altra, fondata su modalità di vita differenti, è un buon punto d’avvio. Ebbene: è questa possibilità che ha cercato di cogliere von Uexküll osservando gli animaletti a cui ha dedicato le sue ricerche, ed è questa idea che ha tentato di tradurre in termini filosofici Plessner, con la sua deduzione dei “modali organici”²⁰. Plessner è uno dei massimi

¹⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., pp. 24 sgg.

¹⁸ Il suo percorso è evidentemente altro: dalla fenomenologia husserliana a *Essere e tempo*, Heidegger non ha mai cercato di abbandonare la dimensione del pensiero. L’unica esistenza di cui ne va è per lui quella dell’essere pensante e quindi dell’uomo. Le considerazioni sul mondo animale delle lezioni del ’29, sono una specie di chiosa, una “momentanea deviazione” senza autentico peso, e comunque debitorie del lavoro di Max Scheler. A questo proposito, si può vedere R. Safransky, *Heidegger e il suo tempo*, Milano, TEA, 2001, pp. 242 sgg.

¹⁹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 24.

²⁰ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

rappresentanti della corrente dell’antropologia filosofica tedesca contemporanea, e può sembrare curioso che questa estensione del concetto di soggetto – dalla realtà specificamente umana a quella biologica – venga avallata da un filosofo interessato prioritariamente all’indagine sulla natura dell’uomo. Ma a ben guardare, dato il manifesto teoretico della corrente, questa operazione si rivela l’inevitabile conseguenza dell’intenzione di dare nuove basi alla ricerca antropologica²¹. Se l’uomo va considerato anzitutto come un vivente tra viventi, occorre identificare cosa distingue la materia inanimata da quella organica, e a partire da qui sarà possibile stabilire le differenze specifiche tra forma e forma di vita. La soggettività è per Plessner il carattere distintivo del vivente in quanto tale; e solo su questa base, valutando le varie potenzialità del soggetto, sarà possibile distinguere l’animale dall’essere umano.

Sollecitato da un profondo interesse per la zoologia²², Plessner ha cercato in primo luogo non la differenza tra l’animale (o qualunque altro vivente) e l’uomo, ma la comunanza tra loro. La definizione della “essenza” umana deve inevitabilmente passare attraverso l’analisi di quella animale e vegetale; per questo, per conoscere la natura dell’uomo occorre conoscere la natura del vivente in generale²³. E il vivente – nella sua definizione più generica – è un soggetto. In quanto soggetto, ogni organismo conduce un’esistenza attraverso il proprio corpo; perché un soggetto “ha” realmente corpo, e anzi soltanto un soggetto può propriamente “avere” un corpo e delle proprietà; un oggetto semplicemente “è” un corpo e certe proprietà: il senso stesso del vivente – afferma Plessner – il senso della sua essenza “risiede proprio nell’essere soggetto dell’avere”²⁴. Naturalmente, la soggettività del vivente presenterà caratteristiche diverse a seconda della tipologia organica.

Non è questa la sede per una dettagliata esposizione della deduzione dei modalità organici o delle categorie della soggettività vitale di Plessner, che hanno nel “principio posizionale” la loro radice concettuale²⁵. Ciò che qui ci interessa è sottolineare che non sempre il concetto di soggetto è stato sinonimo di funzioni coscienti e legato a doppio filo alla dimensione umana. Nel pensiero di Plessner, il “soggetto dell’avere” rappresenta un ente totalitario (una *Ganzheit*) e forma “il punto di attraversamento di tutte le relazioni che costituiscono una unità rispetto ai suoi elementi”²⁶, in maniera da garantire contemporaneamente la coordinazione e l’indipendenza delle parti all’interno di un sistema funzionale armonicamente equipotenziale, che si autoregola sia nella dimensione spaziale sia in quella

²¹ Mi permetto di rimandare a V. Rasini, *L’essere umano. Percorsi dell’antropologia filosofica contemporanea*, Roma, Carocci, 2008.

²² H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 3.

²³ Ivi, p. 50.

²⁴ Ivi, p. 188.

²⁵ Ivi, pp. 150 sgg.

²⁶ Ivi, p. 188

temporale (nei processi di trasformazione che lo interessano nell'arco della sua esistenza). La comparsa di una interiorità è parte del concetto di soggetto, senza che questo – giova ripeterlo – abbia nulla a che vedere con la coscienza o con l'umanità: “un Sé non è ancora un soggetto di coscienza; avere non è ancora sapere o sentire”²⁷, perché i gradi della soggettività sono diversi, come diverse sono le tipologie del corpo vivente, ed è importante capire che “il passaggio dall'estensione all'interiorità, dal mondo dell'essere al mondo dell'avere, non si dà solo nell'uomo, per il fatto che egli si considera filosoficamente ed esplora se stesso, bensì ovunque si faccia incontro la vita”²⁸.

4. Introdurre tutto questo ci consente di pensare una “filosofia dell'animalità umana” indirizzata in altro modo. Certamente non alla ricerca del “non umano” nell'uomo o della “bestialità” (meno che meno in senso morale) nella natura umana. Seguendo le tracce di una soggettività che contraddistingue il vivente, troviamo – con Plessner – che uomo e animale si collocano su un terreno comune, senza che sussista tra loro un rapporto di inferiorità o superiorità. La concezione dei “gradi organici” distingue modalità esistenziali differenti senza implicazioni assiologiche. La modalità animale è semplicemente diversa da quella umana, fondata su una serie di potenzialità che producono relazioni di carattere più diretto ed efficace nei confronti dell'intorno, capace di offrire i mezzi per la soddisfazione dei bisogni fisici principali. Questo livello della soggettività prevede – con tutta evidenza – che il vivente si confronti con un ambiente, ne avverta e riconosca la complessità qualitativa e intervenga su di esso con oculata capacità di discernimento. L'animale, oltre che dotato di istinti, è dunque capace di scelta e di memoria (intesa come unità di *residuum* e anticipazione), di modificare il proprio comportamento sulla base di esperienze passate, di valutare l'opportunità delle proprie azioni. L'animale, insomma, è dotato di coscienza; ma è “centrato” su se stesso e – per quanto noi umani possiamo capire del suo *modus vivendi* – interessato soprattutto a dare soddisfazione a necessità organiche, talora molto complesse, individuali o di specie.

Che si tratti o no di una carenza è questione di opinione. Quanto è consentito all'animale e non ad altre forme viventi non si può dire che sia, di per sé, né bene né male, né dono né mancanza; è caratteristico e basta. L'animale, ad esempio, è in grado di sfoggiare una sicurezza nell'agire di cui l'essere umano difetta; e questo potrebbe essere un pregio che la “libertà” umana si preclude²⁹.

²⁷ Ivi, p. 186.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ L'apparente rigidità animale, ad esempio, artisticamente rappresentata nel celebre *Über das Marionettentheater* di H. von Kleist (trad. it. *Il teatro delle marionette*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2005), rivela tutta la sicurezza nell'agire che non è consentita a un ente

Secondo Plessner, l’essere umano si distingue per la sua “eccentricità”. L’eccentricità è dovuta a una differenza specifica che comporta, per evoluzione, una “riflessione totale” dell’organismo su se stesso. All’essere umano, infatti, è dato “il centro della sua posizionalità”³⁰; gli è nota la sua condizione di essere senziente e agente, e l’unico “centro” che può trovarsi in questa condizione (se non vogliamo moltiplicare senza senso i punti di osservazione possibile) è quello stesso che – pur mantenendosi centrato in sé – si rivolge verso se stesso, si guarda (come da fuori) e prende distanza da sé.

Insomma, è l’animale che diviene autocosciente al contempo è e non è un “altro” ente. L’io è semplicemente l’evoluzione del “sich” (il soggetto animale) che giunge a vedere se stesso. Non è qualcosa di realmente “altro” dal soggetto animale; è piuttosto il soggetto animale che arriva a vedere l’altro in se stesso, e che proprio attraverso il riconoscimento di sé come altro diventa un io. L’uomo non è che quell’animale capace di vedere se stesso nella forma di “altro” e di vivere l’intera esistenza cercando di accordare il proprio “essere se stesso” con il proprio “vedere (o avere) se stesso”; il proprio essere animale con il suo oltrepassamento.

Il percorso di Plessner è dunque diametralmente opposto a quello proposto da Heidegger. Ma la cosa non può sorprendere: prima di concentrarsi sulla specificità umana, Plessner si preoccupa di trovare cosa accomuni un vivente all’altro; e non ne va anzitutto dell’eccellenza delle facoltà umane (la cura dell’essere è ovviamente roba per enti dotati di ragione), ma delle differenze o dei momenti di distacco e cambiamento tra modalità e modalità di esistenza e di rapporto col mondo. In tutto ciò è il corpo, la materialità dell’essere mondano ad avere importanza nell’unità personale, con tutte le sue capacità, incluse quelle sensibili. Non è un caso che l’autenticità dell’essere umano non passi esclusivamente attraverso il monopolio della lingua parlata, e l’io non sia direttamente figlio del linguaggio verbale. L’articolazione linguistica, la disponibilità di una raffinata simbologia fonetica per la manipolazione del mondo, è soltanto una delle possibilità specifiche dell’ente eccentrico. L’espressività umana prevede ampi “spazi senza parola”, zone esistenziali in cui il senso si trasmette plasticamente attraverso gesti, accenni, smorfie e sorrisi, insostituibili dalla fissità delle parole³¹. Di più, il riso e il pianto – per quanto apparentemente lontani dal dominio “spirituale”, a causa della loro forte componente fisiologica – sono da considerare manifestazioni specificamente ed esclusivamente umane, forme di reazione o meglio di “caduta”, di inciampo, al limite del comportamento umano, ma proprio

essenzialmente scisso, condannato a una “libertà razionale” in cui si sviluppano discordanze e sempre nuove esigenze di scelta e coordinazione.

³⁰ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 313.

³¹ Si veda di Plessner, *Antropologia dei sensi*, Milano, Cortina, 2008, p. 110.

per questo – dal punto di vista del loro significato – in grado di rivelare la complessità e la natura eccentrica dell'uomo³².

L'“eccentrico” è sempre – necessariamente e in primo luogo – anche “centrico” (un vivente può essere oltre il proprio centro solo se ha un centro). Questo significa che tutto l'apparato culturale, che inevitabilmente la mediatezza umana liberamente elabora, non può mai sciogliersi (o essere considerata sciolta) dalla naturalità del vivente. Nell'antropologia filosofica di Plessner, quella dimensione culturale che chiamiamo “seconda natura” o “natura artificiale” non sostituisce dunque e non annienta la radice biologica dell'uomo. Né lo separa con radicalità dal regno al quale appartengono gli altri viventi, come invece sembra implicito nell'idea di una “totale apertura al mondo”, sostenuta ad esempio da Max Scheler e da Arnold Gehlen³³. Se l'uomo non può prescindere dal legame centrico, non si può dare alcuna cultura se non in relazione alla natura. Senza natura – e animalità – non c'è uomo, perché la natura – che non è banale carnalità o semplice fisiologia, ma una precisa modalità di relazione del vivente con il mondo – è parte ontologicamente essenziale di questo ente. E se la peculiarità umana consiste precisamente nella continua ricerca di accordi e concordanze – tra l'uomo e se stesso, tra la propria animalità e il suo oltrepassamento (non meno che tra sé e il resto del mondo) – la consapevolezza filosofica di questa sua condizione non può che aiutarlo: non solo a sperimentare la dimensione dell'immanenza, ma anche a ricostruire un equilibrio – oggi tanto a rischio – con l'intera sfera della natura.

³² Si veda H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2015³.

³³ Una apertura al mondo “totale” aspira a un abbandono definitivo (anche se magari ottenuto gradualmente) della dimensione animale (consistente nella “chiusura” in un ambiente e in una condizione di “semplice” naturalità).

Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica

Francesca Michelini

Universität Kassel

michelini@uni-kassel.de

ABSTRACT

In my paper I intend first of all to draw attention to the merits of Felice Cimatti's volume, which considers two issues often treated separately - the issue of "human animality" and that of "the animals" - as inextricably linked. *Filosofia dell'animalità* sheds light on the implications of animality and helps us to focus on the (bio)political consequences of this topic. In Cimatti's view, the rethinking of human animality is based fundamentally on the recognition of what Deleuze called "absolute immanence". In the second part of my essay I submit to criticism exactly this latter concept, or more specifically the statement that identifies human animality with absolute immanence, that is to say with an embodiment that is not defined through language. In particular, I raise the two following complementary objections: (a) Transcendence is a dimension of the human body regardless of language (b) Animality is not the place of the absolute immanence, but it is rather a continuous dialectics of immanence and transcendence. In conclusion, I point out that Cimatti's claim, similarly to those of Heidegger and Derrida, rules out continuity of humans and animals in the attempt to avoid the problems and dangers inherent to anthropomorphism.

KEYWORDS

Immanence, transcendence, animality, contradiction, anthropomorphism.

1. *La tesi: animalità e immanenza assoluta*

Non è possibile classificare *Filosofia dell'animalità* tra i numerosi volumi filosofici usciti di recente sugli animali, sulle loro capacità cognitive, sulla somiglianza o differenza con gli umani, sulla loro rilevanza etica, sulla necessità di attribuire loro dei diritti. Si tratta piuttosto - come l'autore afferma già nell'introduzione - di un libro sull'*animalità dell'umano*, cioè su "tutto ciò che il modo in cui diventiamo umani deve tagliare fuori, perché altrimenti non potremmo diventare, e *definirci*, umani".¹ Sarebbe tuttavia fuorviante pensare che anche *gli animali* non giochino un ruolo fondamentale nella trattazione di Felice Cimatti. Al centro del volume è infatti proprio la *relazione* tra l'animalità umana e gli animali, o, per meglio dire, una duplice relazione, che è ancora tutta da esplorare e soprattutto da realizzarsi: quella tra l'essere umano e la sua stessa animalità e quella tra quest'ultima e gli animali non linguistici. Pregio indiscutibile del volume è proprio quello di considerare le due questioni troppo spesso trattate separatamente - appunto

¹ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Bari 2013, p. V.

l'animalità umana e gli animali - come inscindibilmente connesse. Infatti, è soltanto risolvendo il rapporto con la nostra propria animalità, un rapporto sempre sottovalutato, negato, o escluso dalla metafisica, che è possibile riformulare anche la nostra relazione con gli altri animali, rendendo ad essi giustizia senza più considerarli come "l'altro da noi", "il mancante", e senza volerli ricomprendere in quella grande categoria ideologica - "l'animale" - in cui la loro concretezza e singolarità viene misconosciuta ed annientata. D'altra parte, è l'appello proveniente dall'animale che ci guarda, sia esso la gatta di Derrida o un maiale stipato dentro un camion, che ci costringe a ripensare radicalmente non solo o non tanto il modo in cui ci rapportiamo agli animali, quanto noi stessi e la nostra animalità. Il problema dell'animalità umana diventa allora un tema molto più impellente rispetto al problema, sempre più dibattuto negli ultimi tempi, dei diritti degli animali - e su questo non si può che concordare con Cimatti. Fare luce sulle implicazioni dell'animalità e porre l'accento sulle conseguenze anche (bio)politiche della questione è dunque l'indubitabile merito del volume.

Sulla linea delle riflessioni di Derrida, ma soprattutto di Agamben, *Filosofia dell'animalità* ricostruisce l'operazione attuata dalla "macchina antropogenica"² per cui la soggettività umana costruirebbe se stessa come "io" escludendo da se tutto il resto, *in primis*, appunto, la sua stessa animalità. Dal momento che l'umano può pensare esclusivamente attraverso categorie linguistiche, ed è anzi proprio in virtù di esse che si costituisce come io, la sua animalità risulta radicalmente differente da quella degli altri animali non linguistici. Questi ultimi, inoltre, proprio perché definiti a partire dal linguaggio umano, non solo vengono raggruppati indistintamente e indebitamente nel singolare "animale", ma soprattutto sono designati come "mancanti" di qualche qualità umana, in primo luogo, cosa già ampiamente ricordata da Derrida, proprio del linguaggio. Per Cimatti questo modo di procedere è rappresentato emblematicamente dalla filosofia di Heidegger, sicuramente il principale bersaglio critico del volume, che incarna l'approccio alla questione tipico della filosofia moderna *tout court*, e non solo di un singolo filosofo o di un determinato periodo storico. È stato Heidegger infatti uno dei più accaniti sostenitori del fatto che l'animale sia "mancante", o, ambigualmente, "povero": mancante del linguaggio, mancante del mondo o, che è lo stesso, della struttura dell'"in quanto".³ Per Heidegger tra "uomo" e "animale" esiste un abisso, una differenza ontologica che corrisponde alla differenza che, nella sua filosofia, intercorre tra essere e essente. Nonostante abbia cercato, tramite la nozione di *Dasein*, di pensare una diversa modalità di intendere l'umano, in realtà Heidegger non ha mai abbandonato, riguardo all'animalità, la linea su cui si è mossa la metafisica moderna almeno da Cartesio in poi. A dire il vero, sarebbe possibile ri-

² Ivi, p. 24 s.

³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova 1999, in part. p. 254 s.

salire ancora più indietro e sostenere che anche la definizione aristotelica dell'uomo come *zōon logo echon* si fondi già su una esclusione dell'animalità dall'umano, o, per usare le parole di Agamben, sulla sua "eccezione".⁴

Questo fatto non deve tuttavia indurre a pensare che Cimatti opponga alla differenza ontologica heideggeriana una prospettiva continuista. Tutto al contrario: scopo del volume è mettere in luce la "radicale diversità"⁵ esistente tra l'umano e gli animali. Una diversità talmente radicale che "poche volte, nella storia della filosofia ma anche della scienza, è stata pensata fino in fondo".⁶ Non diversamente da Heidegger, dunque. Tuttavia, se Heidegger aveva fondato l'abisso ontologico sull'esclusione dall'esistenza umana dell'animalità, finendo per pensare l'animale ancora partire da una privazione, la differenza radicale di Cimatti intende piuttosto fondarsi sul ripensamento di una animalità umana "non basata sul linguaggio",⁷ unica strada per permetterci di esperire la nostra fondamentale distanza dagli animali senza ricadere nell'operazione di violenza che si commette proprio continuando a pensare l'animale a partire dall'umano linguistico. Il problema non è dunque, per Cimatti, tanto quello della differenza, indubitabile e radicale, tra noi e gli animali, quanto piuttosto il fatto che essa sia stata sempre pensata, come paradigmaticamente è avvenuto in Heidegger, a partire ancora dal punto di vista dell'io e non della sua corporeità, e dunque, in fin dei conti, in una maniera che non rende ragione né all'animale umano, né agli altri animali. Unica soluzione possibile è allora quella di trovare una nuova e diversa via di aderenza alla vita, di adesione al corpo, un corpo che non sia determinato a partire dal linguaggio, che non sia cioè ingabbiato nella "prigione" dell'io.

Una via che aveva già cercato di percorrere Friedrich Nietzsche, il quale tuttavia, piuttosto sorprendentemente, non rientra nella rosa dei filosofi citati da Cimatti nel suo volume. In particolare, nello scritto giovanile *Verità e Menzogna in senso extramurale* (1873), Nietzsche ricostruisce l'allontanamento dalla vita e dall'immediatezza dell'essere umano dovuti al linguaggio e alla costruzione "piramidale" di concetti che su di esso si fonda e indica, quale soluzione possibile, la strada della creazione artistica e del ritorno all'"uomo intuitivo", l'uomo in grado di frantumare e deridere "le vecchie barriere concettuali". Così scrive: "quell'immensa impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale si salva il misero uomo, è per l'intelletto divenuto libero un'armatura e un giocattolo per i suoi audaci artifici: e quando esso la manda in frantumi e mette sottosopra, ricomponendola ironicamente di nuovo, accoppiando le cose più estranee e separando le più vicine, allora palesa che non ha bisogno di quegli espedienti della mi-

⁴ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 4.

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p. VII.

seria, e che adesso non viene guidato da concetti bensì da intuizioni”.⁸ Tuttavia, per Cimatti, non vi è alcun “uomo intuitivo” a cui ritornare. E soprattutto non si tratta di un “ritorno”. Piuttosto è necessario - questo non più come il Nietzsche di *Verità e Menzogna*, ma in maniera forse non del tutto differente dal Nietzsche successivo - ripensare una nuova figura di umanità, una umanità a venire, o meglio, una *animalità a venire* “non da ritrovare, bensì da costruire, che non è alle nostre spalle ma davanti a noi”.⁹ Non si tratta cioè di un passato da restaurare quanto piuttosto di un futuro da reinventare.¹⁰ Il futuro dell’animalità si basa fondamentalmente sull’istaurazione di ciò che Deleuze e Guattari - i due autori a cui principalmente Cimatti si ispira - hanno chiamato “immanenza assoluta”. L’immanenza assoluta è quella dimensione che “non desidera nulla, non è segnata dalla mancanza, dal rimpianto e dalla nostalgia”¹¹ ma che nasconde in sé “una ricchezza che nemmeno sospettiamo”.¹² Riprendendo le tesi sull’immanenza presenti anche in uno degli ultimi brevi scritti di Deleuze, Cimatti nota che “l’immanenza assoluta è in sé; non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene ad un soggetto”.¹³ Per entrare nell’immanenza assoluta, per aderire completamente alle cose, vi è tuttavia un prezzo da pagare: bisogna abbandonare l’io. Tuttavia, paragonato al costo, il guadagno è immenso: è, spinozianamente, prima ancora che “deleuzianamente”, *una vita da intendersi come “completa potenza, completa beatitudine”*.¹⁴

2. *La risposta: il vivente come luogo della contraddizione*

Concepire *una vita* come “completa potenza” significa, nei termini di Spinoza, ancor prima che in quelli di Deleuze (e di Nietzsche), definirla come qualcosa che non rimanda ad altro da sé: si tratta di una potenza a cui non segue, aristotelicamente, alcun atto. Nei termini di Cimatti, è, come appena ricordato, l’esperienza autentica di un corpo che non si definisce a partire dal linguaggio: “La questione dell’immanenza può cominciare a porsi solo laddove non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo; essere l’animale che parla significa infatti lanciare l’esperienza oltre il momento che il corpo sta vivendo, significa usare un gesto espressivo - una parola, ad esempio - per indicare qualcosa che non è presente nel

⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna*, trad. it. a cura di Francesco Tomatis, Bompiani, Milano 2006, p. 115.

⁹ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, p. VII.

¹⁰ Ivi, p. 138.

¹¹ Ivi, p. 155.

¹² Ivi, p. 159.

¹³ G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...* Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 9 (citato in F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, a p. 156-157).

¹⁴ Ibidem (citato in F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, a p. 155).

momento dell'enunciazione; la trascendenza entra nella vita dell'*Homo sapiens* con il linguaggio".¹⁵

A differenza dell'animale linguistico, che, pensando per categorie, perde di vista il dettaglio, che scorge, per così dire, prima la foresta e poi gli alberi, l'animale non linguistico vede invece solo il dettaglio "vede gli alberi, ma non la foresta" e aderisce completamente ad esso.¹⁶ Non ci è dato sapere che cosa sia effettivamente quello che l'animale esperisce, non possiamo entrare nel suo punto di vista, sostiene Cimatti (e, ancor prima di lui, Thomas Nagel e Jakob von Uexküll): ma ciò che sappiamo è che l'animale non linguistico, non potendo pensare tramite categorie,¹⁷ si pone completamente su quel piano dell'immanenza che, viceversa, rimane precluso all'umano. Esso realizza così la pienezza e ricchezza che sono proprie solo di "una esistenza che rimane incollata alle cose, non impacciata dalla trascendenza che allontana e distrae".¹⁸

La tesi dell'immanenza assoluta risulta così fondamentale per comprendere la soluzione che Cimatti intende proporre ed è questa, dunque, che deve essere sottoposta a vaglio critico. Ho cercato di organizzare le mie obiezioni intorno a due questioni principali che sono strettamente collegate tra di loro se non addirittura complementari: (a) è realmente il linguaggio ad inserire la trascendenza all'interno dell'*Homo sapiens*? e (b) si può considerare "l'animale" effettivamente come il luogo dell'immanenza assoluta? La trattazione di entrambe le questioni, nella mia ottica, ha a presupposto un determinato modo di intendere sia l'immanenza che la trascendenza che non le considera due concetti opposti ed incompatibili come invece sembrano essere concepiti in *Filosofia dell'animalità*. Su entrambi i punti cercherò di dare una risposta servendomi di un approccio biofilosofico, mediato dalle riflessioni di Helmuth Plessner e di Hans Jonas, e di alcuni decisivi riferimenti a Hegel.

(a) Plessner, un filosofo oggi riscoperto, ma rimasto sconosciuto negli anni in cui dava alla luce la sua opera fondamentale, *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), proprio a causa dell'enorme successo dell'esistenzialismo heideggeriano, ci fornisce alcuni strumenti concettuali per cercare di capire come non sia tanto il linguaggio a "inserire" la trascendenza nell'umano, ma questa derivi primariamente dalla posizione che il corpo umano realizza nello spazio, che vi "prende". Plessner definisce l'essere umano attraverso il concetto di "eccentricità": Si tratta una modalità di intenderlo che non lo fissa in alcuna natura già data, preordinata, determinata, ma lo concepisce come un essere caratterizzato dalla capacità di vedere se stesso e il resto della natura da una "posizione" che non coincide mai completamente con

¹⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 155.

¹⁶ Ivi, p. 118 s.

¹⁷ Ivi, p. 130.

¹⁸ Ivi, p. 142.

quella di se stesso e del suo corpo.¹⁹ La migliore testimonianza del fatto che l'essere umano sia un essere *ex-centrico* sono, per Plessner, alcuni fenomeni non linguistici, ma tipici esclusivamente degli umani, come il riso e il pianto. Infatti, soltanto un essere che non aderisce completamente alle cose e non si lascia assorbire completamente dalla situazione, può cadere nel riso ed essere sopraffatto dal pianto. Si tratta di situazioni "limite" del comportamento che mettono in luce come la "trascendenza" - il poter prendere distanza da se stessi e dal mondo - sia presente nell'umano già a livello della sua corporeità, nel tipo di rapporto che intrattiene con essa, indipendentemente dal linguaggio.²⁰ Per Plessner, l'eccentricità - il tipo di posizionamento che è proprio del corpo umano - è dunque più originario rispetto al linguaggio stesso, e ne sta alla base.²¹ La trascendenza, tuttavia, non va intesa come opposta all'immanenza: l'essere umano, infatti, non abbandona mai il livello di centricità che è proprio di determinati animali, ed è al contrario un equilibrio precario tra immanenza e trascendenza, mai del tutto riuscito e compiuto perché impossibile. È questa tensione, questa disarmonia originaria, questa frattura incolmabile che il filosofo chiama appunto "posizionalità eccentrica".

In realtà, è possibile mostrare, come per Plessner, in maniera non distante da Hans Jonas e dalla sua concezione del metabolismo cellulare, la trascendenza entri in gioco già a partire dall'essere organico *tout court*, da ciò che il filosofo definisce la sua "realizzazione del limite".²² A differenza dell'inorganico, che semplicemente occupa o riempie uno spazio, per Plessner il vivente lo realizza. Nel caso dell'organico cioè, il suo limite non è semplicemente il contorno che lo separa da ciò che lo circonda, ma è il luogo della sua realizzazione in quanto vi avviene la relazione con l'ambiente. Nell'ottica plessneriana, nel momento in cui il vivente realizza il suo limite, contemporaneamente lo travalica: costituisce il passaggio da sé al campo circostante. Questa relazione mediata con l'ambiente è già una forma originaria di trascendenza: tuttavia si tratta di una trascendenza, è necessario rimarcare, *immanente al* vivente, nel senso che non ha niente a che vedere con qualche legge o principio esterno ad esso. Con Deleuze, forse, si potrebbe obiettare che già il fatto di essere immanente *a*, conduca fuori dal piano dell'immanenza stessa. Ed è vero: ma proprio tale è la processualità del vivente, il suo continuo oltrepassare se stesso, una immanenza-trascendenza che non rimanda tuttavia ad altro che

¹⁹ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* [1928], trad. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

²⁰ H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* [1941], Bollati Boringhieri, Torino 2007.

²¹ Si veda ad esempio H. Plessner, *Mensch und Tier* in Id., *Conditio humana (Gesammelte Schriften VII)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003, p. 64.

²² H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, in particolare p. 106 ss.

sia oltre il fenomeno stesso. Per dirla con le parole di Hans Jonas: la relazione (con l'ambiente) implica già, come tale, trascendenza.²³

(b) In questo senso è difficile intendere "l'animale" come modello dell'immanenza assoluta. Anzi, al contrario, esso è caratterizzato dallo hiatus e della distanza. Infatti anche l'animale presenta una distanza dalla sua stessa corporeità: almeno negli animali che hanno un centro nervoso sviluppato è infatti un corpo (*Körper*) che ha una corporeità (*Leib*) che gestisce e di cui si serve. Mantenendo un'ottica plessneriana, si potrebbe allora andare a cercare nella pianta - pianta che invero anche Cimatti nomina più volte contro Heidegger ma che poi, proprio come Heidegger, dimentica - il modello dell'immanenza assoluta. La pianta infatti è definita da Plessner una forma aperta, nel senso che è collocata immediatamente nel suo circolo vitale, non ha una relazione mediata con l'ambiente, e pertanto non può essere considerata un "sé" (un fatto su cui oggi, detto per inciso, si dubita). Tuttavia, almeno in virtù del metabolismo cellulare - come direbbe anche il già menzionato Jonas - non abbiamo già forse nei vegetali una forma di relazione, e dunque la "trascendenza"? E allora, quale potrebbe essere il paradigma dell'immanenza assoluta? Forse l'inorganico, di cui Nietzsche vantava, proprio per questo motivo, la "superiorità"? Tutti questi interrogativi evidenziano la difficoltà di identificare l'immanenza assoluta con un qualche modello naturale.

Piuttosto che andare a cercare nell'animalità una forma immanenza o di immediatezza assoluta, mi pare allora più fruttuoso riflettere sul fatto, ancora oggi valido, che più mediato ed indiretto è il rapporto dell'organismo con l'ambiente, più elevati sono la sua separazione dal mondo esterno e la sua autonomia. Questa idea non è distante dalla dialettica inerente al vivente che Hegel ha chiamato in determinati contesti "attività della mancanza", e che Cimatti discute nel terzo capitolo del suo volume.²⁴ Con "attività della mancanza", Hegel si riferisce tuttavia a qualcosa di differente e di molto più radicale rispetto al fatto che gli animali sarebbero "infelici" perché mancanti e che la compiutezza e la pienezza si realizzerebbero solo a livello dello spirito, così come interpreta Cimatti: "Per Hegel [...] questo stato di pienezza è precluso all'animalità, perché solo una soggettività capace di autocoscienza può raggiungere questa condizione. [...] secondo Hegel l'animalità è intrinsecamente mancante, e quindi proiettata nella trascendenza".²⁵ Hegel non pone infatti l'accento soltanto sulla mancanza dei viventi, quanto sulla loro stessa "attività". Il bisogno del vivente o la sua mancanza non devono cioè semplicemente essere considerati come momenti difettivi, che possono tuttavia essere superati o colmati definitivamente, ma piuttosto come momenti dialettici propri dell'incessante processo vitale. Il vivente è infatti per Hegel in se stesso "sé

²³ H. Jonas, *I fondamenti biologici dell'individualità*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it di G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1991, p. 11.

²⁴ Si vedano in particolare le pagine 59 s.

²⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 61.

e la mancanza, il *negativo di se stesso*, sotto un unico e medesimo riguardo”.²⁶ Si tratta, detto altrimenti, della struttura contraddittoria del desiderio animale, miglior incarnazione della dimensione ad un tempo trascendente e immanente della vita, che non scompare neppure ad un livello umano. Trascendente perché va in continuazione oltre se stessa; ma immanente perché non rimanda a qualcosa - leggi o principi - che sono al di là della vita stessa. Inoltre, è necessario sgombrare il terreno anche da un altro equivoco, che si ritrova nella concezione di Cimatti, secondo cui la mancanza di cui parla Hegel nella sua espressione “attività della mancanza” sarebbe da considerarsi “mancanza” soltanto perché avvertita dal soggetto: “mancare di qualcosa - scrive Cimatti - implica potersi rappresentare ciò che manca”.²⁷ Tuttavia, se è indubbio che Hegel definisce il desiderio animale come la “contraddizione sentita”, ciò non significa che questa non sia già presente nei livelli organici primitivi, già dal metabolismo, anche se non avvertita. La vita è caratterizzata infatti dalla contraddizione che si instaura a questo livello biologico originario: “se non mangio muoio”, si potrebbe dire utilizzando nuovamente la prospettiva di Hans Jonas, che in *Organismo e libertà* (1966) ripropone una sorta di “dialettica della vita” in prospettiva anti-heideggeriana.²⁸

La condizione fondamentale di ciò che Cimatti, piuttosto ambiguamente, definisce animalità, non è dunque l'immanenza assoluta ma proprio questa dialettica di immanenza-trascendenza.²⁹ Dico piuttosto ambiguamente perché il volume non fornisce una vera e propria definizione di che cosa sia l'animalità. O meglio: quello che non è immediatamente chiaro è il rapporto esistente tra corporeità e animalità. Il significato di quest'ultima, infatti, oscilla tra quello di corporeità totale, una corporeità che è da ripensarsi indipendentemente dal linguaggio, e quello di “una parte” della corporeità, “la parte da sempre esclusa e gettata via della corporeità umana”.³⁰ Oppure, più genericamente, viene intesa come tutto ciò che è tagliato fuori dall'operazione della macchina antropogenica.

In ogni caso, fare dell'animalità l'emblema dell'“immanenza assoluta” significa, nella mia prospettiva, farne una semplificazione e una schematizzazione tali che risultano alla fine purtroppo in linea con le posizioni che si desiderano combattere. La si continua a pensare, per così dire, ancora in base a vecchie categorie. L'idea che l'animale sia pura immanenza è infatti del tutto speculare e complementare alla definizione dell'animale come mancante. Ma l'“animale” in realtà,

²⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, con introduzione di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, II, pp. 491-492.

²⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 62.

²⁸ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

²⁹ La trascendenza che è qui in gioco non ha dunque nulla a che vedere con il significato che vi attribuisce chi, come Levinas, nel volto dell'animale vede il trascendente, per riportare l'esempio citato da Cimatti a p. 94.

³⁰ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. VI.

non è né uno né l'altro. Anzi, entrambe queste categorie sono due facce della stessa medaglia. Non a caso, infatti, sono proprio questi due caratteri che Heidegger attribuisce all'animale: l'essere mancante del linguaggio e, nello stesso tempo, l'essere che vive in una dimensione di pienezza. Si pensi all'esempio dell'ape - tratto dalla biologia di Uexküll e citato da Heidegger - che, come Cimatti nota, sembra aderire completamente al sole in uno stato di ebbrezza o innamoramento o che, come ci rammenta Agamben ne *L'Aperto*, richiama i paradossi dell'estasi mistica.³¹ Pensare l'animale come mancante e, nel contempo, come pura immanenza serve a Heidegger per distanziarlo abissalmente dall'essere umano, per rifiutare ogni tesi continuista e gradualista e per evitare l'antropomorfismo. La concezione hegeliana, invece, va al di là di entrambe queste due caratterizzazioni e intende fornire una chiave di lettura del vivente *tout court*. Non c'è completezza o mancanza: c'è solo contraddizione, attività, dialettica. La contraddizione che Hegel introduce nella vita organica non è così affatto un espediente per risolverla a livello dello spirito. Lo spirito rimane sempre vita ed è dunque sempre e costantemente intessuto di questa contraddizione.

Mi sia consentita un'ultima considerazione riguardo all'"animale" come luogo dell'immanenza assoluta. Se è ovvio che "l'animale" (e Cimatti ne parla purtroppo diverse volte, contro le sue stesse intenzioni, al singolare) non possiede categorie linguistiche appropriate, d'altra parte non si può pensare che non possieda assolutamente categorie di alcun tipo. Le osservazioni scientifiche sugli scimpanzé - che Cimatti troppo facilmente liquida come frutto di una visione antropocentrica - ci aiutano anzitutto a capire come essi possiedono una vera e propria *theory of mind*: "chimpanzees, like humans, understand the actions of others not just in terms of surface behaviors but also in terms of the underlying goals, and possibly intentions, involved";³² oltre ad avere una forma di intenzionalità condivisa, ad essere in grado di attuare "collaborative activities with shared goals and intentions".³³

Altrettanto interessante è, infine, la questione se esistano anche categorie "originarie" del vivente stesso; è quello che si domandava Plessner, in risposta a Jacob von Uexküll - anche quest'ultimo troppo ingiustamente bistrattato da Cimatti:

"Perché non dovrebbe essere permesso, almeno in via sperimentale, di liberare la funzione della categoria dalla sua particolare specializzazione come forma del pensiero e della conoscenza per sollevare il problema di categorie o funzioni categoriali che appartengono ad altri livelli dell'esistenza più primitivi e fondamentali? Va completamente respinta l'idea che esistano forme a priori [...],

³¹ G. Agamben, *L'Aperto*, p. 62.

³² J. Call, M. Tomasello, *Does the Chimpanzee Have a theory of Mind? 30 Years Later*, in: „Trends in Cognitive Sciences“ 12 (2008), No. 5, p. 189.

³³ M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Understanding and Sharing Intentions. The Origins of Cultural Cognition*, in: „The Behavioral and Brain Sciences“ 28 (2005), Issue 5, p. 675.

categorie vitali preterintenzionali appartenenti ai livelli esistenziali più profondi dei portatori di vita e degli organismi [...] sulle quali poggiano la convergenza e la concordanza dell'organismo e dell'ambiente?"³⁴

3. Conclusione: la questione dell'antropomorfismo

In ultima istanza, il problema che vogliono evitare tutte le concezioni basate sulla differenza radicale non è soltanto quello dell'antropocentrismo, ma quello, ancora più insidioso, dell'antropomorfismo. Questa preoccupazione è presente in concezioni anche distanti tra loro, come in Heidegger o in Derrida, e si trova alla base delle riflessioni stesse di Cimatti. Per Heidegger, ad esempio, la "privazione" presente nell'animale non deriverebbe affatto da una proiezione di tipo antropomorfo, ma emergerebbe, al contrario, da un'attenta analisi dell'animalità stessa. Almeno nelle sue intenzioni, infatti, Heidegger si propone di pensare l'essere degli animali nei termini propri degli animali stessi.³⁵ Su questo fatto si fonda anche l'apprezzamento di Derrida: merito di Heidegger, infatti, sarebbe stato proprio quello, attraverso la tesi della differenza ontologica, di aver respinto ogni forma di gradazione e di gerarchia e di aver evitato così l'antropomorfismo.³⁶ Seppur da un altro punto di vista, cioè senza considerarlo affatto un merito, ma al contrario il problema, anche Jonas mette in luce come la preoccupazione maggiore di Heidegger sia stata quella di evitare di collocare l'uomo in *qualsiasi* ordine graduale, e in generale in ogni contesto naturale,³⁷ e dunque non soltanto quella di volerlo separare dall'animalità.

Concezioni continuistiche o gradualistiche, come appunto quella di Jonas, non possono invece aggirare così facilmente il problema dell'antropomorfismo - ammesso naturalmente che Heidegger ci sia riuscito. Tuttavia, l'interrogativo fondamentale che deve essere posto riguardo all'antropomorfismo, a mio avviso, non è tanto come esso possa essere aggirato o evitato, ma piuttosto se sia effettivamente necessario liberarsene, e soprattutto, se questo sia possibile.³⁸ Per Jonas, ad es-

³⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, p. 90.

³⁵ Su Heidegger e l'antropomorfismo si vedano le riflessioni di Matthew Calarco nel suo volume *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, in part. p. 26 ss.

³⁶ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

³⁷ H. Jonas, *Organismo e libertà*, p. 278 (nota).

³⁸ Per una prospettiva recente sull'antropomorfismo si veda il volume a cura di L. Daston e G. Mitman, *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism*, Columbia University Press, New York 2005 (in particolare il saggio di S.D. Mitchell, *Anthropomorphism and Cross-Species Modeling*, pp. 100-118).

empio, non risulta possibile, ed è interessante riflettere, in conclusione, su alcuni suoi argomenti in proposito.

Egli ricorda anzitutto come l'antropomorfismo sia uno dei divieti su cui si basa la scienza moderna - o meglio: la metafisica su cui la scienza si fonda. Più precisamente, è frutto della proibizione di una metafisica dualistica, che ha completamente alienato l'uomo da se stesso e dal resto della natura e che dunque, "in questa forma estrema", non può che rivelarsi come un pregiudizio.³⁹ Jonas ritiene viceversa che l'antropomorfismo sia connaturato all'essere umano ed inevitabile. Ma deve essere correttamente compreso: non va confuso con l'antropocentrismo, e non ha per conseguenze il dominio dell'uomo sulla natura. Non è neppure il frutto di indebite analogie o proiezioni, ma è piuttosto legato alla nostra modalità di accedere alla "vita". Si basa su di un fatto piuttosto elementare: noi possediamo fenomenologicamente una pre-familiarità con il vivente. Siamo cioè in grado di accedere alla vita per il fatto di essere noi stessi viventi, corpi organici: "la vita può essere conosciuta solo dalla vita".⁴⁰ Con questa asserzione, Jonas intende dire che abbiamo un'apertura a ciò che è vivente e possiamo comprenderlo in virtù della nostra totalità psicofisica. In quanto siamo osservatori della vita, ma contemporaneamente anche viventi, ci troviamo collocati prospetticamente al centro del fenomeno, e non lo poniamo semplicemente di fronte a noi stessi quale oggetto neutrale, come se fosse osservato dal "di fuori" della vita stessa. Lo esperiamo, per così dire, dal "di dentro", anzitutto tramite la nostra corporeità, e non soltanto in virtù dell'autocoscienza, della ragione o del linguaggio. Tuttavia, se nella comprensione del vivente il ricorso all'esperienza che l'essere umano fa di se stesso e della sua corporeità è inaggirabile, è nondimeno necessario prendere le distanze da ogni antropomorfismo "ingenuo" e dai pericoli insiti in esso, dalle sue proiezioni, contro le quali la scienza ci mette in guardia. Il rimedio ai pericoli, non è, però, la sua radicale eliminazione – cosa appunto impossibile – quanto piuttosto il suo uso controllato e critico. Questo forma "legittima" di antropomorfismo, saldamente ancorata nella corporeità umana e base di una bioermeneutica del vivente, è del resto del tutto in accordo con le riflessioni di Humberto Maturana a proposito dell'osservazione in biologia, quando rileva che "l'osservatore è un essere umano, vale a dire un sistema vivente, e tutto ciò che caratterizza un sistema vivente, caratterizza anche lui".⁴¹

Negare questo, significa sottrarre l'essere umano all'evidenza che ha di se stesso, separarlo inesorabilmente dalla natura, e dunque, in ultima analisi, alienarlo definitivamente dalla sua stessa animalità.

³⁹ H. Jonas, *Organismo e libertà*, p. 32.

⁴⁰ Ivi, p. 7.

⁴¹ H.R. Maturana, *The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence*, in N. Luhmann, H. Maturana, M. Namiki, V. Redder, F. Varela, (a cura di) *Beobachter. Kovergenz der Erkenntnistheorien?* Fink, München 1990, p. 57.

Un cavo teso

Fabio Polidori

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

polidori@units.it

ABSTRACT

This text analyses the continuity/discontinuity which distinguishes the relationship between the human and any other living being, intended both as non-human animality and that ineliminabile component of the human itself. An analysis of the role and the function of language – a symbolic function which determines the difference between the human and any non-”speaking” living being and which breaks or invalidates any evolutionist continuism – elucidates the condition of radical and absolute responsibility of the human towards any other living being.

KEYWORDS

Living being, language, sign, symbol, responsibility

Volendo affiancare una immagine alla *Filosofia dell’animalità* di Felice Cimatti potrebbe non essere del tutto fuori luogo riprendere la nietzschiana e sin troppo famosa definizione dell’uomo come “cavo teso”; non certo, ovviamente, “tra la bestia e il superuomo” né tanto meno al contrario, bensì tra l’uomo e l’animale; anzi, per meglio dire, tra l’uomo e la propria dimensione animale. Non dunque nel senso inteso nella “Prefazione” di *Così parlò Zarathustra*, ma certo con una tonalità non tanto dissimile, al punto che l’assenza di Nietzsche dalle pagine di Cimatti può destare una certa sorpresa, anche per la abbondante attenzione rivolta a un filosofo come Gilles Deleuze e ad alcune sue pagine la cui provenienza è inequivocabilmente anche nietzschiana.

Il cavo dunque, con la sua tensione e le relative polarità. Credo si possa sinteticamente dire che la proposta teorica che va sotto il nome di “filosofia dell’animalità” consiste in una presa di distanza da quella che forse per Cimatti è, in filosofia, la massima presa di distanza dall’animalità, ossia la posizione di Heidegger, verso una prospettiva di (ri)animalizzazione dell’umano. In altre parole, una presa di distanza dalla trascendenza assoluta dell’umano rispetto all’animale e soprattutto alla propria animalità, verso una prospettiva di immanenza in cui l’umano si (ri)animalizza, (ri)acquisisce per la prima volta – questo il senso appena paradossale del “(ri)” – una dimensione animale. Dichiaro subito che, pur riconoscendo la notevole

quantità e qualità di spunti e analisi – utili ad affrontare la questione dell’animalità dell’umano con notevole tenuta critica e soprattutto a distanza di sicurezza dai luoghi comuni che oggi circolano – mi trovo a dover sostenere ancora sulla plausibilità o validità delle due polarità, quella di partenza e quella di arrivo, sulle quali passo ora a tentare alcune considerazioni.

1. Ci sarebbe una scissione, una frattura non componibile alla base dell’umano nel suo rapporto con la dimensione animale; così dunque Heidegger che, soprattutto nel corso universitario del semestre invernale del 1929-1930 dedicato ai *Concetti fondamentali della metafisica*, assume la questione dell’animale all’interno del proprio discorso, sebbene tale questione non costituisca il baricentro del corso e del suo svolgimento. Si tratta infatti per lui di venire in chiaro con la domanda “che cos’è mondo?” e solo in funzione di essa vengono formulate le tre oramai famose tesi secondo le quali “la pietra è priva di mondo”, “l’animale è povero di mondo” e “l’uomo è formatore di mondo”. È abbastanza noto l’esito di tale indagine comparativa condotta sulle tre tesi, soprattutto per quanto riguarda l’oscillazione, fortemente sottolineata non senza biasimo anche da Derrida, circa l’animale, il quale avrebbe e non avrebbe “mondo” e comunque non avrebbe accesso alla dimensione della “formazione di mondo” riservata esclusivamente all’uomo. Nel riproporre alcuni degli spunti più significativi del discorso di Heidegger, Cimatti dirige l’attenzione non tanto a come egli considera l’animale, ma a quale ne risulti la considerazione dell’animalità dell’uomo. Quest’ultimo – a differenza dell’animale, la cui povertà di mondo si definisce, tra l’altro, per il suo collocarsi sempre all’interno di un ambiente il cui condizionamento non consente alcuna attività o agire “formativo” – si troverebbe nella possibilità (ma più che di una possibilità bisognerebbe forse parlare di una condizione necessaria) di separarsi dal proprio ambiente animale, di separarsi dalla dimensione del puro vivente: “il “mondo”, come lo chiama Heidegger, è esattamente questa capacità di non aderire alla propria vita, al proprio “ambiente”“. ¹ Capacità di non aderire che è anche una incapacità di aderire, al punto che la dimensione dell’umano è contraddistinta da una frattura in seno all’animalità, in seno al vivente, in quanto l’uomo “non coincide con la vita che vive”. ²

Si tratta dunque di una separazione che, a seguire le considerazioni di Heidegger, proviene dal linguaggio e dipende dalla possibilità, per l’uomo, di avere accesso all’ente “in quanto tale”, “in quanto ente”, di cogliere insomma le cose nella loro identità essenziale e categoriale, sempre perciò nel loro essere

¹ Felice Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma- Bari 2013, p. 16.

² Ivi, p. 17.

riferite a un soggetto. Il punto è, tuttavia, se quella che abbiamo appena definito “possibilità” sia davvero tale e non sia invece qualcosa che forse è più dell’ordine della necessità. Se cioè, tra quel soggetto che l’uomo è e quel corpo che l’uomo è e ha, si introduca, attraverso il linguaggio, una separazione modificabile, cancellabile o almeno attenuabile; ovvero se la separazione sia costitutiva, strutturale e per così dire non negoziabile. Per Cimatti la risposta a questa domanda va nella direzione di una separazione che può essere superata e il suo libro è l’affermazione articolata di questa risposta; da qui la presa di distanza dalla posizione di Heidegger nel merito di tale questione – posizione per lo più implicita ma talora anche esplicitamente espressa – per il quale non si dà alcun tipo di continuità tra la dimensione dell’uomo e quella dell’animale: la “vicinanza estrema delle due costituzioni essenziali è soltanto ingannevole, e [...] tra di esse c’è un abisso che non può venir superato da alcuna mediazione, in qualsiasi senso”.³ Quella che, insomma, lo stesso Heidegger riconosce come “crisi della soggettività insita nel progetto umanistico”, non muove affatto per lui “verso il superamento della separatezza fra la soggettività e il corpo, la prima e fondamentale scissione nella nostra esistenza”, come sostiene Cimatti.⁴

Fin qui, sembrerebbe, solo un diverso orientamento relativamente alla possibilità di ricuperare una adesione alla vita al di là della frattura eventuatasi con il linguaggio. Questo però implica una concezione del linguaggio quale dimensione legata all’evoluzione e che da essa proviene, quasi fosse una prerogativa fra altre e appannaggio di un determinato stadio del vivente. Come se, in altri termini, con “linguaggio” si intendesse una sorta di competenza acquisibile o una facoltà strumentale che, in certo qual modo e a un determinato momento, avesse la possibilità di intaccare un determinato vivente, un certo animale, producendone la cosiddetta specie umana. Ne deriverebbe quindi qualcosa di non molto diverso, in tal senso, dalla definizione tradizionale di uomo in quanto *zoon logon echon*, *animal rationale*, definizione nella quale però, come soprattutto Heidegger non si è stancato di mostrare, si celano equivoci di grande portata e concezioni dogmatiche tanto longeve quanto fuorvianti, come quelle che sostengono la visione dualistica di un’anima separata o in vario modo coniugata o coniugabile con il corpo, con conseguenze ideologiche, religiose, culturali di ogni tipo.

Come Cimatti mostra e argomenta con precisione, la dimensione soggettiva, il soggettivismo dell’uomo sono legati intrinsecamente al linguaggio, né concedono in alcun modo di essere aggirati; non possono

³ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), a cura di Friedrich-Wilhelm von Hermann, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, trad. di Paola Coriando, il melangolo, Genova 1992, p. 360.

⁴ F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, cit., p. 22.

insomma essere sospesi o messi tra parentesi, e questo costituisce un punto di frattura radicale con il resto del vivente e una differenza non colmabile con il vivente, con gli animali, addirittura con il proprio corpo. Si affaccia dunque una discontinuità essenziale con il vivente proprio nell'ambito dello stesso vivente: non si può certo affermare che il "soggetto" non appartenga al vivente ma non si può certo ignorare che esso vi appartenga in maniera sua propria, decisamente differente da ogni altro ente animato (quanto meno per il fatto di essere l'unico vivente ad avere la possibilità di pianificare modifiche al proprio ambiente sino alla possibile distruzione totale di esso). Le analisi del corso di Heidegger, condotte sulla scorta delle ricerche in ambito biologico del suo tempo (Jacob von Uexküll in particolare), mostrano questa frattura e sottolineano la sua derivazione dal "linguaggio", che è anche il luogo in cui tale frattura permane, in particolare attraverso la struttura dell'"in quanto", ovvero la capacità (o forse, anche qui, la necessità) di cogliere ogni ente in quanto ente. Ma in tali analisi – e in altre analoghe, che si trovano in testi diversi – non è affatto ravvisabile una affermazione di principio o una linea di indirizzo generale della questione, bensì soltanto la descrizione del fenomeno. Va inoltre tenuto presente che l'intero corso di Heidegger non è volto alla tematizzazione dell'animale, della differenza tra l'animale e l'uomo o dell'animalità propria all'uomo, ma al chiarimento del concetto di "mondo", motivo per cui la distanza "abissale" che egli mette in luce gli si presenta per così dire contestualmente; non è cioè tematicamente perseguita.

Nessuna intenzione dunque da parte di Heidegger, mi sembra, di voler "prendere le distanze"⁵ da quell'*animalitas* cui, semmai, è impossibile appartenere nella modalità nella quale vi appartengono gli organismi "poveri di mondo" e in stretta relazione con un ambiente. Anzi, la distanza stessa non si produce sulla scorta di una eventuale volontà, bensì si dà con quella che potremmo chiamare l'irruzione del "linguaggio" nel vivente. "Linguaggio" che, va precisato, non è quella dimensione in senso ampio segnata attraverso la quale tutto il vivente sicuramente comunica, dagli animali più progrediti sino alla zecca – che attende appunto il segno o il segnale olfattivo dell'acido butirrico per lasciarsi cadere – e magari più giù ancora agli organismi unicellulari. Con "linguaggio", nel senso qui utilizzato, è da intendersi la dimensione del simbolo, per la quale si introduce nel vivente l'assenza della cosa, il nulla, la possibilità della morte *in quanto* morte.

Lateralmente, va anche ricordato che se da parte di Heidegger c'è una indicazione volta a prendere le distanze da una *animalitas*, ebbene quest'ultima coincide proprio con la dimensione della soggettività. È la soggettività infatti, nell'epoca del suo pieno compimento e dispiegamento, manifestatisi nella metafisica di Nietzsche, a portare a compimento quel

⁵ Ivi, p. 32.

percorso, inaugurato dalla definizione di animale razionale, che culmina proprio con la riduzione di tutto l'ente a volontà di potenza; volontà di potenza che appunto per Heidegger coinciderebbe, quale parola fondamentale di Nietzsche, proprio con la *animalitas*.⁶ Se dunque il pensiero di Heidegger tenta di prendere qualche distanza dalla *animalitas*, ciò coincide pienamente con la stessa volontà di prendere le distanze dal soggettivismo, dalle modalità di soggettivazione dell'uomo che, tra l'altro, sussistono anche in virtù di una considerazione puramente strumentale del linguaggio e dalla mancanza di una adeguata riflessione su di esso.

In ogni caso, ciò che l'analisi della dimensione animale di Heidegger mette in luce è, come del resto non manca di rilevare anche Derrida, una discontinuità radicale con l'umano, con la soggettività legata al linguaggio nella sua irruzione nel vivente. È, questo, un aspetto particolarmente significativo perché attraverso di esso si sbarra la strada non solo a ogni considerazione "evoluzionistica" del vivente, ma soprattutto a ogni idea di superiorità (o inferiorità) dell'uomo rispetto all'animale. Di conseguenza, l'impossibilità di mettere in relazione l'uomo con l'animale secondo differenze di grado, la conferma di una differenza di natura – una differenza assoluta o abissale – coinciderebbe con l'introduzione, nel vivente stesso, di una dimensione di alterità, una alterità assoluta sottratta a qualsiasi finalità o finalismo, rispetto alla quale la dimensione dell'umano non potrebbe riconoscersi in quanto vertice e quindi "scopo" finale del vivente. Anzi, se considerati nella loro alterità assoluta, il vivente e la dimensione animale dovrebbero essere fonte di una altrettanto assoluta responsabilità. Solo in mancanza di una idea di perfezionamento, progresso, fine ultimo ecc. del vivente può essere evitata una suddivisione gerarchica del vivente stesso, con in cima lo spirito (il massimamente vivente) con, sotto di esso e inevitabilmente alle sue dipendenze, altre forme animali. Dico questo non certo per depotenziare o sminuire le prerogative dell'umano rispetto a qualsiasi altro vivente, ma perché proprio accanto a tali prerogative, e magari per far assumere una connotazione diversa alla sua innegabile "superiorità", sia possibile introdurre la assoluta responsabilità dell'umano nei confronti di tutto il vivente. È il motivo per il quale la distanza assoluta, l'abisso che Heidegger segnala e introduce tra l'uomo e l'animale potrebbe

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche* (1961), a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 699: "In generale, e correntemente, attraverso la storia della metafisica è fissata l'essenza dell'uomo come *animal rationale*. Nella metafisica di Hegel è la *rationalitas*, intesa in senso speculativo-dialettico, che diventa determinante per la soggettività; nella metafisica di Nietzsche è l'*animalitas* a diventare il filo conduttore. Le due metafisiche, viste nella loro unità storico-essenziale, fanno valere incondizionatamente la *rationalitas* e l'*animalitas*. Pertanto, l'essenza incondizionata della soggettività si dispiega necessariamente come la *brutalitas* della *bestialitas*. Alla fine della metafisica sta la tesi: *homo est brutum bestiale*".

costituire anche l'embrione di una salvaguardia del secondo dalla superiorità (fraintesa o intesa in maniera unidirezionale) del primo, l'embrione di una alterità animale che non susciti una impossibile o comunque equivocata nostalgia per chissà quale stato di natura ma che induca la dimensione dell'umano a interrogarsi su che cosa è, nel "linguaggio", il vivente, cosa sia quel vivente per il quale la dimensione dell'animalità sembra preclusa per il darsi di una alterità tanto assoluta quanto intraducibile. Lo stesso Cimatti, del resto, riconosce che "l'animalità umana va cercata nell'*umano*, e non negli animali".⁷

2. In tal senso, anche la seconda polarità, la polarità di destinazione di *Filosofia dell'animalità*, solleva qualche problema. L'alternativa che Cimatti mette in campo è quella tra trascendenza e immanenza, dove con la prima si indica la separazione del soggetto dalla propria animalità e con la seconda la (ri)conquista di una dimensione animale, di una (ri)appropriazione da parte dell'uomo del suo essere animale o, per meglio dire con la ricorrente espressione deleuziana, di un divenire-animale.

È importante qui sottolineare che con divenire-animale, con l'animalità implicata da tale divenire non si indica il ritorno a un qualche stato di natura preumano; l'indicazione è volta piuttosto a un oltreumano o a un umano che, sorto con il linguaggio e con l'effetto di scarto dalla propria animalità, tale animalità non ha mai conosciuto e ha oltretutto sempre dovuto disconoscere a vantaggio di una *rationalitas* assai più adatta a fungere da contesto al soggetto medesimo. Il soggetto, in altri termini, prodottosi con il linguaggio, ha potenziato se stesso nella direzione offerta e resa disponibile dal linguaggio stesso, dalla ragione, dal calcolo, dal *logos*, in aperta contraddizione, se non in aperto conflitto – basta ricordare quanto afferma Nietzsche a proposito del discredito gettato dal sovrasensibile sul sensibile già a partire dall'esordio platonico della filosofia – con la dimensione della vita, del vivente, dell'animalità. La soggettività è dunque la dimensione della perdita o della rinuncia all'animalità dell'umano, alla dimensione del corpo che nell'umano sopravviverebbe tutt'al più come oggetto, come il corpo che si ha e non si è, posseduto da un soggetto che, in linea di principio, si sostiene in una separazione costante e radicale.

La dimensione animale sarebbe dunque propriamente ciò che l'uomo perde nel momento in cui diventa appunto umano, nel momento in cui accede al linguaggio e si identifica non già direttamente con il proprio corpo e per così dire dall'interno, ossia attraverso le prestazioni dell'agire o dell'interagire con l'ambiente, bensì con l'immagine del corpo dell'altro, come illustra

⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, p. 163.

Jacques Lacan con la famosa fase dello specchio. Ma è più ancora l'alterità radicale e assoluta, non già corporea, dell'Altro del linguaggio e del simbolo a fondare e strutturare l'identità del soggetto, tale appunto non tanto in virtù di una sempre presunta interiorità ma in quanto sempre in rapporto con un altro significante, con altri significanti, con altre coordinate identitarie legate al linguaggio e alle infinite differenzialità disponibili. La perdita di tale animalità, però, a rigore non può nemmeno essere considerata una perdita, in quanto non si darebbe propriamente un qualcosa di non o prelinguistico dell'umano: l'umano insomma coincide con l'ingresso nel "linguaggio", ingresso che propriamente non implica alcun prima. Ed è il motivo per il quale l'animalità dell'uomo, come afferma Cimatti, va cercata in una direzione completamente diversa da quella indicata o suggerita dalla dimensione naturale o animale, a sottolineare forse che in fondo quell'abisso indicato da Heidegger tra uomo e animale non è una immagine del tutto fuorviante.

L'animalità dell'uomo va dunque (ri)acquisita, come già abbiamo visto, all'interno della dimensione umana stessa, quale ambito proprio all'uomo e in totale discontinuità con ogni altro ambito del vivente. Una sorta di animalità, si potrebbe intendere, da conquistare all'interno della dimensione simbolica, del "linguaggio" in quanto ciò che strutturalmente ha escluso ogni possibile interazione dell'uomo con un ambiente immettendolo nella relazione con il "mondo", con cose che sono inesorabilmente sempre anche oggetti, con altri che sono inesorabilmente sempre anche soggetti, con enti che sono inesorabilmente sempre denotati da un nome e la cui presenza è perciò sempre vincolata al gioco di presenza e assenza del simbolo. E la dimensione del simbolo è la trascendenza, la frattura non conciliabile tra la presenza e l'assenza, la possibilità di significare e di rendere presente ciò che non lo è, la presenza e insieme la sconfitta della morte nel mondo, nella dimensione del vivente che è l'uomo. Su quelli che sono poi gli effetti possibili (e reali) di questa struttura nientificante e mortifera del simbolo le pagine dedicate a *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* possono bastare.

Il linguaggio struttura la soggettività costituendola come necessariamente trascendente e solo attraverso il disinnescamento di un tale meccanismo potrebbe dunque essere possibile recuperare o acquisire una dimensione animale al di fuori della soggettività, non più trascendente ma immanente. Il punto però è: in che modo, dato che, a rigore, non siamo mai "entrati" nel simbolo e nella trascendenza, potremmo uscirne? In che modo individuare un oltre che non sia una linea di passaggio a un'altra dimensione, ma un'altra dimensione all'interno di quella da cui si vuole uscire? Inevitabilmente il discorso deve qui entrare nel merito di quella che è propriamente la struttura del "linguaggio", una struttura costituita appunto sul gioco di presenza e assenza

che si configura nel simbolo, in quella struttura della soggettività (nel doppio senso del genitivo) che non ne contempla altre. Cosa potrebbe passare nel campo della soggettività senza entrare nel gioco di presenza e assenza, nella struttura trascendente che la sostiene e dalla quale è sostenuta? In che modo un soggetto può uscire dalla soggettività?

Il divenire animale è una espressione sicuramente efficace e suggestiva per indicare una deriva alternativa della soggettività; ma appunto una deriva, un percorso possibile della soggettività in quanto ciò che non può a rigore destrutturarsi se non scomparendo del tutto, se non lasciando il posto a una dimensione puramente animale, priva perciò di divenire. È insomma una espressione che indica certo una possibilità della soggettività, una possibilità di immanenza ma, proprio in quanto non distrugge o destruttura la soggettività, sempre e necessariamente all'interno della costitutiva trascendenza del soggetto. Una diversa modalità, se si vuole, di esperienza, di disarticolazione o neutralizzazione di determinate prerogative soggettive, di decostruzione – si potrebbe anche dire – del soggetto, nella misura in cui il termine non indica una distruzione ma piuttosto un indefinito lavoro di smontaggio e rimontaggio. Ma, appunto, una diversa modalità di esperienza, di esperienza anche del soggetto che ciascuno è, ma pur sempre all'interno di una struttura simbolica, di una struttura che produce la imprescindibile trascendenza dell'umano.

Resta da fare, a questo proposito, una osservazione particolare che riguarda il linguaggio proprio nella sua funzione di strutturazione della trascendenza, ossia nella struttura simbolica, di presentificazione e nientificazione della cosa, delle cose, da cui appunto derivano la dimensione della soggettività e il “mondo” a essa correlato nella modalità radicalmente differente dal rapporto tra organismo vivente e ambiente. “Solo dove il linguaggio si arresta può apparire il corpo”⁸, dice Cimatti, focalizzando l'intera questione dell'animalità nel suo luogo appropriato, ossia nella struttura simbolica del linguaggio, e indicando due prospettive relativamente al corpo, al corpo proprio come ciò che costituisce una sorta di dimensione irriducibile al linguaggio: da una parte il corpo muto e in quanto negazione del senso, dall'altra un “corpo che non ha (più) bisogno del linguaggio”.⁹

In entrambi i casi è in questione una trasformazione tanto radicale del linguaggio da dissolverne completamente la struttura, quella funzione simbolica che consente il nulla, l'essere, la presenza e l'assenza delle cose e il loro essere riferite alla totalità del mondo, di un mondo che è sempre tale per un soggetto che a sua volta ha la possibilità di modificarlo, di programmarlo, al limite di distruggerlo. “Il linguaggio smette di essere segno, e diventa gesto,

⁸ Ivi, p. 174.

⁹ Ivi, pp. 174-175.

carne”,¹⁰ scrive Cimatti verso la fine del suo libro. È una frase sorprendente, forse in essa si manifesta anche il sintomo della sua intrinseca impossibilità, nel momento in cui il linguaggio, vi si dice, la smetterebbe di essere “segno”.

Ecco: forse in effetti il linguaggio può davvero non essere segno, se con segno intendiamo quella generale dimensione del comunicare e dell’essere in relazione con qualcos’altro che non è affatto preclusa al mondo animale. Il vivente è, si potrebbe anche sostenere, nella sua totalità dell’ordine del segno, nella misura in cui il segno è un riferimento diretto alla presenza della cosa, come un odore, – quello della preda o del predatore – come un suono – il richiamo del maschio nel periodo dell’accoppiamento – come una traccia chimica – quella del nutrimento di un microrganismo o di una cellula – quello infine che si cerca ostinatamente di insegnare agli animali più progrediti – e gli esempi di esperimenti tanto stupidi quanto raccapriccianti non mancano nel libro di Cimatti – nella speranza o nella convinzione che imparando a usare o riconoscere segni ci sia a un certo punto il passaggio all’articolazione della parola e del linguaggio.

Il punto è però che il linguaggio non è strutturato come insieme di segni, nessuno dei quali ha il potere di rendere contemporaneamente presente e assente la cosa denotata, né perciò di consentire a un soggetto di governare la presenza e l’assenza, di accedere cioè alla dimensione del desiderio separandosi radicalmente da quella del semplice bisogno biologico, di “dipendere” in definitiva dalla strutturazione simbolica dell’Altro che lo sostiene in quanto soggetto. Non necessariamente, insomma, il linguaggio deve smettere di essere segno per diventare “gesto, carne”, poiché gesto e carne sono già sempre anche segni, che indicano la posizione del prato alle altre api o il nutrimento che attende il necrofago, ma non per questo hanno la possibilità di significare o di significarsi, bensì semplicemente di presentarsi.

Il carattere “doppio” del linguaggio, che lo stesso Cimatti riconosce e sulla cui struttura si fonda (o, per meglio dire: nel cui funzionamento si dà) il gioco di presenza e assenza del simbolo, non può essere semplificato, “singolarizzato” (privato cioè della sua natura doppia)¹¹ se non a condizione di scomparire totalmente. In altri termini, una immanenza che soppiantasse radicalmente la trascendenza non inaugurerebbe un linguaggio non più doppio, né un’animalità umana¹², bensì soltanto una dimensione animale nemmeno più tale in quanto impossibile a significarsi, a distinguersi, a riconoscersi, appunto, “in quanto tale”. Che una immanenza invece possa

¹⁰ Ivi, p.182.

¹¹ Ivi, p. 184: “L’esperienza dell’immanenza presuppone o di fare a meno del linguaggio, oppure di un linguaggio che non sia più doppio. È questa l’animalità umana, l’immanenza”.

¹² *Ibidem*.

darsi nella trascendenza costitutiva del linguaggio che ci fa accedere alla nostra dimensione soggettiva, che un divenire-animale possa indicare una deriva diversa da quella del potenziamento indefinito delle prerogative della soggettività senza per altro accampare la pretesa di dissolverla, sono indicazioni preziose di ciò che in fondo potrebbe esserci riservato in termini di possibilità; ossia come ciò verso cui abbiamo facoltà di rivolgerci, consapevolmente e procedendo costantemente attraverso scelte, distinzioni, negazioni, affermazioni che all'umano fanno capo in quella che forse potrebbe essere l'unica sua dimensione animale, nel senso di irriducibile e ineliminabile fondo, fondamento, essenza, quella cioè della responsabilità. Responsabilità anche, e soprattutto, nei confronti di quel vivente – organismo, corpo altrui o proprio – che, privato della discontinuità simbolica destinata all'umano, ne è costantemente alla mercé. In tal senso, dunque, nessuna corda tesa che possa indicare all'umano un oltre e possa agevolarne il passaggio; tutt'al più, il luogo della costante ricerca di un equilibrio su un precipizio senza rete.

L'animalità in questione

Felice Cimatti

Università della Calabria

Dipartimento di Studi Umanistici

felice.cimatti@unical.it

ABSTRACT

In this paper I try to reply to the comments and objections raised from the target book of this symposium, *Filosofia dell'animalità* (FdA). In particular, I will try to make more clear and explicit FdA thesis and to better elucidate their theoretical consequences.

KEYWORDS

Animality, ethics, infancy, subjectivity, *praxis*, life, immanence.

Premessa

Sono molto grato a Vallori Rasini, che ha avuto l'idea di questa occasione di incontro e dialogo sul libro *Filosofia dell'animalità*, e a tutti coloro che hanno accettato di partecipare. Non capita spesso di ragionare così a fondo su un libro. Grazie.

Animalità ed etica

De Mori e Biasetti (DM&B) aprono il loro commento con una affermazione, dal mio punto di vista, piuttosto impegnativa: “la maggior parte di noi, pare, tende ad apprezzare maggiormente qualcosa che è ‘naturale’ rispetto alla sua controparte ‘artificiale’“. DM&B precisano subito dopo che molto dipende da come si definisce il confine fra “naturale” e “artificiale”. Ma il “naturale”, comunque, rimane per DM&B più attrattivo. Anche se mi piacerebbe che fosse così, non mi sembra che sia davvero così. A parte il fatto che l'amore per la natura è possibile solo per chi, come chi vive in città, conduce ormai la sua esistenza in uno spazio completamente artificiale e artificioso (è molto difficile sentire un contadino che parli della natura come qualcosa da amare e/o rispettare), c'è poi da notare che si tratta comunque di un sentimento recente. Per millenni la natura è stata il nemico potente da sconfiggere, che di volta in volta assumeva le forme di animali pericolosi, della malattia, delle devastazioni naturali, della morte infine. Anche chi, oggi, dice di sé d'amare la natura – DM&B parlano ad esempio dell'alpinista – che “natura” ama, in realtà? Se non vogliamo subito riferirci a come la “passione” per l'alpinismo ha ridotto le cime più alte delle montagne, l'alpinismo è comunque una pratica affatto artificiale e tecnica, in cui la montagna non sembra essere

presente come altro da rispettare, ma come sfida, impegno, prova individuale (nonostante quello che dice, l'alpinista si occupa sempre e solo di sé, della sua prestazione, della sua impresa). Secondo DM&B è da questo sentimento che si potrebbe partire per individuare una alternativa alla *rabbia* e all'*invidia* che l'umano prova nei confronti della natura (due punti sviluppati dentro *Filosofia dell'animalità*; FdA); infatti, scrivono, “proprio perché autonoma e indifferente rispetto a noi, la natura può essere valutata anche positivamente”.

L'ipotesi antropologica di FdA, al contrario, è che questa possibilità etica è sostanzialmente esclusa. La tesi radicale di FdA è che l'umano è umano proprio perché separa sé stesso dalla natura. In questo senso l'invidia e la rabbia verso l'animale e la natura in genere non sono sentimenti psicologici, che quindi qualcuno ha e qualcun altro no, bensì quelli che propongo di definire come sentimenti logici, che cioè caratterizzano l'umano *in quanto* umano. La tesi di FdA è che il processo di umanizzazione, che culmina nella costruzione di quella peculiare entità che è il “soggetto” umano (altre tradizioni la definiscono “persona”), è possibile solo a condizione di staccare *Homo sapiens* dal resto del mondo naturale. E, più in particolare, di staccarlo dalla sua stessa animalità. Nonostante da un punto scientifico ed etico Darwin abbia ragione, in realtà l'umano è costitutivamente cartesiano, cioè dualista. Vorrei che fosse chiaro che questa non è una tesi pessimistica, perché prova ‘soltanto’ a seguire il processo storico/biologico di formazione del “soggetto” umano. Da questo punto di vista FdA non è un libro di etica, perché credo che il difficile, e sempre più disastroso, rapporto fra l'umano ed il mondo naturale non sia un problema etico – cioè un problema che un atteggiamento più corretto e giusto degli esseri umani potrebbe risolvere – bensì appunto antropologico. È il “soggetto” umano la malattia della natura. Il migliore degli ambientalisti non smette di essere umano. Nell'ipotesi migliore il suo comportamento eticamente e ambientalmente corretto potrà rallentare il processo di distruzione del mondo naturale, ma non potrà mai arrestarlo, proprio perché la distruttività dell'umano rispetto all'ambiente è la sua principale caratteristica antropologica. Se questa tesi può sembrare pessimistica, basta osservare come in pochissimi anni il paesaggio italiano sia stato irrimediabilmente devastato, e come la devastazione prosegua inarrestabile; il punto è che l'umano è questa stessa devastazione. Da notare che il minore impatto ambientale delle civiltà precedenti alla nostra è dovuto solo alla loro arretratezza tecnologica. Si può solo immaginare cosa avrebbero fatto gli antichi romani se avessero avuto a disposizione il tritolo (per una istruttiva documentazione basta leggere DIAMOND, 2006).

Seguiamo ancora la proposta di DM&B: “secondo Kant, quindi, da un punto di vista estetico, gli oggetti naturali suscitano in noi un interesse immediato del tutto peculiare in virtù della loro esistenza indipendente rispetto alla nostra capacità produttrice. È proprio questa alterità rispetto a noi a costituire il fondamento del “naturismo valutativo” che esercitiamo nei confronti della natura

intesa come fonte di bellezza”. In realtà gli “oggetti naturali” suscitano la nostra meraviglia solo se, e finché, sono appunto trasformati in “oggetti”, cioè qualcosa da contemplare a distanza. Solo se, cioè, smettono di essere entità naturali e diventano spettacoli, simboli, immagini. Solo se, alla fine, non sono più naturali. Oltre al fatto che è contestabile che sia davvero così diffuso l’amore per gli oggetti naturali; l’arte, ad esempio, non è affatto naturale, ed anzi il motivo del fascino che esercita su di noi è proprio dovuto al fatto che *non* è naturale. Ma seguiamo ancora DM&B: “questa alterità nei nostri confronti è alla base del “naturismo valutativo” che esercitiamo, in questo caso, verso la natura intesa come fonte di *timore reverenziale*”.

Questo è un punto che ritorna anche nel contributo di Latini (L), che sottolinea come “quando si parla di animale si parla in fondo dell’Altro, come presenza che affascina e che turba, che inquieta. Significa aver a che fare con quella dimensione del sé che “ci guarda con occhi spiritati”“. Qui credo che sia più evidente la differenza fra la prospettiva etica assunta in modo più o meno esplicito sia da DM&B che da L e il punto di vista di FdA: il sentimento di “timore reverenziale” – oltre al fatto che mi sembra decisamente minoritario (ammesso che davvero esista) – non ha propriamente a che fare con la questione dell’animalità, e della natura in generale. In realtà la natura “riverita” dal “naturismo valutativo” non è la *vera* natura, ma appunto quella resa innocua e addomesticata che è stata trasformata in uno spettacolo (ad esempio quella dei documentari televisivi “naturalistici”). Ma soprattutto questo “timore reverenziale” è un *sentimento* etico se non religioso, e proprio perché si tratta di un sentimento è soggettivo e individuale. Un sentimento, per definizione, lo sente *soltanto* chi lo sente. È difficile pensare che la soluzione del problema del rapporto fra essere umano e mondo naturale – che sempre più sarà *il* problema della stessa sopravvivenza della natura – possa essere affidato alla soggettività, e quindi alla casualità, di un sentimento. Ancora una volta: il problema non è quel che un essere umano sente, bensì quello che *Homo sapiens* è.

Tuttavia, secondo DM&B per un verso non si può negare che “la conflittualità tra essere umano e animale [...] è qualcosa che *sussiste nelle cose* e non si può pensare di ricomporla attraverso la buona volontà morale. Ma, se è vero che questa differenza sussiste nelle cose – o almeno, nel mondo disegnato dalla nostra soggettività – è altrettanto vero che essa non è necessariamente fonte di rabbia distruttiva, di dominio, di sopraffazione”. Questo è sicuramente vero, ma è altrettanto vero che l’evidenza del nostro tempo mostra come il processo di distruzione dell’ambiente naturale e della vita animale prosegua inarrestabile. Al punto che viene da chiedersi se questo processo non sia contingente, bensì necessario, ‘iscritto’ nel dispositivo antropologico. Nonostante l’eventuale sentimento di “timore reverenziale” nei confronti della natura e dell’animalità. Qui, dicevo, appare la differenza di fondo fra la prospettiva di DM&B e quella di FdA: “chi riesce a scorgere una dimensione di bellezza e di libertà nell’alterità

tracciata attorno a sé non teme questa sorte: ha *fiducia* [...] In questa fiducia possiamo trovare l'antidoto alla rabbia". Forse. DM&B possono così concludere il loro commento: "ha ben ragione Cimatti ad affermare che il progetto umanista è deragliato. Ma ora più che mai c'è bisogno di avere fiducia che ciò che l'essere umano può provare nei confronti dell'ambiente che lo circonda non sia soltanto rabbia, se si vogliono ancora nutrire speranze nel futuro". La proposta di FdA è diversa, e sicuramente ancora più irrealistica: uscire dall'umano, nel senso di uscire da quel "progetto umanista", che tanto più è umano quanto meno è capace di vivere nel mondo animale.

Il migrante e la politica

Se i contributi di L e DM&B sono soprattutto centrati intorno all'etica, il testo di Mazzeo (M), invece, si concentra sulla questione politica. Mi sembra di capire che per un verso M condivide – almeno in parte – l'analisi antropologica proposta da FdA, per un altro però ne critica la 'prospettiva' postumanistica. M individua una oscillazione, che in effetti è presente in FdA, rispetto al tema dell'infanzia: "il bimbo ha un ambiente" scrive M, "poi arriva il linguaggio che lo mondanza, ma quel corpo di per sé mondano non sarebbe". L'infanzia rappresenta una prima, benché prestissimo abbandonata, condizione 'animale' dell'umano (che in quanto tale vivrebbe, come ogni altro animale, in un "ambiente"), oppure *Homo sapiens* è sempre sospeso in quella condizione di indeterminatezza istintuale che caratterizza l'*infans* (e quindi da sempre abiterebbe un "mondo")? In sostanza: *Homo sapiens* è un animale come gli altri? La domanda è rilevante perché da come si risponde a questa domanda cambia anche lo statuto di quella condizione di "animalità" umana che FdA propone come via d'uscita alla condizione di crisi politica ed ecologica che sembra caratterizzare il tempo presente. Intanto, a scanso di equivoci: *Homo sapiens* è, da un punto di vista biologico, un animale come qualunque altro animale. In particolare è un vertebrato e più specificamente è un mammifero. In questo senso non c'è che una sola, e ovvia, risposta alla domanda che abbiamo appena posto: *Homo sapiens* è un animale. Tuttavia questa risposta è troppo semplice, perché trascura le altrettanto ovvie ed evidenti differenze fra la vita *umana* e quella di ogni altra specie animale. Non si può negare, infatti, che il ruolo dell'istinto o di quelli che oggi si chiamano "moduli" (FODOR, 1983), ossia dei comportamenti specificati direttamente nel genoma, nella vita umana specificamente *umana* è estremamente ridotto rispetto a quello che possiamo osservare anche nelle specie animali più 'culturali', come ad esempio negli scimpanzé. In effetti il tratto più evidente dell'umano consiste proprio nel modificare e trasformare continuamente la dotazione biologica innata (quello che appunto una volta veniva chiamato "istinto", e che oggi si chiama "modulo cognitivo"). Che anche altri animali possiedano una 'cultura', non toglie che la

vita ‘culturale’ (in senso antropologico) nella vita umana rivesta una importanza assoluta, incomparabile con quello che possiamo osservare anche nelle specie animali più fortemente ‘culturali’. Se allora la tipica vita animale è segnata dall’adattamento ad un ambiente particolare, quella umana invece è la specie che sempre di nuovo costruisce (e quindi distrugge) il proprio mondo. Questa affermazione non è l’ennesima riproposizione dell’onnipresente pregiudizio antropocentrico, ma una constatazione di quello che ogni giorno accade sotto i nostri occhi. In questo senso – e solo in questo senso – *Homo sapiens* non è un animale. Ma se le cose stanno così, continua M, allora la condizione infantile non è una condizione temporanea dell’umano, bensì appunto la sua caratteristica definitoria: l’infantilità è la caratteristica specie-specifica del *sapiens*. M insiste su questo punto perché FdA talvolta parla dell’infanzia come di una condizione ‘animale’ che il processo di antropogenesi distrugge (la pedagogia, secondo FdA, è appunto il dispositivo biologico/culturale che ha la funzione di espungere l’infantile dall’umano). Secondo M, invece, come abbiamo visto l’umano non smette mai di essere in qualche modo infantile. Per questa ragione, se vale l’equazione *infanzia = animalità umana*, allora la proposta di FdA non sarebbe necessaria: l’animalità umana non è mai stata davvero cancellata, e quindi non ci sarebbe bisogno, per (ri)trovarla, di immaginare una ipotetica condizione post-umana finalmente e pienamente animale. Pertanto, scrive M, “non si è bimbi e poi comincia la storia. La storia comincia e prosegue sulla scorta di un’infanzia che non si limita ai primi anni di vita”. Infanzia e storia, come nel titolo di un celebre libro di Giorgio Agamben, sono da sempre congiunti. “Propongo, allora” continua M, “di distinguere tra “autodomeesticazione” e “pedagogia”. Un conto è ipotizzare una pedagogia non autoritaria (che non scada in domesticazione), altro è pensare che ogni pedagogia non possa che essere autodomeesticazione”.

La proposta di M è generosa, e sicuramente coglie un’ambiguità presente in FdA, tuttavia il punto a cui mira questo libro non è salvaguardare l’infanzia, quanto immaginare una vita umana non segnata dalla trascendenza. In effetti quando in FdA si parla di animalità umana si sta parlando soprattutto di *immanenza*. Più in particolare, l’infanzia di cui parla M non è propriamente la stessa di cui parla FdA. Per M l’infanzia è segnata dall’ambivalenza e dalla indeterminatezza istintuale; per FdA *infanzia* significa *immanenza*, ossia una vita impersonale, quindi al di qua della soggettività, fuori dal tempo (e quindi dalla storia), che aderisce senza scarti alla vita che effettivamente vive. Una vita senza desideri né rimpianti. Una vita, senza altre qualificazioni (è qui esplicito il riferimento al pensiero di Deleuze). *Questa* vita non è la vita dell’animale umano esistente. In questo senso M, e in modo paradossale tenuto conto del suo intento, non tanto vede l’infans come un piccolo uomo (come è sempre stato fatto), piuttosto vede l’adulto come un grosso infans. Il punto è che in questo modo l’infanzia non è più, propriamente, infantile, e diventa uguale alla maturità. L’infanzia come la descrive M, al contrario, ha i tipici tratti della *maturità*

cognitiva umana: è segnata dal possibile e dall'indeterminatezza, è senza "ambiente" naturale, e al contrario deve costruirsi un "mondo" (qui è evidente l'influenza di Gehlen e Heidegger sull'impostazione di M). Ma in che senso, allora, esisterebbe una fase infantile della vita umana? E infatti il tema dell'immanenza non viene analizzato nell'intervento di M, proprio perché una condizione di vita immanente non è né infantile né adulta. Conseguentemente M prosegue la sua analisi cercando di distinguere due sensi della nozione di "immediatezza": esistono infatti "due forme di immediatezza. Una immediatezza che passi continuamente attraverso linguaggio, mondo, prassi pubblica; una che lo faccia una volta per tutte abbandonando mondo, prassi e parole. La prima è l'immediatezza di un perenne conflitto; la seconda è quella di un passaggio che avvenga una volta per tutte".

M, evidentemente, preferisce la prima forma. In sostanza M non condivide la critica radicale della nozione di "soggettività" avanzata da FdA, che vede nel *soggetto* un'entità che esclude ogni relazione possibile con l'animalità: detto in modo brutale secondo FdA *o* soggetto *o* animalità (umana). Il punto è che la politica, la *praxis*, come anche il conflitto – tema caro ad M – presuppongono comunque una qualche forma di soggettività. FdA vuole invece sbarazzarsi del soggetto, per questa ragione non si occupa né di etica né di politica. "La prima [forma di immediatezza] richiama una riflessione sul modo nel quale costruire un altro mondo possibile. La seconda appare pericolosamente vicina ("pericolosamente" per il materialista) a una forma mistica che invoca nell'eterno presente il rifugio per le sofferenze dei sapiens". Qui c'è un punto su cui non sono proprio d'accordo con M, che sembra temere, e da materialista, l'eventualità del misticismo. A parte il fatto che di misticismo parlano grandi pensatori materialisti (esemplare il caso di Spinoza, oppure più recentemente Lacan), il punto è che il misticismo di cui parla FdA da un lato è *senza soggetto*, dall'altro è *senza Dio*. Quando un autore caro a M, Wittgenstein, parla ad esempio del "Mistico" si riferisce alla condizione (logica) di un corpo che aderisce senza scarti al mondo; il "Mistico" significa divenire-mondo. Una condizione che dovrebbe essere auspicabile per ogni materialista. Secondo FdA la condizione del mistico è esattamente quella di un corpo divenuto finalmente un corpo *animale*. In effetti, rovesciando la preoccupazione di M, dove troviamo il materialismo: nell'auspicio di una vita sotto il segno del possibile, quindi della *trascendenza*, oppure in una vita semplicemente *animale*? Chi è più materialista, chi spera nel futuro o una lucertola?

M chiude il suo intervento con una proposta conciliatoria: "Concludo, dunque, con l'interrogativo: il migrante chi è? È un sapiens definito "animale" proprio perché esibisce un carattere pratico-linguistico tipico della natura umana? Oppure è l'effigie di una animalità di secondo ordine incardinata sul superamento della prassi? Potrebbe essere questa una delle tante domande a partire dalle quali continuare a discutere". M propone la figura affatto attuale del "migrante" come

possibile terreno di dialogo rispetto alla proposta di FdA. Il punto è che il migrante in realtà non aspira affatto ad una esistenza da migrante, al contrario, migra proprio perché vuole stabilizzarsi da qualche altra parte rispetto al suo luogo di provenienza. Il migrante è migrante suo malgrado. Non mira affatto ad entrare nella condizione anonima e impersonale dell'animalità, al contrario (e giustamente dal suo punto di vista) cerca solo un luogo dove la sua "soggettività" sia riconosciuta e garantita. Su questa stessa linea M propone, chiudendo il suo intervento, con una proposta: "concludo l'intervento con l'abbozzo di una proposta. Una nozione che mi sembra utile per un confronto tra sostenitori e scettici circa la neo-animalità è costituita da quel che i greci chiamano "*praxis*"". Ora, cos'è, propriamente, la *praxis*? Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele specifica preliminarmente che questo ambito dell'esperienza è precluso all'animale (le cui "azioni" sono volontarie ma non guidate dal *logos*): "le bestie hanno il senso, ma non partecipano della capacità di compiere un'azione" (VI, 2, 1139a, 20-23). Già da questo punto di vista la proposta, comunque generosa, di M sembra di complicata accettazione; l'animale, per Aristotele, è animale proprio perché incapace di *praxis*. Nel caso della *praxis* – diversamente da chi invece si impegna nella *poiesis* che "crea per qualche scopo e ciò che fa non è il fine in sé, bensì solo in relazione ad altro e a causa di altro" (1139b, 1-3) – "la buona condotta è il fine e ciò a cui tende l'appetire" (5). La *praxis* non ha un fine esterno rispetto a sé stessa, ecco quello che interessa a M per immaginare un punto di contatto con le tesi di FdA. Ma chi è in grado di *praxis*? "Il principio dell'azione è dunque il proponimento [...] [e] il proponimento non può esistere senza intelletto e razionalità, né senza disposizione etica" (1139a, 31-35). Non c'è *praxis* senza qualcosa di molto simile a quello che, molto tempo dopo – e in una tradizione filosofica affatto diversa – sarà chiamato "soggetto". E dove c'è soggetto c'è trascendenza – "il proponimento [...] delibera [...] sul futuro e sul possibile" (1139b, 7-9) – e quindi non possono esserci né immanenza né animalità.

Forme di soggettività

Il testo di Vallori Rasini (R), ispirandosi all'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, si concentra sul problema della "soggettività" animale. Rispetto alle tesi di FdA, da un lato per R non c'è una radicale differenza fra la soggettività umana e quella animale, dall'altro l'umano non è mai davvero separato dalle sue origini corporee. In questo senso secondo R *Homo sapiens*, nonostante la "macchina antropogenica" che lo trasforma in un "soggetto", non smette mai di essere un animale come gli altri. In sostanza R critica la radicalità della tesi di FdA, che si basa proprio sulla cesura radicale che il linguaggio opera sull'organismo umano, separandolo appunto in due entità, mente e corpo. Questa cesura (cfr. CIMATTI, 2015a) proietta l'umano nella trascendenza. Al contrario l'animalità *umana*, che

rappresenta la parte ‘affermativa’ di FdA, è il tentativo di prospettare una condizione non segnata dalla trascendenza. Per FdA l’umano in quanto umano *ha* un corpo, e quindi *non* è un corpo: l’immanenza è l’umano *divenuto* un corpo non più occupato da un “soggetto”. Per FdA l’animalità umana non è un punto di partenza, bensì – eventualmente – di arrivo.

Seguiamo ora da vicino il ragionamento di R: “la soggettività è per Plessner il carattere distintivo del vivente in quanto tale; e solo su questa base, valutando le varie potenzialità del soggetto, sarà possibile distinguere l’animale dall’essere umano”. Per Plessner c’è continuità fra la soggettività umana e quella animale, anche se esistono, con Uexküll, una grandissima varietà di soggettività animali. A partire da questa premessa ‘continuista’, scrive R, “si tratterebbe in ogni caso di realizzare una esperienza umana, né più né meno. E tuttavia l’animalità fa parte dell’uomo, e ritrovarla nella quotidianità dell’esistenza può darsi che sia utile e salutare; recuperare una aderenza alla spontaneità della vita e alla corporeità potrebbe persino avere a che fare con una proposta etica, tanto semplice quanto onesta. Una simile proposta potrebbe passare agevolmente attraverso un diverso concetto di soggetto, un concetto di soggetto che cerca la similarità nella differenza, la vicinanza nella lontananza”. Qui c’è la principale differenza fra FdA ed R, una differenza che rimanda al ruolo che si attribuisce al linguaggio nella formazione della specie umana: nella tradizione in cui si inserisce FdA, che comincia con l’aristotelico ζοον λογον εχων (*Politica*, A, 1253a, 10) e che culmina nel pensiero di Jacques Lacan, il linguaggio non è uno strumento, per quanto importante e insostituibile, a disposizione dell’animale umano: il linguaggio è la “macchina antropogenica” che costituisce l’umano come umano. Secondo questa prospettiva non c’è nulla, nel corpo del *sapiens*, che rimanga inalterato dopo l’avvento del linguaggio; e siccome il linguaggio viene *prima* del corpo (ad esempio nel nome che ciascun *sapiens* riceve, un nome che lungamente precede la sua stessa nascita), un corpo umano non linguistico semplicemente non esiste. Questo significa che l’animalità umana è comunque una animalità segnata dal linguaggio, quindi una animalità descritta, pensata, riflessa. *Homo sapiens* da sempre *ha* un corpo, cioè è separato dal ‘suo’ stesso corpo; il corpo umano è sempre la coscienza del corpo. Da questo punto di vista non c’è continuità fra la soggettività umana e quella non umana, perché nessun altro vivente subisce il trattamento che riceve ogni esemplare di *Homo sapiens*.

Al contrario R si colloca di fatto in una tradizione diversa: “un percorso di questo genere – che però purtroppo si è presto interrotto in seno alla filosofia occidentale – lo ha inaugurato Jakob von Uexküll”. Anche se forse questo filone di pensiero è più antico di von Uexküll (cfr. GENSINI, 1999), è comunque una tradizione che trascura il ruolo antropogenico del linguaggio. Solo mettendo fra parentesi la novità cognitiva e metacognitiva che il linguaggio introduce nel corpo del *sapiens* è possibile vedere nella soggettività animale qualcosa di simile a quella umana: “lo sforzo compiuto da von Uexküll” scrive R “è precisamente quello di

allargare le maglie concettuali entro le quali concepire la soggettività, che egli mette in relazione non solo con la rappresentazione consapevole, con l'io o l'autocoscienza (determinanti solo una tipologia particolare di soggetto), bensì più in generale con il vivente, con il corpo organico in quanto tale. L'animale non è soggetto perché se ne fa "una specie di uomo"; piuttosto, l'animale ha a che fare con l'uomo perché ha in comune con lui la soggettività". La tesi di FdA è opposta; la soggettività animale, non essendo segnata fin dalla sua origine dal linguaggio, è radicalmente diversa da quella umana, ammesso che sia comunque una 'soggettività'. È chiaro che, secondo l'impostazione di FdA, non fa nessuna differenza – eticamente ed ontologicamente – se un ente è dotato o no di "soggettività". Secondo FdA l'eventuale presenza di soggettività non costituisce alcun merito. Una 'indifferenza' che deriva dall'abbandono di ogni forma di antropocentrismo.

Ma seguiamo ancora il commento di R. Secondo Helmuth Plessner "un vivente – qualunque vivente, piante e organismi unicellulari inclusi – è un soggetto (un Selbst), perché diversamente dagli oggetti inanimati ha uno scambio con il "fuori" attraverso un corpo che "possiede". Un soggetto si distingue da un oggetto proprio per questo, perché non semplicemente "è" un corpo, ma "ha" un corpo. Qualunque vivente ha un corpo, che usa nelle relazioni con il proprio esterno in maniera più o meno attiva, più o meno complessa, più o meno consapevole. Per questo, qualunque vivente è un soggetto, anche se non può dire "io"“. In realtà non esiste un ente, di qualunque tipo, che non abbia qualche tipo di rapporto con il "fuori", ammesso che la distinzione fra un "dentro" ed un "fuori" sia perspicua. Una pietra, per riprendere un famoso esempio di Heidegger, sotto il sole si scalda, un calore che poi emette nell'ambiente quando il sole non c'è più; il ghiaccio la spacca, e così la pietra 'getta' nel mondo frammenti del 'suo' corpo, che, a loro volta, possono entrare nel ciclo biologico di altri viventi, come i vermi studiati da DARWIN (2012), oppure in quello geologico, 'dando vita', a nuove organizzazioni materiche, ad esempio a nuove formazioni rocciose. La "vita" di una roccia non è quella di una lumaca, ma anche la roccia comunque 'fa' qualcosa nel mondo, anche la roccia ha una qualche specie di "metabolismo". Se quindi per Plessner ogni "vivente – nella sua definizione più generica – è un soggetto", secondo FdA l'essere soggetto da un lato non conferisce al vivente una posizione di rilievo nel mondo naturale, dall'altro se proprio si vuole continuare ad usare questa espressione allora è "soggetto" ogni ente del mondo. Sul punto che ogni vivente "ha" un corpo non sono d'accordo con Plessner, se si vuole dare un senso preciso all'espressione "avere un corpo". Qualcuno ha qualcosa, per definizione, quando è staccato da quel qualcosa che possiede: ho in tasca le chiavi di casa proprio perché "io" non coincido con le chiavi. Altrimenti io sarei quelle chiavi. Un gatto non è separabile dal corpo che è, nel senso che non sembra che il gatto pensi a sé stesso come qualcosa di separato dal corpo: in questo senso non esiste un gatto cartesiano (al contrario forse cani cartesiani esistono, perché i cani sono animali affatto

artificiali, ‘inventati’ dagli esseri umani; cfr. SAVOLAINEN, 2007). Vale lo stesso per una pianta di carciofo, che proprio non sembra essere altro che la pianta di carciofo che effettivamente è. Se invece “avere un corpo” vuol dire essere un corpo che agisce nel mondo, allora in questo senso generale anche una pietra ‘ha’ un corpo, dal momento che la passività è comunque una forma di ‘agire’.

La parte finale del contributo di R si occupa delle implicazioni etiche della prospettiva di Plessner: “l’io è semplicemente l’evoluzione del “sich” (il soggetto animale) che giunge a vedere se stesso. Non è qualcosa di realmente “altro” dal soggetto animale; è piuttosto il soggetto animale che arriva a vedere l’altro in se stesso, e che proprio attraverso il riconoscimento di sé come altro diventa un io. L’uomo non è che quell’animale capace di vedere se stesso nella forma di “altro” e di vivere l’intera esistenza cercando di accordare il proprio “essere se stesso” con il proprio “vedere (o avere) se stesso”; il proprio essere animale con il suo oltrepassamento”. Come visto, è proprio questa tesi che FdA contesta: il soggetto umano *non* è “l’evoluzione del “sich” (il soggetto animale)”. Nel momento in cui un corpo umano arriva a pensare sé stesso come un “io”, come un “soggetto”, smette di essere un organismo unitario, e diventa invece una entità dualistica divisa in una “mente” – quella che *dice* di sé d’essere un io – ed un “corpo”, che è il servo più o meno recalcitrante che “ubbidisce” ai voleri della mente. La “macchina antropogenica” segna una cesura radicale nel mondo animale. In questo senso, e non in senso zoologico o metabolico, *Homo sapiens* non è mai stato un animale (CIMATTI, 2015).

R conclude il suo intervento con una apertura etica, come detto: “senza natura – e animalità – non c’è uomo, perché la natura – che non è banale carnalità o semplice fisiologia, ma una precisa modalità di relazione del vivente con il mondo – è parte ontologicamente essenziale di questo ente. E se la peculiarità umana consiste precisamente nella continua ricerca di accordi e concordanze – tra l’uomo e se stesso, tra la propria animalità e il suo oltrepassamento (non meno che tra sé e il resto del mondo) – la consapevolezza filosofica di questa sua condizione non può che aiutarlo: non solo a sperimentare la dimensione dell’immanenza, ma anche a ricostruire un equilibrio – oggi tanto a rischio – con l’intera sfera della natura”. La tesi di FdA è molto meno rassicurante: il taglio che costituisce il proprio dell’animale umano, gli preclude la possibilità dell’immanenza. *Homo sapiens* è un’animale affatto artificiale, è l’animale della trascendenza. Da questo punto di vista immaginare un *sapiens* capace di trovare un rapporto armonioso con il mondo naturale è molto difficile, proprio perché l’umano è quel vivente che diventa sé stesso solo a condizione di staccarsi radicalmente dal mondo naturale. La crisi ecologica del nostro tempo, secondo questa prospettiva, non è un evento contingente della storia umana, al contrario, l’umano è questa stessa crisi ecologica. Per questa ragione l’animalità di cui si occupa FdA non ha a che fare con l’etica: c’è etica e decisione se c’è un soggetto in grado di scegliere. L’animalità

umana è una condizione che si colloca oltre la soggettività umana. L'animalità umana non è etica (e tantomeno religiosa).

Riassumendo: la tesi radicale di FdA è che lo stesso JAKOB VON UEXKÜLL (2015), che più di ogni altro nella biologia e filosofia del '900 ha insistito sulla soggettività animale, in realtà non ha abbandonato il pregiudizio antropocentrico: infatti descrivere il vivente non umano come una soggettività, sebbene *sui generis*, significa ancora pensare il mondo non umano a partire da quello umano; significa ancora privilegiare la (presunta) sensibilità umana per assumerla – implicitamente o esplicitamente – come riferimento. Il problema è non riuscire ad immaginare un modo di essere al mondo che sia radicalmente diverso da quello umano. Da questo punto di vista la stessa distinzione fra cose e non cose (ad esempio in quanto persone; cfr. ESPOSITO, 2014) presuppone sempre un privilegio esistenziale dell'umano, la “persona” per eccellenza. Se adottiamo il punto di vista di una radicale immanenza, ed è appunto questa la tesi di FdA, non c'è ragione di privilegiare il vivente rispetto al non vivente, e quindi il ‘soggettivo’ rispetto all’‘oggettivo’ (cfr. CIMATTI, 2015). Dentro quindi alla questione della soggettività si trovano due problemi diversi, seppure connessi: 1) il paradigma della soggettività animale, e di quella vivente in generale, è comunque la soggettività umana, sebbene depotenziata ed estesa verso il “basso”; 2) per una filosofia dell'immanenza non c'è ragione di accordare alcun privilegio alla soggettività. Nel “piano di immanenza” (DELEUZE, 2002) – il campo in cui si annulla la distinzione fra mente e corpo, psiche e materia, vivente e non vivente – una cosa vale quanto un animale, chi sente quanto ‘ciò’ che non sente.

Linguaggio, trascendenza e carote

Il saggio di Michelini (MI) si concentra sulla proposta fondamentale dell'argomentazione di FdA, quella della immanenza assoluta, ponendo due interrogativi: “a) è realmente il linguaggio ad inserire la trascendenza nell'Homo sapiens? b) è davvero l'animale il luogo dell'immanenza assoluta? (Questione secondaria ma ad essa connessa: è vero che gli animali non pensano per categorie?)”. MI sostiene che l'impostazione di FdA alla fine non si smarca davvero dall'antropocentrismo che, invece, intende criticare: “fare dell'animale/animalità l'emblema dell’“immanenza assoluta” significa a mio parere farne una semplificazione e una schematizzazione tali che risultano alla fine, purtroppo, del tutto in linea con le posizioni che si desiderano combattere. Lo si continua a pensare in un certo senso in base a delle vecchie categorie”. In effetti FdA è sostanzialmente d'accordo con l'analisi di Heidegger dell'animalità, tuttavia – ed è una differenza radicale – la interpreta in modo affatto contrario: il fatto che l'animale viva senza scarti l'immediatezza dell'esistenza, lo rende capace di una vita piena e “autentica”, una possibilità preclusa all'umano proprio perché

è il vivente della trascendenza. In effetti secondo MI il linguaggio non ha la rilevanza antropogenica che FdA gli attribuisce. In effetti questa critica ritorna in più d'uno dei commenti a FdA. Al contrario, credo che questa obiezione largamente sottostimi l'impatto che ha il linguaggio sul corpo umano.

Si tratta di distinguere due modi radicalmente diversi di essere una 'soggettività' (cfr. CIMATTI, 2000). Una distinzione di cui spesso non si seguono fino in fondo tutte le conseguenze. Da un lato c'è un "io" in senso immediato e irriflesso, come può esserlo un gatto o un missile aria/aria autoguidato; questa forma elementare di 'soggettività' consente ad un corpo, vivente o no, di muoversi nel mondo in modo non casuale e di raggiungere i 'suoi' scopi vitali. Questo 'io' non si distanzia dal mondo, ne fa parte allo stesso titolo di ogni altro ente naturale. Se è questa la 'soggettività' difesa da Plessner nessuno la può negare. Il punto è che il modo umano di essere una 'soggettività' è completamente diverso: l'Io, che è una costruzione linguistica (cfr. CIMATTI, 2008), è un ente che pensa sé stesso come una entità separata e dal 'proprio' corpo e dal resto del mondo. Questo 'io' è una entità affatto trascendente rispetto al mondo naturale. Queste due forme di soggettività non vanno confuse, perché hanno caratteristiche fra loro profondamente diverse. Ed è proprio questa differenza che spesso non viene notata: "(a) Un approccio come quello di Helmuth Plessner ci aiuta a capire come non sia tanto il linguaggio a inserire la trascendenza nell'umano, ma questa derivi primariamente dalla posizione che il corpo umano realizza nello spazio, che vi "prende". Plessner cita espressioni non linguistiche degli uomini quali il riso e il pianto, che ci consentono di vedere come questa "trascendenza" sia originaria rispetto al linguaggio e come quest'ultimo divenga in certo senso solo secondario o una conseguenza del tipo di "posizionalità" che è propria del corpo umano". Ma in che senso riso e pianto sarebbero "espressioni non linguistiche degli uomini"? Questo è il punto di discussione: non basta che un certo comportamento non sia esplicitamente linguistico per poter sostenere che non sia stato influenzato dal linguaggio. Nei primati, ad esempio, si possono ritrovare, forse, gli antecedenti neurologici di alcune forme del riso umano (ROSSI *et al.* 2009), ma questo evidentemente non dice nulla sul senso *specificamente* umano del riso. Si pensi al riso autoironico, che è possibile solo a condizione di pensarsi come, appunto, qualcosa di separato da sé stessi, dal proprio corpo e dalla situazione in cui ci si trova. La "posizionalità" di cui parla Plessner è l'effetto dell'azione trascendente del linguaggio, non la sua causa.

Non tenere in conto la distinzione fra queste due forme di soggettività – S¹ quella animale ed S² quella umana, mediata dal linguaggio, autocosciente – porta ad attribuire ad S¹ caratteristiche di S²: "per questo è difficile intendere l'animale come il modello dell'immanenza assoluta. Anzi, l'animale è il luogo dello hiatus e della distanza: per Plessner già l'animale presenta quella distanza dalla sua stessa corporeità (la differenza tra *Leib* e *Körper* è già presente a livello animale) che si ritrova a livello umano". Abbiamo già provato a rispondere a questa obiezione,

provo ad essere ancora più esplicito. Un ente del tipo S^1 è un corpo, che ‘agisce’ nel mondo, e che può agire nel mondo proprio perché i ‘suoi’ movimenti sono sempre in presa diretta con il mondo. Un gatto che si muove alla ricerca del cibo, non per questo abbandona la condizione di immanenza. La preda che ‘cerca’ non è un ente separabile dalla ‘ricerca’ stessa; si tratta sempre di un unico movimento a cui prendono parte inseparabilmente il gatto e la preda. Non c’è da una parte il gatto, come ‘soggetto’ separato, e tantomeno consapevole di essere un gatto, e dall’altra parte un ‘oggetto’ distinto, la preda. C’è in realtà il divenire-topo del gatto, come anche (e sfortunatamente per lui) un divenire-gatto del topo. In questa situazione non c’è traccia di trascendenza. L’uccello migratore, per fare un altro esempio, non attraversa un continente alla ricerca di un luogo specifico, che può rappresentarsi su una mappa; l’uccello ad un certo punto della sua vita prende il volo, diventa volo, e la ‘sua’ meta non è rappresentata come tale. La ‘meta’ è il luogo dove il ‘suo’ volo finisce, per ragioni che sfuggono all’uccello. MI argomenta a favore della tesi dell’animale/trascendenza sostenendo che è una esistenza “trascendente perché va in continuazione oltre se stessa; ma immanente perché non rimanda a qualcosa - leggi o principi - che sono al di là della vita stessa. Questa dialettica di trascendenza-immanenza non è un carattere che entra nella vita attraverso il linguaggio umano, ma è la condizione fondamentale dell’animalità”. Trascendenza, però, non è semplicemente andare “oltre sé stessi”; occorre che questo movimento sia sentito e pensato come un andare verso qualcosa di radicalmente distinto da sé; presuppone la distinzione fra soggetto e oggetto. Un asteroide che precipita verso la superficie della terra ‘va’ verso un determinato oggetto diverso da sé, ma questo non implica affatto che si trovi in una situazione di trascendenza. Non distinguere accuratamente corpi del tipo S^1 da corpi del tipo S^2 , comporta di attribuire al primo caratteristiche che sono soltanto del secondo. E dovrebbe essere evidente che in questo caso le questioni del continuismo o del discontinuismo in biologia (GOULD, 2012) non c’entrano nulla, perché qui non è in gioco se *Homo sapiens* è un mammifero, piuttosto che *tipo* di animale è.

Continuando, invece, su questa linea – basata sull’idea che l’animalità implichi già una qualche forma di trascendenza – secondo MI il vero paradigma dell’immanenza dovrebbe essere la pianta: “non è la pianta il paradigma della totale immanenza? E allora perché non scrivere una filosofia della piantità? In realtà già nella pianta, attraverso il metabolismo, non abbiamo già una relazione, e dunque una “trascendenza”? O è forse l’inorganico il modello della immanenza assoluta?” (MANCUSO, VIOLA, 2013). Credo che MI abbia ragione (peraltro ho difeso questa tesi in CIMATTI, 2014), ma non nel senso che solo la pianta veramente viva nell’immanenza, piuttosto nel senso che la pianta, come l’animale, o la pietra di Heidegger, sono tutti enti che ‘vivono’ la ‘vita’ che vivono, e nient’altro. Senza trascendenza, appunto. Ho già scritto che sul “piano di immanenza” non c’è distinzione fra organico e inorganico.

MI osserva anche che “se è ovvio che l'animale non ha categorie linguistiche appropriate, d'altra parte non si può pensare che non possieda assolutamente categorie alcune”. Sono del tutto d'accordo, nessuno potrebbe negare questo punto; senza questa capacità la vita stessa non sarebbe possibile (e non solo la vita organica; senza una qualche capacità di discriminare l'informazione pertinente non ci sarebbe neanche la fisica; cfr. ROVELLI, 2013). Ma un conto è sostenere che un gatto distingue un topo da una cavalletta, un conto è sostenere che un gatto categorizzi il mondo mediante le categorie *esplicite* di “topo” e “gatto”. La differenza fra corpi S^1 e corpi S^2 , non è la differenza fra chi dispone di categorie per l'azione e chi no. Il punto è che per pensare il mondo in termini di “categorie” esplicite significa già pensare sé stessi come un'entità separata, come un “soggetto”, che appunto ‘pensa’ mediante categorie. Da questo punto di vista la differenza fra soggettività di tipo S^1 da quelle del tipo S^2 è del tutto analoga a quella fra pensare mediante categorie (come ad esempio fa il girasole, che distingue il sole dalla notte), e *sapere* di pensare mediante categorie.

L'ultima osservazione di MI riprende, in parte, osservazioni già fatte sia da DM&B che da R, tornando sulle implicazioni etiche dell'animalità: “esiste per Jonas tuttavia una forma ‘legittima’ di antropomorfismo, un antropomorfismo critico che non comporta né antropocentrismo, né dominio conoscitivo e pratico dell'uomo sulla natura. Esso non è il frutto di indebite analogie o proiezioni (antropomorfismo dell'analogia o della proiezione): è ciò che consente di avere ‘accesso’ alla vita e si basa su di un fatto piuttosto elementare: il fatto di possedere con il vivente una pre-familiarità. Siamo cioè in grado di accedere alla vita per il fatto di essere, noi stessi, viventi, corpi organici: “la vita può essere conosciuta solo dalla vita”“. Per un verso l'antropomorfismo è inevitabile, non foss'altro perché sono gli esseri umani a parlare di animali e animalità, non il contrario. Si tratta però di capire quanto, questo “antropocentrismo critico” possa, alla fine, essere davvero critico. La tesi antropologica fondamentale di FdA è che *Homo sapiens* è un *sapiens* proprio perché decide di sé di non essere un animale. Per questo più sopra ho insistito sul fatto che un atteggiamento etico verso il mondo animale e naturale non rappresenti, temo, la soluzione del problema ecologico che si sta ponendo sempre più urgentemente. Perché non si tratta tanto di essere ‘giusti’ verso la natura, quanto piuttosto che l'umano, *in quanto* umano, è incompatibile con la natura. Anche l'essere umano più ecologicamente corretto avrà bisogno di tutto quello di cui un “soggetto” (e non un semplice corpo) umano ha bisogno: abitazione, istruzione, acqua, cibo, elettricità, possibilità di spostarsi e così via. Rovesciando la conclusione di MI: “siamo in grado di accedere alla vita per il fatto di essere, noi stessi, viventi, corpi organici”. Siccome di fatto non è (più) vero che siamo noi stessi “corpi organici”, proprio per questa ragione siamo così bravi a distruggere la vita (cfr. CIMATTI, 2015a). Per questa ragione, antropologica e non etica, FdA parla a favore della costruzione di una inedita animalità umana.

Quanto è animale, il divenire-animale?

Il contributo di Polidori (P) si concentra “sulla plausibilità o validità delle due polarità, quella di partenza e quella di arrivo” del percorso prospettato da FdA. Ossia 1) la tesi della radicale diversità dell’umano rispetto al mondo animale, e 2) l’effettiva possibilità di oltrepassare la condizione umana, ossia quella segnata dal linguaggio. Riassumendo le tesi di FdA, P osserva che “ci sarebbe una scissione, una frattura non componibile alla base dell’umano nel suo rapporto con la dimensione animale”. Il punto, come ho già provato ad argomentare, è se il linguaggio viene o no considerato il principale dispositivo antropogenico. Se a questa domanda si risponde negativamente allora l’umano non sarà considerato così diverso dall’animale, con l’ulteriore conseguenza che la soggettività animale non verrà ritenuta sostanzialmente diversa da quella umana. P è d’accordo, mi sembra di capire, con la tesi che il linguaggio, nella specie *Homo sapiens*, è molto più che un mezzo comunicativo. Più in particolare, P ricorda che “se il pensiero di Heidegger tenta di prendere qualche distanza dalla *animalitas*, ciò coincide pienamente con la stessa volontà di prendere le distanze dal soggettivismo, dalle modalità di soggettivazione dell’uomo che, tra l’altro, sussistono anche in virtù di una considerazione puramente strumentale del linguaggio e dalla mancanza di una adeguata riflessione su di esso”.

Già ho notato come FdA si appoggi sulla analisi di Heidegger, anche se le interpreta in modo opposto; dal punto di vista dell’animale, e non da quello dell’umano. P, in sostanza, ribadisce che la ‘separatezza’ del *sapiens* dall’animalità non è un scelta né tantomeno una possibilità a disposizione dell’umano: *Homo sapiens* è il vivente che fa della sua artificialità la sua caratteristica specie-specifica (cfr. CIMATTI, 2015a): “nessuna intenzione dunque da parte di Heidegger, mi sembra, di voler “prendere le distanze” da quell’*animalitas* cui, semmai, è impossibile appartenere nella modalità nella quale vi appartengono gli organismi “poveri di mondo” e in stretta relazione con un ambiente. Anzi, la distanza stessa non si produce sulla scorta di una eventuale volontà, bensì si dà con quella che potremmo chiamare l’irruzione del “linguaggio” nel vivente”. Questa è appunto la tesi di FdA, e a questo si riferiscono quei pensatori, ad esempio Wittgenstein, Heidegger e Lacan, che ognuno a loro modo insistono sul fatto che il linguaggio c’era già *prima* dell’umano. Una tesi allo stesso tempo cronologicamente falsa, perché esistono specie di ominidi sicuramente anteriori alla comparsa del linguaggio articolato, ma anche antropologicamente vera, perché l’umano specificamente umano, e quindi capace di arte, religione, tecnologia, è contemporaneo alla probabile comparsa del linguaggio (BOLHUIS et al. 2014).

Il dubbio di P è relativo alle implicazioni etiche di questa constatazione, un dubbio che rimette di nuovo in campo il tema etico, già più volte incontrato in questi commenti: “dico questo non certo per depotenziare o sminuire le prerogative dell'umano rispetto a qualsiasi altro vivente, ma perché proprio accanto a tali prerogative, e magari per far assumere una connotazione diversa alla sua innegabile “superiorità”, sia possibile introdurre la assoluta responsabilità dell'umano nei confronti di tutto il vivente. È il motivo per il quale la distanza assoluta, l'abisso che Heidegger segnala e introduce tra l'uomo e l'animale potrebbe costituire anche l'embrione di una salvaguardia del secondo dalla superiorità (fraintesa o intesa in maniera unidirezionale) del primo, l'embrione di una alterità animale che non susciti una impossibile o comunque equivocata nostalgia per chissà quale stato di natura ma che induca la dimensione dell'umano a interrogarsi su che cosa è, nel “linguaggio”, il vivente, cosa sia quel vivente per il quale la dimensione dell'animalità sembra preclusa per il darsi di una alterità tanto assoluta quanto intraducibile”. FdA sceglie in modo netto, la questione dell'animalità non è una questione etica, e quindi nemmeno di “responsabilità”. Proprio perché l'umano non sceglie di essere umano, e quindi non sceglie di essere quel vivente che ‘taglia’ via da sé la ‘sua’ animalità, per questa stessa necessità non può ‘scegliere’ di avere un rapporto non prevaricatorio nei confronti della natura. Come già scritto, l'umano è la crisi ecologica.

Le perplessità maggiori di P, ed è difficile dargli torto, visto che è anche la parte più ipotetica di FdA riguardano l'eventuale via d'uscita da questa condizione: “il punto però è: in che modo, dato che, a rigore, non siamo mai “entrati” nel simbolo e nella trascendenza, potremmo uscirne? In che modo individuare un oltre che non sia una linea di passaggio a un'altra dimensione, ma un'altra dimensione all'interno di quella da cui si vuole uscire?”. Ritorna qui, almeno parzialmente, il punto precedente: se l'umano, in quanto umano, è *necessariamente* il vivente della trascendenza, come uscire da questa condizione? In un altro passaggio P osserva, relativamente al pensiero di Heidegger: “quella che, insomma, lo stesso Heidegger riconosce come “crisi della soggettività insita nel progetto umanistico”, non muove affatto per lui “verso il superamento della separatezza fra la soggettività e il corpo, la prima e fondamentale scissione nella nostra esistenza”, come sostiene Cimatti”. FdA non pretende di essere una lettura filologica di Heidegger, quello che mi interessava era il suo atteggiamento complessivo verso l'animalità, che mi sembra marcato da una inequivocabile presa di distanza. La tesi di FdA è: o soggettività o animalità. Una animalità mai prima sperimentata, proprio perché *Homo sapiens* è da subito *sapiens*, cioè animale del linguaggio. Secondo P, in sostanza, per Heidegger la separazione fra *sapiens* e animale per un verso è netta, dall'altro però si tratta di una separazione che non esclude una qualche forma di contatto, di responsabilità appunto del primo verso il secondo.

Quanto al concetto di Deleuze e Guattari di “divenire animale” – la cui discussione rappresenta la parte ‘propositiva’ di FdA – P lo commenta alla luce della precedente analisi di Heidegger: “il divenire animale [...] è insomma una espressione che indica certo una possibilità della soggettività, una possibilità di immanenza ma, proprio in quanto non distrugge o destruttura la soggettività, sempre e necessariamente all’interno della costitutiva trascendenza del soggetto. Una diversa modalità, se si vuole, di esperienza, di disarticolazione o neutralizzazione di determinate prerogative soggettive, di decostruzione – si potrebbe anche dire – del soggetto, nella misura in cui il termine non indica una distruzione ma piuttosto un indefinito lavoro di smontaggio e rimontaggio”. Per questo più sopra osservavo come anche P, come altri commenti, insistesse sulla portata etica del tema dell’animalità, posizione che invece FdA esclude del tutto. Il “divenire animale” è un concetto interessante e proficuo solo se preso alla lettera, proprio per la sua paradossalità. Per P non si può mai davvero lasciare l’orizzonte della soggettività, e all’interno di tale orizzonte la questione animale rimane quella dell’atteggiamento – etico in senso lato, appunto – del *sapiens* verso gli animali e la natura in genere. Ora, a me pare che questo atteggiamento, anche nei casi migliori e più avvertiti (come nel caso di JONAS 2002, ad esempio), non cambia la natura del rapporto umano con l’ambiente, che è un rapporto essenzialmente distruttivo. Da un altro punto di vista, però, P ha ragione, dal momento che la condizione di immanenza adombrata da FdA non può che essere intermittente e sempre di nuovo perduta e ritrovata, proprio perché *Homo sapiens* non è *sapiens* per scelta bensì per necessità. Ma questa è appunto la tesi di FdA, che però qualifica questo movimento in modo sostanzialmente diverso, rispetto alla prospettiva di P. Il “divenire-animale”, così conclude il suo commento P, va inteso “come ciò verso cui abbiamo facoltà di rivolgerci, consapevolmente e procedendo costantemente attraverso scelte, distinzioni, negazioni, affermazioni che all’umano fanno capo in quella che forse potrebbe essere l’unica sua dimensione animale, nel senso di irriducibile e ineliminabile fondo, fondamento, essenza, quella cioè della responsabilità. Responsabilità anche, e soprattutto, nei confronti di quel vivente – organismo, corpo altrui o proprio – che, privato della discontinuità simbolica destinata all’umano, ne è costantemente alla mercé. In tal senso, dunque, nessuna corda tesa che possa indicare all’umano un oltre e possa agevolarne il passaggio; tutt’al più, il luogo della costante ricerca di un equilibrio su un precipizio senza rete”. Al contrario la prospettiva di FdA non è etica, bensì *estetica*. E si tratta di una differenza sostanziale: l’etica presuppone un “soggetto”, e difatti per P il “divenire animale” umano si ottiene attraverso “scelte, distinzioni, negazioni, affermazioni”, tutti gesti che sono impossibili senza una soggettività. In questo senso il discorso di P rimane dentro l’orizzonte dell’umano come lo conosciamo, come soggetto proprietario, come Io che è un io proprio perché non è né animale né cosa (cfr. ESPOSITO, 2014). Il capitolo finale di FdA propone invece una serie di figure esemplari che, pur rimanendo umane (e quindi

creature del linguaggio), si collocano oltre la soggettività: la vita estetica, in particolare, è proprio quella vita che non ha più necessità di dire “io”, e sta al mondo come la lucertola di cui parla (con invidia) Heidegger: sta al mondo, senza richieste né domande. Vive.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bari 1973.
ARISTOTELE, *Politica*, Bari 1973.
J. BOLHUIS, I. TATTERSALL, N. CHOMSKY, R. BERWICK, How Could Language Have Evolved?, in “Plos Biology”, n. 12(8), pp. 1-6.
F. CIMATTI, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autoscienza e libertà nell'animale umano*, Torino, 2000.
F. CIMATTI, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Macerata, 2008.
F. CIMATTI, Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”, “Aut Aut”, n. 363, pp. 189-208, 2014.
F. CIMATTI, Ten Thesis on Animality, “Lo sguardo”, n. 18(2), pp. 41-59, 2015.
F. CIMATTI, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata 2015a.
R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Torino 2014.
C. DARWIN, *L'azione dei vermi*, Milano 2012.
M. DAVILA ROSS, M. OWREN, E. ZIMMERMANN, Reconstructing the Evolution of Laughter in Great Apes and Humans, “Current Biology”, n. 19(13), pp. 1106-1111, 2009.
G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, 2003.
J. FODOR, *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge MASS, 1983.
S. GENSINI, Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment, in *Sprachtheorien der Neuzeit I (Geschichte der Sprachtheorie. IV)*, Hg. v. Peter Schmitter, Tübingen, pp. 44-92, 1999.
S. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino, 2012.
J. DIAMOND, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Torino 2006.
H. JONAS *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 2002.
S. MANCUSO, A. VIOLA, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Firenze, 2014.
C. ROVELLI, Relative information at the foundation of physics, <http://arxiv.org/pdf/1311.0054v1.pdf>.
P. SAVOLAINEN, Domestication of dogs, in P. Jensen (ed.), *The Behavioural Biology of Dogs*, Wallingford, 2007, pp. 21-37.
J. VON UEXKÜLL, *Biologia Teoretica*, Macerata, 2015.

VARIA

La neutralità politica come principio deontologico

Franco Manti

Università di Genova

Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia

franco.manti@unige.it

ABSTRACT

In this paper, I explore some implications of political neutrality both historically and theoretically. While the background of neutrality has to be found in Grotius's and Locke's theories, it is only in contemporary political philosophy that it becomes a coherent deontological principle.

KEYWORDS

Decision making, ethics, good life, neutrality, politics, pluralism

Ordine morale e immaginario sociale della modernità

Secondo C. Taylor l'idea di ordine morale che fa da sfondo all'immaginario sociale della modernità occidentale¹ è stata elaborata, principalmente, da Grozio e Locke. Nel ritenere condivisibile questa interpretazione², vorrei esplicitare due aspetti, fra loro collegati, caratterizzanti il pensiero etico e politico di entrambi i filosofi, poiché li ritengo significativi non solo in sede di discussione storiografica, ma, *mutatis mutandis*, per una riflessione sull'oggi. Mi riferisco alla concezione della società politica e al pluralismo.

Nei resoconti di Grozio e di Locke uno dei punti fondamentali è costituito dal rapporto fra l'etica (ormai secolarizzata) e la politica. Il primo deriva l'ordine morale sottostante la società politica dalla razionalità e dalla tendenza all'associazione e cooperazione indotte dalla consapevolezza, anche per esperienza, della debolezza e vulnerabilità costitutive la condizione umana. La società politica è una risposta a tale condizione ed è funzionale a garantire la pace sociale e a

¹ Cfr. C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, trad. it., Meltemi, Roma 2005, pp. 21 – 36. Taylor definisce l'immaginario sociale “[...] qualcosa di più ampio e di più profondo degli schemi intellettuali che le persone possono assumere quando riflettono sulla realtà sociale in un atteggiamento distaccato. Penso, piuttosto, ai modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative.” (ivi, p. 37)

² Cfr. F. Manti, *Kultur, zivilisation, decivilization. L'immaginario sociale moderno di fronte alle sfide della globalizzazione*, Name, Genova 2008, pp. 13 - 20

sviluppare la cooperazione nel mutuo interesse³. Locke elabora una concezione della società politica come esito di un patto stipulato sulla base del riconoscimento di diritti pre-politici non contrattabili (libertà, vita, proprietà) fondati sulla ragione che è la legge di natura stessa già obbligatoria prima della costituzione della società politica⁴. Quest'ultima viene costituita per rendere maggiormente coattiva la legge di natura⁵, affinché siano garantite la sicurezza, la pace sociale e, poi, la possibilità, per ognuno, di ricercare la propria felicità⁶. Ne consegue che l'autorità politica non è legittimata a mettere in discussione i suddetti diritti in quanto razionalmente non controversi, pre-politici e determinanti l'ordine morale sotteso alla società politica e costitutivo dell'immaginario sociale. Poiché, secondo Locke, chi governa è legittimato da una delega fiduciaria quando la fiducia venga meno, perché chi governa non rispetta gli obblighi previsti dalla legge di natura, il potere politico perde di legittimità e i governanti devono essere rimossi pena il disfacimento della società politica e la riduzione dei governati a una condizione sub umana. La teoria del diritto naturale divenne, così, una giustificazione della limitazione del potere dello Stato⁷ e, anche, in casi estremi, della rivoluzione⁸.

Quanto al pluralismo, ritengo si tratti di una vera e propria "scoperta", in parte anticipata da Bodin, del filone di pensiero riconducibile a Grozio e Locke. Fu la riflessione sull'esperienza delle guerre di religione a far prendere atto che il dissenso, su questioni eticamente significative, è inevitabile e ineludibile quale esito della libertà e della razionalità limitata propria della condizione umana, ma soprattutto, e in ciò consiste propriamente il pluralismo, che un ideale ha valore in sé indipendente da quello degli altri ideali⁹. Inoltre, Locke pose l'accento sul fatto che siamo diversi per talenti, interessi e che la ricerca della felicità ha a che fare

³ Cfr. U. Grozio, *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, trad. it., Palombo, Palermo 1957, pp. 51 - 52 e 54 - 56

⁴ Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, trad. it., terza ed., U.T.E.T., Torino 1982, II, cap. II, § 6, p. 231

⁵ Cfr. ivi, II, cap. IX, §§ 123 - 131, pp. 318 - 323

⁶ Cfr. J. Locke, cit. in H.R. Fox bourne, *The Live of John Locke*, King, London 1876, I, p. 164; cfr., anche, F. Manti, *La ricerca della felicità. Etica e politica nel costituzionalismo di J. Locke*, in Id. (a cura di) *I sentieri della ragione. Saggi sul pensiero di John Locke*, Name, Genova 2007, pp. 173 - 204

⁷ Cfr. Id. *Lettera sulla tolleranza*, in *Sulla tolleranza*, trad. it., Laterza, Roma - Bari 1989, p. 175

⁸ Cfr. Id., *Due trattati sul governo*, op. cit., II, cap. XVIII, §§ 209 - 210, pp. 383 - 385 e II, cap. XIX, §§ 242 - 243, pp. 411 - 412

⁹ A questo proposito, Larmore afferma: "Bodin e Locke credevano che le persone ragionevoli fossero destinate ad avere opinioni differenti e a dissentire sul significato religioso della vita. Essi furono fra i primi, potremmo dire, a mettere in discussione l'assioma secondo il quale la ragione propende per sua natura verso soluzioni uniche e unanimità di opinioni, mentre la differenza e il dissenso sono segni del fallimento della ragione" (C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, trad. it., Feltrinelli., Milano 1990, pp. 13 - 14)

con tale diversità¹⁰. Il pluralismo venne, dunque, a configurarsi come un fatto cui si rispose, sia sul piano dell'elaborazione teorica che su quello della decisione politica, con la tolleranza. In sintesi, nessun governo è legittimato a coercire le coscienze e inibire stili di vita, mettendo in discussione l'obbligo al rispetto dei diritti naturali, se non sussistono pericoli per la pace sociale. Come sottolineò Locke, nel suo scritto teoreticamente più elaborato e radicale a questo riguardo, la *Terza lettera per la tolleranza*, nessuno è legittimato a decidere e legiferare su questioni che riguardino i diritti naturali degli individui e la loro corporeità (prima espressione del diritto di proprietà in quanto possediamo il nostro corpo), fosse anche "per il loro bene", senza averne il consenso¹¹. Troviamo così, anche se non esplicitato in questi termini, l'affermazione di un principio che ritengo fondamentale, tanto da costituire la "bussola" per la decisione politica, anche ai giorni nostri: il principio di neutralità politica rispetto alle concezioni controverse ragionevoli¹² della vita buona. In altri termini, chi è legittimato ad assumere decisioni politiche non deve farlo sulla base di una particolare e controversa visione morale, anche qualora fosse maggioritaria. Al contempo, vanno tollerate concezioni e pratiche con non costituiscano un pericolo per la pace sociale e la sopravvivenza della società politica. Lo sviluppo di parte consistente e autorevole del pensiero liberale dei secoli XVIII e XIX ha seguito una strada parzialmente diversa, poiché sia il kantismo che l'utilitarismo hanno tentato di dare una giustificazione della politica appellandosi a ideali della persona essi stessi controversi (per Kant il soggetto morale autonomo e auto legislatore, per J. Stuart Mill il soggetto sperimentatore di progetti di vita capace di perfezionarsi sulla base dell'esperienza). Un'altra linea di tendenza è stata quella di interpretare la neutralità liberale come neutralità etica e non come neutralità esclusivamente politica limitata alle concezioni controverse della vita buona. Ciò ha esposto le teorie liberali a una serie di critiche tese ad evidenziarne l'astrattismo, il proceduralismo, l'indifferenza ai contesti,

un sostanziale indifferentismo morale. Per rispondere a queste critiche, è necessario chiarire la natura della morale e della politica per definirne ambiti di pertinenza e intersezioni.

Il punto di vista morale

Fra i resoconti classici, ha avuto grande influenza quello hobbesiano che fonda la morale sul vantaggio reciproco. Tale resoconto elide, però, un aspetto

¹⁰ Cfr. J. Locke, *La condotta dell'intelletto*, trad. it., in *Scritti filosofici e religiosi*, Rusconi, Milano 1979, 2, p. 666

¹¹ Cfr. Id., *Terza lettera per la tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, U.T.E.T., Torino 1977, pp. 299 - 302

¹² Intendo per ragionevoli le concezioni che accettano il pluralismo e sono disponibili a trattare il dissenso secondo il principio di tolleranza

fondamentale: i doveri che abbiamo nei confronti dei soggetti più deboli (non solo per le condizioni fisiche) in quanto non capaci di reciprocare, apportandoci un beneficio, in un sistema di vantaggio reciproco. L'approccio hobbesiano finisce, così, per non comprendere la natura dei doveri morali come tali¹³. L'assolvere a un dovere morale, infatti, non implica, necessariamente, l'aspettativa di un beneficio da parte del destinatario di tale dovere. Inoltre, la cessazione di possibilità di reciproco vantaggio non è ragione sufficiente per mettere fra parentesi i doveri morali che un soggetto ha nei confronti degli altri.

L'adesione al resoconto hobbesiano comporta, anche, il venire meno di doveri verso quanti non abbiano una relazione stabile con noi.

Se si concepiscono le regole morali in termini di vantaggio e cooperazione reciproca, esse sono realmente nell'interesse razionale dei partecipanti solo finché questi pensano a un'interazione costante con gli altri che prosegue indefinitamente nel futuro; se invece l'interazione ha luogo una sola volta, qualsiasi ragione per cooperare tende a scomparire [...] Qui è uno degli errori fondamentali nelle assunzioni soggiacenti alle teorie hobbesiane e alla scelta razionale: un errore che dipende dall'idea stessa di morale con cui esse operano¹⁴.

C'è un altro aspetto che caratterizza il resoconto hobbesiano, a mio avviso, poco convincente: la concezione della ragione come ragione strumentale finalizzata a perseguire razionalmente e nella modo più efficiente i nostri interessi. Vi sono, infatti, ragioni capaci di rispondere al seguente interrogativo: “[...] perché il bene di un altro, solo in quanto è il bene di un'altra persona, non può offrirmi una ragione per perseguirlo?”¹⁵. Il nocciolo del punto di vista morale sta nel considerare il bene di un'altra persona in quanto tale, alla luce della sua biografia, dei suoi progetti di vita, dei suoi bisogni. È la “voce della coscienza”¹⁶ a parlare da sé; Il semplice fatto che si tratta del bene di un'altra persona è una ragione

¹³ Cfr. C. Larmore, *Dare ragioni*, Rosenberg e Sellier, Torino 2008, pp. 61 - 64

¹⁴ *Ivi*, p. 64

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Non si tratta di una visione essenzialistica della coscienza che presupporrebbe una fondazione metafisica. La voce della coscienza consiste, secondo Larmore, nella capacità di vedere se stessi in terza persona, ossia dall'esterno, come una persona fra le altre. Si tratta di una capacità, inerente la nostra ragione, derivata da una capacità naturale, quanto da un'educazione culturale. Possediamo tutti la capacità di guardarci in terza persona e, quindi, di comprendere che “[...] il bene di un'altra persona è importante quanto il nostro.” (C. Larmore, *Dare ragioni*, op. cit., p. 65). Ma perché dovremmo agire da questo punto di vista e non da quello in prima persona? “È qui che entra in gioco la cultura. La nostra acculturazione alla morale consiste nell'insegnarci ad assumere quel punto di vista esterno come base per prendere le nostre decisioni, in modo tale che ci interessiamo al bene dell'altro per se stesso.” (*ibidem*)

sufficiente per perseguirlo¹⁷. Ciò significa che il punto di vista morale non è deducibile né dalla ragione strumentale, né dalla cooperazione sociale come sistema di mutuo vantaggio reciproco perché, quando diamo ragioni morali, siamo già all'interno di tale punto di vista¹⁸. In breve, esso richiede uno sguardo in terza persona per cui vediamo che ogni individuo ha un proprio bene da perseguire e che ognuno può dare ragioni del perseguire il bene degli altri come di perseguire il proprio¹⁹. L'idea che le nostre azioni trovino motivazione esclusivamente nel *self interest* appare, pertanto, riduttiva e fallace. A. Sen sottolinea, in modo efficace, i limiti della teoria della scelta razionale fondata sull'auto - interesse nel modo seguente:

L'ampia caratterizzazione che Kennet Arrow dà delle preferenze (includendo fra esse l'intero sistema dei valori della persona nonché i valori relativi ai valori stessi) è, in questa sede, particolarmente rilevante. Tale visione è in contrasto con la nozione di scelta e preferenza riduttiva e convenzionale che accomuna parte degli economisti, in base alla quale si assume che le persone perseguano quello che considerano essere il loro interesse (non c'è dunque spazio per altri obiettivi, né per tutti i valori altri rispetto alla ragioni strettamente auto – interessate). Ciò equivale a giudicare le persone come “sciocchi razionali” incapaci di distinguere tra concetti diversi come, ad esempio, *a)* il benessere personale, *b)* il proprio interesse privato, *c)* i propri scopi ed obiettivi, *d)* i valori personali (inclusi, per dirla alla Arrow, “i valori relativi ai valori stessi”) oppure *e)* le numerose ragioni per le quali ciascun soggetto può scegliere in modo sensato²⁰.

Quando detto implica una particolare visione della morale caratterizzata dall'eterogeneità della stessa. Le nostre decisioni morali non rispondo a un unico principio, ma, in relazione ai contesti e alle loro specificità, dovremmo privilegiarne uno fra gli altri. Larmore ha individuato come principi fondamentali della morale quello deontologico, quello consequenzialità e quello di parzialità. Condivido quanto egli afferma in proposito, in quanto ritengo si possa convergere

¹⁷ C. Larmore, *Dare ragioni, op. cit.*, p. 64

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 65. Non posso affrontare, qui, dettagliatamente due questioni: 1. Perché il punto di vista morale non sia deducibile da un'argomentazione razionale del tipo di quelle proposte dalla teoria della scelta razionale; 2. Il rapporto fra ragioni e contesti. Per un approfondimento su questi aspetti, cfr. C. Larmore, *Dare ragioni, op. cit.*, pp. 66 - 75; Id., Un'etica delle ragioni, in C. Larmore, A Renaut, *Dibattito sull'etica*, trad. it., Meltemi, Roma 2007, pp. 27 - 49.; F. Manti, *Scelte di mercato*, AA.VV., *Etica ed economia il binomio possibile*, Sentieri Meridiani, Foggia 2010, pp. 29 - 46

¹⁹ *Ivi*, p. 68

²⁰ A Sen, *Razionalità e libertà, op. cit.*, p.10. Per la citazione relativa ad Arrow, cfr. K. Arrow, *Scelte sociali e valori individuali*, trad. it., Etas Libri, Milano 1977, p. 18

nell'assumere che le nostre decisioni morali abbiano a che fare con doveri che riconosciamo, con la valutazione delle conseguenze delle azioni che riteniamo di dover porre in atto, con la considerazione di impegni particolari che abbiamo verso singoli o gruppi. Nessuno, dotato di un minimo di razionalità, preferirebbe vivere in una società nella quale: non venissero rispettate le libertà; ognuno potesse impunemente comportarsi in maniera disonesta nei suoi confronti; fosse messa in discussione la sua stessa vita; potesse essere espropriato dei propri beni, ma anche della sua stessa corporeità (ad esempio con l'imposizione di pratiche sperimentali bio-mediche o con interventi sui quali non ha espresso il proprio consenso); venisse giudicato da giudici non terzi e, in assenza di leggi chiare e a lui conosciute, rischiasse trattamenti iniqui. Va, però, precisato che il principio di parzialità può dare ragioni a sostegno di una decisione politica che preveda differenza di trattamento se tali impegni sono socialmente condivisi almeno dalla maggioranza dei cittadini²¹ o di chi li rappresenta. In sintesi, intendo sostenere quanto segue: esistono principi morali che possiamo condividere, poiché sono costituiti dalla nostra esperienza morale. Le costituzioni liberal - democratiche assumono come sfondo principi morali condivisi che, come tali, non sono politicamente neutralizzabili. Quando si assumono decisioni politiche su materie controverse, esse devono essere giustificabili (in termini politicamente neutrali)sulla base di tali principi.

L'eterogeneità della morale, l'impossibilità di fare riferimento a un'unica teoria morale completa, la pluralità delle motivazioni sottese alle nostre azioni, la rilevanza della dimensione biografica e di quella contestuale evidenziano quanto sia complessa la costruzione del giudizio morale²². Ciò comporta, oltre alla critica del consequenzialismo hobbesiano, anche una diversa concezione dell'autonomia del soggetto morale rispetto a quella kantiana. Ritengo abbia ragione Larmore nel sottolineare come l'autonomia del soggetto morale non vada intesa kantianamente come auto - legiferazione della ragione, ma come autonomia del soggetto nella scelta fra ragioni²³. L'assunzione di responsabilità morale consiste, pertanto, nel dare ragioni, a noi stessi e agli altri, in relazione al contesto, delle nostre scelte. Si tratta di una concezione dell'etica che, pur non disconoscendo l'autonomia del soggetto morale, va oltre il tradizionale individualismo ponendo al centro la dimensione relazionale. La scelta fra ragioni e la conseguente giustificazione della scelta operata hanno, infatti, a che fare con l'effettiva realtà di persone e contesti.

²¹ Esempi possono essere le politiche a sostegno dei disabili, gli incentivi economici a vantaggio di "soggetti deboli". Si tratta, fra l'altro, di leggi di sostegno che sono vantaggiose non solo per i singoli destinatari, ma per la società nel suo complesso che può, così, valorizzare, per quanto possibile, chi si trova in condizioni di svantaggio e, insieme, ridurre le disuguaglianze ingiuste e, con esse, i rischi di conflitto

²² Cfr. C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., pp. 19 - 38

²³ Cfr. C. Larmore, *Un'etica delle ragioni*, op. cit., pp. 43 - 49

La natura della politica e il suo rapporto con la morale

Per affrontare il tema della natura della politica e del suo rapporto con la morale, da un punto di vista liberale, quale quello che sto proponendo, ritengo si debba, in primo luogo, cogliere, in tutta la sua rilevanza, la seguente affermazione di Larmore:

[...] il nostro pensiero politico non dovrebbe fare affidamento su tutta la verità di cui pensiamo di disporre, almeno quando esso concerne gli *scopi* della politica. Quello a cui mi riferisco è la nostra riflessione politica volta a stabilire le norme e i principi della società politica in modo tale che quanti entrano a far parte di questa associazione politica saranno in grado di vedere, discutere e riconoscere questi principi; è in questo senso che parlo di scopi della politica²⁴.

Nel foro politico, pertanto, non dovremmo fare riferimento a una verità completa, poiché quella che abbiamo raggiunto rispetto a certi principi politici potrebbe non promuovere il modo in cui le regole della nostra vita politica si “adattano” reciprocamente²⁵. La distinzione fra una discussione non interna alla sfera politica, anche se concernente valori morali e politici e quella politica consiste, appunto, nel fatto che, nel primo caso, possiamo fare appello a tutta la verità che riteniamo di possedere e lo facciamo allo scopo di dare ragioni a sostegno dei valori che poniamo in campo, anche per convincere i nostri interlocutori della validità di quanto affermiamo. Ovviamente, un dialogo ragionevole richiede che gli interlocutori riconoscano, reciprocamente, la significatività, per ognuno, delle posizioni che esprimono e che possano sussistere ragioni che le supportano per quanto, appunto, discutibili. Il pervenire a una visione condivisa o il permanere di dissensi, anche irriducibili, non ha, di per sé, rilevanza politica. La natura e la rilevanza politica di un confronto riguardano un particolare spazio (o sfera che dir si voglia) nella quale lo scopo della decisione non è rispondere alla domanda su come mi dovrei comportare nelle mie relazioni con gli altri, ma la definizione di istituzioni, costituzioni, regole, leggi tali da rendere possibile la convivenza e la cooperazione fra cittadini che esprimono bisogni, interessi, criteri di ordinamento dei valori morali, concezioni della vita buona (dottrine comprensive, direbbe Rawls) fra di loro eterogenee, incommensurabili,

²⁴ C. Larmore, *Dare ragioni*, *op. cit.*, p. 99. Al proposito, Rawls afferma che dovremmo accettare l'imperfezione di leggi e istituzioni e “[...] che in una società democratica la politica non sia guidata da quella che consideriamo l'intera verità, che possiamo realizzare l'ideale espresso dal principio di legittimità: vivere politicamente con gli altri alla luce di ragioni dalle quali ci si possa ragionevolmente attendere che siano accettate da tutti. “ (J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 206)

²⁵ Cfr. *ibidem*

talvolta apertamente conflittuali, e intendono agire in conformità con le loro esigenze e convinzioni. Più specificamente, mentre l'esito di una discussione al di fuori dello spazio politico non è necessariamente vincolante, anche perché non è affatto detto si giunga a un accordo o a posizioni comuni, nello spazio politico la decisione è vincolante per tutti i cittadini e viene dagli stessi ritenuto legittimo il ricorso all'uso della forza, alla coercizione e alla imposizione di sanzioni al fine di ottenere la conformità dei loro comportamenti alle regole deliberate in sede politica.

Caratteristiche proprie della politica sono, dunque, il carattere vincolante *erga omnes* delle sue decisioni e l'utilizzo legittimo della forza, della coercizione e della sanzione, quanto strettamente necessarie e secondo regole ben precise e note ai cittadini, per imporre a tutti il rispetto di tali decisioni. Credo, però, che questo carattere distintivo della decisione politica, ben evidenziato da M. Weber²⁶, non ne esprima del tutto l'"essenza".

Già nelle teorizzazioni di Grozio e Locke concernenti la società civile, le sue origini e le sue istituzioni, si può rinvenire, anche se non esplicitata, l'idea che non sussistano soltanto lo spazio privato e quello politico, ma che ne sussista uno intermedio: lo spazio pubblico. Nel corso del sec. XVIII questa idea si rafforzò con l'introduzione della distinzione fra società politica e società civile. Grosso modo e con la maggior complessità che caratterizza il nostro tempo, lo spazio pubblico corrisponde a quest'ultima²⁷.

In sintesi, lo spazio privato riguarda le nostre concezioni del bene, l'ordinamento che diamo ai principi e ai valori della morale, le scelte individuali che compiamo, la nostra razionalità decisionale e le modalità attraverso la quale la poniamo in essere, le scelte morali che compiamo in base al criterio per cui dobbiamo volere il bene degli altri, in quanto tale, indipendentemente dalla loro reciprocazione con noi. Lo spazio pubblico è il foro nel quale ha luogo il confronto

²⁶ M. Weber, *Economia e società. Dominio*, trad. it., Donzelli Editore, Roma 2012. In particolare, oltre a ribadire come l'associazione politica riposi sull'uso legittimo della forza al fine di assicurare la conformità alle proprie norme, Weber sottolinea come tale associazione rivendichi l'uso legittimo della forza anche quando esso potrebbe non essere legittimo. Quando ciò accade si ha una "cattiva" associazione politica

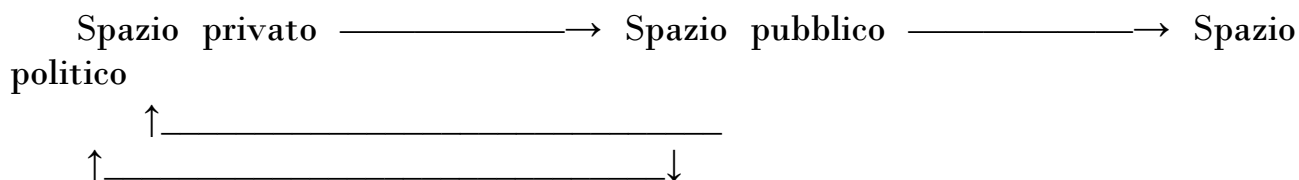
²⁷ Non è questa la sede per analizzare il processo di costruzione della modernità. Su questo argomento Cfr. F. Manti, *Kultur, zivilisation, decivilization*, *op. cit.*, pp. 13 - 20; per quanto riguarda la genesi dell'idea di società civile separata da quella politica, cfr. F. Manti, *Scelte di mercato*, *op. cit.*, pp. 18 - 19. Le due elaborazioni del sec. XVIII, a mio avviso più significative, riguardo alla definizione di società civile sono quelle di C. Buffier e A. Ferguson. Cfr. C. Buffier, *Traité de la Société Civile*, *op. cit.*; A. Ferguson, *An Essay of the History of Civil Society*, A. Millar & T. Caddel, London, and A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh, 1767; ed. Recent: Id., *An Essay of the History of Civil Society*, edited with an Introduction by Duncan Forbes, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966; Id. *An Essay of the History of Civil Society*, edited by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press 1996; Id. *An Essay of the History of Civil Society*, BiblioBazaar, Charleston 2010

e il conflitto fra dottrine del bene, bisogni di varia natura, interessi, ecc. Qui l'accordo che si raggiunge non ha carattere vincolante *erga omnes*, ma obbliga solo ed esclusivamente i soggetti che lo hanno contratto. Una componente particolarmente importante dello spazio pubblico è quella delle relazioni economiche²⁸. Lo spazio politico riguarda, oltre l'utilizzo legale della forza e della coercizione per imporre il rispetto delle leggi, la formulazione delle stesse come sintesi di istanze, bisogni interessi emergenti dallo spazio pubblico, tendenzialmente accettabile da tutti i cittadini, in quanto non costringe i dissenzienti a comportamenti contrari alle loro lealtà morali o alla rinuncia a opzioni coerenti con queste ultime. Lo spazio politico si connota, dunque, per essere il luogo nel quale la sintesi politica, come capacità di governo dei conflitti emergenti nello spazio pubblico, avviene considerando la società politica come associazione cooperativa e nel mutuo interesse di quanti ne fanno parte. È per questo motivo che il principio, a mio avviso, fondamentale che deve orientare l'agire politico e che lo caratterizza è quello di neutralità politica nei confronti delle concezioni controverse ragionevoli della vita buona. Ciò comporta una priorità del giusto sul buono puramente politica e, insieme, una neutralità non etica, ma, anche questa, solo ed esclusivamente politica. Non attiene alla politica intervenire in termini coercitivi laddove si presentino conflitti morali irriducibili, purché essi non generino, o contribuiscano a generare, azioni pericolose per la vita, la libertà, la proprietà dei cittadini e per la sicurezza e la stabilità delle istituzioni. Quanto si ritenga di legiferare, le leggi non devono obbligare a praticare (o non praticare) azioni che sono eticamente controverse e non dovrebbero imporre

²⁸ Le relazioni economiche hanno a che fare con un particolare *nexus of contract*, che richiede affidabilità dei contraenti, dei processi produttivi, dei prodotti, la cui natura non sfuggiva ad A. Smith. Cfr. F. Manti, Scelte di mercato, *op. cit.*, pp. 19 - 20. La relazione tipica è quella fra negoziante e cliente. Non sfugge come il termine stesso, negoziante, il luogo in cui opera, negozio, rimandino all'idea di negoziazione che sta alla base delle relazioni contrattuali. Già Locke aveva distinto il contratto sociale da quello fra privati. Il primo, riguarda “[...] l'accordarsi insieme reciprocamente a entrare in un'unica comunità e a formare un unico corpo politico.” (J. Locke, *Due trattati sul governo*, *op. cit.*, II, cap. II, § 38, pp. 237 - 238); il secondo attiene ad accordi basati sul mantenimento della parola data, la sincerità dei contraenti ecc. Si tratta, secondo Locke, di patti che hanno luogo già nello stato di natura (cfr. *ivi*, II, cap. II, § 38, p. 238). Tali patti sussistono anche nella società politica e fanno parte della nostra esperienza quotidiana. Essi derivano da una libera scelta e vincolano soltanto i contraenti. Lo Stato, al fine di evitare un'eccessiva conflittualità e dirimere, in via pacifica, eventuali contenziosi, si limita a legiferare su modalità e procedure, anche sanzionatorie, finalizzate alla loro risoluzione. L'obbligo al rispetto di un contratto, pena l'intervento sanzionatorio dello Stato, riguarda materie nelle quali la non ottemperanza contrattuale produrrebbe un danno a uno dei contraenti. In questo caso, la materia, interessando i *bona civilia*, diventa di pertinenza politica e richiede l'intervento dello Stato sulla base delle leggi (cfr. J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, *op. cit.*, p. 148 e p. 175)

determinate pratiche quando vi è in gioco la nostra vita (ivi compresa la morte che ne è parte) e la nostra corporeità²⁹.

Va, inoltre sottolineato come i tre spazi, pur essendo distinti, diano luogo al seguente anello ricorsivo:



Lo spazio privato interagisce con quello pubblico portando nel dibattito pubblico visioni morali, interessi, bisogni; lo spazio pubblico interagisce con quello politico, poiché quest'ultimo deve governare i conflitti emergenti dallo spazio pubblico secondo norme condivise e attraverso istituzioni capaci di garantirne la corretta applicazione. Ritenerne lo spazio politico distinto, nei termini suddetti, da quello pubblico equivale, anche, a dire che non tutto ciò che è d'interesse pubblico deve riguardare lo Stato e il suo potere coercitivo o, in altri termini, a non identificare la società civile con quella politica. Infine, non si può non rilevare come le decisioni politiche abbiano un effetto *feedback* sulle nostre vite private e possano condizionarle a tal punto da limitare o promuovere, anche in maniera consistente, la nostra libertà. È per questo che qualsiasi deroga al principio di neutralità politica nei confronti delle concezioni controverse ragionevoli della vita buona fa venire meno l'uso legittimo della coercizione e mina una funzione essenziale dello Stato: garantire a tutti i cittadini la possibilità di perseguire, senza nuocere ad altri, i propri progetti e modi di vita.

Affermare che la neutralità politica riguardo le concezioni controverse ragionevoli della vita buona non significa ritenere che quanto di pertinenza dello spazio politico prescinda totalmente dalla morale. In primo luogo, le costituzioni e leggi, cui riconosciamo forza coattiva, si basano su principi morali che noi riconosciamo, scegliamo e che godono di una condivisione sociale basata sulla nostra razionalità. È su base razionale che possiamo condividere il fatto che la nostra esperienza morale faccia riferimento ai principi fondamentali quali sono quello deontologico, e quello consequenzialista e che le decisioni, in ambito politico, siano sostenute da ragioni morali fondate su tali principi.

²⁹ Riguardo alle implicazioni del principio di neutralità politica su decisioni politiche concernenti il *bios*, cfr. F. Manti, *Bios e polis. Etica, politica, responsabilità per la vita*, Genova University Press, Genova 2012, pp. 249 - 336

Il principio di neutralità politica come principio deontologico

Alla luce delle precedenti considerazioni, se è vero che le decisioni politiche dovrebbero tenere conto del principio consequenzialista, il principio di neutralità politica rispetto alle concezioni controverse ragionevoli della vita buona costituisce l'unico principio deontologico cui riconoscere, in politica, priorità sui modi di ragionamento consequenzialista³⁰. Mi sembra si tratti di una prospettiva convincente, effettivamente praticabile e corrispondente a quella che dovrebbe essere la prassi della decisione politica.

M Weber, distinguendo etica della convinzione dall'etica della responsabilità³¹ evidenzia come, quest'ultima, implichi l'estensione della valutazione degli esiti possibili delle nostre azioni a quanto gli altri, probabilmente, saranno indotti a fare in conseguenza di tali azioni. Dunque, il principio di responsabilità si configura come un principio consequenzialista, mentre l'etica della convinzione ha carattere deontologico³². Secondo Weber l'uomo politico, nell'espletare il suo mandato, deve agire, in prima istanza, secondo l'etica della responsabilità. Sennonché, tanto i doveri deontologici quanto quelli consequenzialistici si fondano su concezioni controverse della vita buona per cui etica della convinzione ed etica della responsabilità possono entrare in conflitto anche all'interno di un ordinamento politico liberal - democratico. Perciò, Weber sottolineò come l'uomo politico debba “[...] cercare di trovare un giusto mezzo tra queste due prospettive morali³³ (se la politica è indissolubilmente legata all'etica della responsabilità, vorrà dire che l'uomo politico deve rendersi conto di non essere soltanto un politico). Talvolta, però, questi conflitti si riveleranno privi di qualsiasi soluzione razionale.”³⁴. Di fronte all'impossibilità di soluzione di determinati conflitti

³⁰ Per decisione politica intendo, anche, quella di astenersi dal legiferare

³¹ Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Einaudi, Torino 1977, pp. 109 - 121

³² Secondo l'etica della convinzione se riteniamo il nostro dovere compiere certe azioni lo dobbiamo fare indipendentemente dalle conseguenze e dal fatto che altri possano utilizzare le nostre azioni per scopi malvagi. A mio avviso, il principio del secondo ordine cui richiama tale etica è quello di coerenza (fra le nostre convinzioni morali e le azioni che poniamo in atto)

³³ “[...] l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la “vocazione politica”.” (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, op. cit., p. 119). Credo che Weber voglia sottolineare come chi si occupa di politica non possa ridurre la sua azione a valutazioni opportunistiche e alla *routine* finalizzate ad ottenere consenso, ma debba fare riferimento a ideali, porre in campo passione e progettualità orientata al futuro. Tutto ciò non può, però, prescindere dalla consapevolezza che in un ordinamento liberal-democratico nessuno può pretendere di legittimare il ricorso alla coercizione da parte dello Stato su questioni eticamente controverse. La ricerca del giusto mezzo fra l'etica della convinzione e quella della responsabilità ha, pertanto, molto a che fare con tale consapevolezza

³⁴ C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., p. 161

abbiamo due vie che richiamano entrambe il principio di neutralità politica: 1. La sospensione del giudizio, ossia decidere che su una data materia non si assumono decisioni politiche (in quanto vincolanti *erga omnes*) e si lasciano liberi i cittadini di agire secondo le loro particolari concezioni del bene; 2. Legiferare in maniera tale da salvaguardare il diritto delle minoranze a non compiere atti contrari alle loro lealtà morali profonde o, anche, a non essere costrette a rinunciare a pratiche che ritengono non in conflitto con le suddette lealtà. Nell'uno e nell'altro caso, naturalmente, devono essere rispettati i vincoli costituzionali. Dovendo lo Stato essere neutrale rispetto a ciò che ci separa, in termini eticamente controversi, esso non fa propria una particolare concezione della vita buona, anche se maggioritaria nella società, e consente uno spazio legalizzato di esercizio del dissenso nella forma dell'obiezione di coscienza. Dove non si tratti di astenersi da determinate azioni, ma di agire in un certo modo, se non si ravvisano pericoli per la pace sociale, non devono essere posti vincoli legali³⁵.

In base a quali ragioni possiamo sostenere il principio di neutralità politica come principio deontologico all'interno dello spazio politico? Quanti esercitano una funzione politica, politico - amministrativa o giudiziaria e i cittadini, quando sono chiamati a decidere su questioni di pertinenza politica, a fronte del pluralismo, dovrebbero trovare razionale il dovere di rispettare tale principio quale fondamento della decisione politica. Già nel sec. XVII si era compreso come non potesse rivendicare la tolleranza per sé e per il proprio gruppo di appartenenza, se in minoranza, chi non è disposto a concederla quando è maggioranza³⁶. Inoltre, quanti non sono disposti ad accettare il principio di neutralità politica, in quanto principio deontologico, aprono la strada a chi intende fare ricorso, in ambito politico e almeno su alcune materie, a tutta la verità di cui si ritiene depositario quando si trova nelle condizioni di poterlo fare. Ma ciò significa ammettere che, su questioni controverse, tali da essere oggetto di dissenso ragionevole, lo Stato è legittimato a ricorrere alla coercizione nei confronti dei dissenzienti. Va detto, a chiare lettere, più di quanto non si evinca dalle teorie di Rawls³⁷ e Larmore, che chi ragiona in questo modo e pretende leggi che assecondino questa visione si pone al di fuori di qualsiasi possibilità di confronto e sintesi politica ragionevole. Si tratta, infatti, di una concezione intollerante dell'esercizio della decisione politica, che non accetta la reciprocità e

³⁵ Per limitarci a leggi in vigore in Italia, cfr. L. n. 194 del 22 maggio 1978 *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*, *op. cit.*, in particolare art. 9 e L. n. 413 del 12 ottobre 1993, *Norme sull'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale*

³⁶ Cfr. J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, tr. it., in Id. *Sulla tolleranza*, *op. cit.*, p. 119

³⁷ Per un'analisi critica del liberalismo politico di Rawls e, in particolare, dell'idea di consenso per intersezione come alternativa al *modus vivendi*, cfr. F. Manti, *Bios e polis*, *op. cit.*, pp.80-96. Per la critica di Rawls al *modus vivendi*, cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, *op. cit.*, pp. 134 -135 e Id., *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, trad. it, in J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, pp. 199 - 201 e 237 - 238

che, in quanto tale, non può pretendere alcun riconoscimento all'interno di un regime costituzionale liberal-democratico. Quali principi o valori dovrebbero, allora, giustificare le decisioni di uno Stato? Come è possibile che quanti non le condividono, anche se esse vengono prese democraticamente e secondo il principio di maggioranza, non si sentano cittadini di serie b o addirittura esclusi, almeno parzialmente, dalla cittadinanza? I principi o valori che possono consentire una giustificazione delle decisioni politiche in termini neutrali, rispetto alle concezioni controverse ragionevoli della vita buona, devono, perché si configurino come neutrali, essere esclusivamente politici e costitutivi le ragioni della sussistenza degli Stati, come associazioni cooperative orientate al mutuo vantaggio dei cittadini³⁸. Sotto questo profilo si possono considerare la libertà, la salute, la sicurezza dei cittadini, la pace sociale, la tolleranza. In altri termini, il principio di neutralità politica, assunto come principio deontologico, implica il dovere, per chi prende decisioni politiche ai diversi livelli, di farlo nella prospettiva di un *modus vivendi* atto a consentire un governo del conflitto, fra visioni del bene ragionevoli, tale da garantire la pace sociale, la non esclusione (nemmeno parziale) da diritti di cittadinanza, la libertà, per ognuno, di esprimere pubblicamente e attraverso forme associative le proprie convinzioni. Le costituzioni, pertanto, dovrebbero recepire quanto è eticamente condiviso e stabilire le regole quadro di riferimento per rendere operativa la neutralizzazione politica di quanto è controverso. La legislazione ordinaria, quando sia necessaria per stabilire regole che risultano irrinunciabili, essendo riferita a esigenze specifiche, può anche entrare in conflitto con le lealtà morali di singoli, gruppi, comunità. In questo caso, affinché non si configurino forme di emarginazione o esclusione dalla cittadinanza, laddove si presenti la possibilità di un coinvolgimento diretto, a livello attuativo, di un cittadino che dissente, va consentita l'obiezione di coscienza. Infine, nessuna legge può pretendere di imporre pratiche o comportamenti giustificandoli alla luce di una particolare concezione comprensiva della buona anche se questa fosse maggioritaria nello spazio pubblico.

Quanto detto mi sembra chiarisca, a sufficienza, i termini della distinzione e della relazione fra etica e politica oltre a evidenziare come essa trovi la sua ragione nella sussistenza, per ognuno, di due diverse identità: quella etica che trova espressione in concezioni omnicomprensive della vita buona e nel rispondere al punto di vista morale che richiede di agire per il bene altrui indipendentemente dal vantaggio che ne possiamo ricavare e quella politica che riguarda interessi, bisogni, libertà negative e positive (in relazione a quelle altrui) e dove le decisioni dovrebbero essere assunte secondo il criterio di mutuo vantaggio. In particolare, quando le leggi riguardano le nostre lealtà morali, non possono imporre comportamenti lesivi di queste ultime. Queste considerazioni, danno ulteriori ragioni a sostegno di una concezione del principio di neutralità politica quale

³⁸ Ciò vale anche per realtà politiche sovranazionali come, ad es., la UE

principio deontologico che orienta la decisione politica. Infatti, dal punto di vista morale, se non ritengo, alla luce della mia visione del bene, che possa essermi imposto politicamente (ossia per legge) un determinato comportamento, come potrei pretendere che ciò non debba valere per quanti fanno riferimento a concezioni ragionevoli diverse dalle mie? Una simile pretesa lederebbe il principio morale per cui non possiamo pretendere da altri l'accettazione di ciò che non siamo disposti ad accettare per noi stessi. Dal punto di vista politico, il mutuo vantaggio e una visione cooperativa e contrattualistica della società politica, come quella che propongo, implicano il dovere di legiferare senza imporre coercitivamente i nostri "gusti" a quanti non li condividono. Nell'uno come nell'altro caso, diamo ragione dei nostri comportamenti facendo riferimento al principio deontologico: abbiamo il dovere morale di non pretendere da altri ciò che non pretendiamo da noi; abbiamo il dovere politico di non imporre leggi che obblighino a comportamenti in conflitto con lealtà morali profonde verso le quali dobbiamo, perciò, essere politicamente neutrali sempre che queste ultime siano ragionevoli.

Inoltre, la negoziazione di un *modus vivendi* non va intesa come una sorta di armistizio transitorio fra belligeranti in attesa di riprendere le ostilità non appena valutino la possibilità di ottenere una vittoria, né quale esito di una sorta di indifferentismo o relativismo morale, per cui si rinuncia al confronto sulle questioni etiche e si "retrocede" a individuare alcune regole minime di convivenza fra stranieri morali. Viceversa, è a partire dalla determinazione di un *modus vivendi* che si origina il contesto politicamente necessario per costituire le condizioni che consentono di non sovrapporre gli spazi privato, pubblico e politico e, insieme, di porli in relazione. Il *modus vivendi*, nei termini in cui è stato delineato, implica che qualsiasi decisione politica venga essere assunta in ottemperanza al dovere di rispondere al principio di neutralità (politica ed esclusivamente tale) rispetto alle visioni controverse della vita buona. Tale principio, come abbiamo visto, ha un fondamento morale in quanto inteso come principio deontologico e in quanto coerente con l'impegno etico a non pretendere dagli altri quanto non si è disposti ad accettare per sé. Il principio di neutralità politica non è riducibile a un *escamotage* opportunistico e non è nemmeno un principio puramente prudenziale, poiché chiunque assuma decisioni politiche, in un ordinamento liberal-democratico, ha il dovere morale di rispettarlo.

Un *modus vivendi* fondato sul principio deontologico di neutralità politica non mi pare, pertanto, esposto ai rischi d'instabilità indotti dall'essere espressione di rapporti di forza contingenti. Il principio di neutralità, infatti, pur orientando il processo decisionale nello spazio politico, non deriva da una decisione politica, ma si fonda su un principio morale e richiede l'impegno al farvi riferimento quando si assumono decisioni politiche, giuridiche, amministrative che intervengono su materie eticamente controverse. Se esso viene coniugato con il principio consequenzialista di responsabilità, la politica non si riduce a un mero confronto di

rapporti di forza, né a decisioni puramente contingenti e sostanzialmente a - morali. Tenere conto dei contesti non significa decidere a prescindere dal riferimento a principi morali. In sintesi: prendiamo decisioni politiche facendo riferimento a principi morali, nel farlo, riconosciamo il dovere, morale (prioritario) di orientare la decisione alla luce del principio di neutralità politica.

Mi sembra, infine, che l'interpretazione del principio di neutralità politica, da me sostenuta, consenta di “[...] evitare uno dei nefasti paradossi della teoria liberale successiva a Locke, la quale difendeva la neutralità politica appellandosi a ideali della persona essi stessi giustamente controversi.”³⁹

³⁹ C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., p. 14. Larmore sembra avere, almeno in parte, cambiato idea ritenendo il liberalismo di Locke fondato su una “concezione individualista comprensiva” (Id., *Dare ragioni*, op. cit., p. 110. Corsivo dell’A.). Non condivido tale affermazione, basti pensare alla definizione di persona come “[...] termine forense inteso ad attribuire le azioni e il loro merito [...]” (cfr. J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana*, trad. it., Laterza, Roma - Bari 1988, II, § 28, p.384)

A Refutation of Democratic Peace Assumptions in Liberal Projects for Global Order

Elisa Piras

Università di Bologna

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

elisa.piras2@unibo.it

ABSTRACT

From Kant's plan for perpetual peace to Rawls's proposal of a law of peoples, liberal projects for world order assume the homogeneity of states' regimes as a determinant factor for bringing about peace and moral progress. Particularly, at the foundations of Rawlsian internationalism is the 'fact' of democratic peace, considered to be a sound and immutable feature of the international system. This article questions this oversimplified reading of Michael Doyle's hypothesis about the apparent existence of a 'separate peace' among democratic states. It argues that liberal projects for global order should consider the 'separate peace' merely as a working hypothesis and they should address also the problematic aspects related to it, namely the unnecessary aggressiveness that democratic states show towards non-democracies and the coercive – and possibly illiberal – nature of the Society of Peoples.

KEYWORDS

John Rawls, Michael Doyle, liberalism, world order, democratic peace

The long-lasting success of Michael Doyle's two-parted article *Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs*, published in 1983, is surprising: after its publication, it has been widely debated both among international relations and political theory scholars.¹ However, some enthusiastic interpretations of this article present an oversimplified version of the original hypothesis there expressed, so that it appears to be a defence of democracy *tout court* as the best regime in a world of hostile regimes which force democracies to take arms in order to defend the same ideas of democracy and freedom.

The main argument of the article is that Doyle's ideas have been misunderstood or misrepresented, particularly by some liberal philosophers who, in building projects for an international order focused on the idea of the moral superiority of democracy and adapted Doyle's tentative explanation transforming it into a general law of politics. A second argument follows from the first: the 'democratic peace assumption' as a foundation of liberal projects for global order is not heuristically fruitful neither normatively desirable, because of the limited

¹ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*, "Philosophy and Public Affairs" 12 (3), 1983, pp. 205–235; *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 2*, "Philosophy and Public Affairs", 12 (4), 1983, pp. 323–353.

explanatory force of Doyle's hypothesis and because of the risks for peace and stability that a world system based on the recognized moral superiority of democracies could entail.

In order to develop the arguments, the first section presents and discusses the main features of Doyle's hypothesis on the phenomenon of an (apparent) absence of war between democratic states, the 'separate peace'; then, the second section briefly highlights some Kantian elements in Doyle's article, which were the starting points for a lively discussion on the nature of the link between democracy and war to which many political scientists took part during the 1980s and 1990s. At the same time, the interest for democracies and their attitude towards war attracted some liberal authors interested in political theory, who – basically misinterpreting Doyle's essay – assumed the so-called 'democratic peace' to be a fundamental feature of the international system and adopted it as a mainstay for their proposals for rethinking international order.² Hence, the third section presents a critical analysis of one among the most prominent philosophical projects for international order, as expressed in John Rawls's *The Law of Peoples*.³ Finally, the fourth section outlines the main arguments developed in the article and envisages two possible avenues for future investigation.

1. Doyle's original separate peace hypothesis

Doyle's investigation aimed at explaining how liberalism affects liberal democracies in their conducting foreign affairs, challenging the classic realist interpretation of foreign policy as a zero-sum game independent from the internal characteristics of the actors involved. For the sake of clarity, before presenting Doyle's position in detail, it is useful to sketch the main features of the realist tradition of thought about international relations.

Traditionally, realist scholars – inspired by the works of modern political thinkers like Machiavelli, Rousseau and Hobbes – assume anarchy to be the normal status of the international realm.⁴ Anarchy does not refer only to the

² In this essay, following Doyle, I will use the label 'separate peace' to refer to the original version of the explanation of the absence of war among democracies. 'Democratic peace', an expression used by many scholars to refer to the phenomenon observed by Doyle and to the debate which aroused among political scientist after the publication of Doyle's article, here is used with the second meaning, to refer to the successive interpretations of the hypothesis.

³ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999. The book was preceded by an article, *The Law of Peoples*, "Critical Inquiry", 20 (1), 1993, pp. 36–68.

⁴ Realism is a long-lasting tradition of political thought and it embraces many different interpretations on the characteristics of the international system as well as on the nature of the interactions among states. For a general overview of the main realist theories of international relations, see BROWN, C., *Structural realism, classical realism and human nature*, "International

absence of a central authority in the international system; it implies also the (Hobbesian) notion of state of war. So, the international realm is the environment where conflict is always probable, lacking an authority who can settle disputes among rational actors.⁵ Moreover, realist scholars assume that international cooperation is highly problematic and always contingent, because states within the international system face some ‘dilemmas’, often schematised through ‘games’, where states are considered to be monolithic unities acting strategically to realize their own interest.⁶ Thus, alliances within the system are always difficult to realise and rather unstable. Realist students maintain that every state is pushed by systemic constraints to act pursuing their own interest, and that when interests clash, states engage in war, notwithstanding the nature of their regimes.⁷ However, states can limit the occurrence of war adopting prudence – i.e., a ‘policy of safety’ – as the mainstay of their foreign policy, acting to pursue their own interest while maximizing security.⁸ Given the fact that they look for systemic explanations, realist scholars tend to consider that all the units within the system act – or, more precisely, react – following a same logic, irrespectively of their internal characteristics.

relations”, 23 (2), 2009, pp. 257–270; WILLIAMS, M.C., *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*, Cambridge University Press, 2005. A concise historical analysis on the heritage of the classics of political thought for realism can be found in PORTINARO, P.P., *Il realismo politico*, Laterza, 1999.

⁵ I refer here to the basic concepts of classic realism in international relations, whose pillars have been clearly stated in CARR, E.H., *The Twenty Year’s Crisis: 1919-1939*, Macmillan & co., 1951; MORGENTHAU, H., *Politics Among Nations*, A. Knopf, 1973. For a thorough study on realism in international relations, see DONNELLY, J., *Realism and International Relations*, Cambridge University Press, 2000.

⁶ For a comprehensive discussion of the problem, see JERVIS, R., *Cooperation Under the Security Dilemma*, “World Politics”, 30 (1), 1978. Doyle in his article considers some of the classical ‘games’ which are used to explain the behaviour of states in realist theories, and he accepts that, when confronted with non-liberal states, democratic states face the same coordination problems. Therefore, he does not deny the validity of the ‘stag dilemma’, the ‘security dilemma’ and the ‘chicken game’ as analytical instruments; on the contrary, he claims that games represent normal problems for the establishment of any stable framework of cooperation among states with different regimes. However, according to Doyle the games have no explanatory value when the context under consideration is the ‘separate peace’.

⁷ WALTZ, K.N., *Theory of International Politics*, Addison-Wesley, 1979. The concept of ‘interest’ has many interpretations expressed in a wide range of realist theories. Here I refer to it in general, preferring the word ‘interest’ to other expressions used in the literature – e.g. ‘national interest’ – in order to embrace any possible definition. For a discussion of the concept within the realist tradition, see DONNELLY, J., *Realism and International Relations*, pp. 45 ff.

⁸ For an interesting discussion on the concept of prudence in international relations, see BROWN, C., *Practice, Prudence and International Relations Theory: Bourdieu, Aristotle and the Classical Realists*, “Spectrum: Journal of Global Studies”, 4 (1), 2012, pp. 27–46.

Doyle adopts a different (liberal) perspective on the nature of the international system as well as on the interactions between states.⁹ Moreover, he challenges the realist idea that regimes do not matter when analysing states' foreign policies: his basic idea is that, if we consider how liberal and authoritarian states conduct their foreign policies, it is possible to observe some relevant differences. He wants to present liberalism as a paradigm for international relations, through the formulation of a "tested, causal theory".¹⁰ To demonstrate that "liberals are fundamentally different" from non-liberal states in the way they conduct foreign policy, he points out that during the past two centuries a "liberal zone of peace", or "liberal union", has been informally established and maintained by liberal states, thanks to the development of "conventions of mutual respect" which formed a "cooperative foundation" for relations among them.¹¹ Also, it does not seem to be the case that in this informal union the establishment of peace is contingent (i.e., limited to the mere absence of war), because not only war did not occur for a long period, but to wage war against a fellow democratic state is no longer conceived of as a legitimate means to pursue foreign policy goals. Therefore, the probability of a war arising between democracies tends to zero.¹² Thus, Doyle argues that within the democratic union a "state of peace" has been established, leaving no room for the possibility of intra-union wars.

To support his intuition, Doyle analyses the database provided by Small and Singer about the occurrence of (international) wars during the nineteenth and twentieth centuries and observes that none of the wars fought during this period involved democracies fighting against other democracies.¹³ Moreover, Doyle maintains that, even when democracies get involved in important wars – for instance, during the world wars – they tend to cluster to form an alliance opposed to non-liberal states.¹⁴ However, he does not claim that democracies are intrinsically peaceful; on the contrary, he states that they are "as aggressive and war prone as any other form of government" when they deal with non-liberal states, because outside the "pacific union" they face the international state of war, being subject to the same 'dilemmas' found by realist students.¹⁵ Besides, Doyle circumscribes his hypothesis specifying that the "separate peace" involves only "constitutionally secure liberal states", so excluding from the liberal union new-born, unstable democracies, which would represent exceptions to the general

⁹ See DOYLE, M.W. and RECCHIA, S., *Liberalism in International Relations*, in *International Encyclopedia of Political Science*, edited by B. Badie, D. Berg-Schlosser and L. Morlino, SAGE, 2011, pp. 1434–1439.

¹⁰ DOYLE, M.W., *Ways of War and Peace*, Norton, 1997, p. 285.

¹¹ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*.

¹² DOYLE, M.W., *Ways of War and Peace*, p. 285.

¹³ SMALL, M. and SINGER, J.D., *Resort to Arms*, Sage Publications, 1982.

¹⁴ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*, p. 213-216.

¹⁵ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 2*, p. 225.

explanation. Thus, in new-born democracies the benign effects of liberalism on pacification come after an assessment period.¹⁶ Indeed, time is a crucial variable: as a matter of fact, one of the features that make the democratic union stable is the growth of mutual trust and respect among liberal states thanks to a continuing cooperation.¹⁷ But, as democracies don't recognize authoritarian states as legitimised forms of government – authoritarian governments lack not only democratic, but also moral legitimacy, because they are perceived to be the aggressors of their own peoples – the lack of trust pushes democracies to abandon prudence and to commit what Doyle calls the “failings” of a liberal foreign policy.¹⁸ Thus, exactly those features which permitted to establish trust and continuous cooperation among democracies make liberal foreign policies particularly aggressive in their relationship towards non-liberal states. Doyle distinguishes three typical failings of liberal foreign policy when democracies deal with non-liberal states.

On the one hand, *powerful* liberal states are not able to adopt an effective and balanced diplomacy when dealing with powerful non-liberal states, and they tend to show an imperialist and interventionist attitude towards *weak* non-liberal states, often with the intention of provoking or helping a change in the regime. However, although liberal states pursue ‘liberal’ foreign policies – aimed at spreading liberal principles such as the protection of human rights, or electoral democracy – their alliances and the means they use abroad are not always coherent with the declared goals.¹⁹ On the other hand, declining or non-consolidated (to put it simply, *weak*) liberal states tend to make the opposite mistake, abstaining from involvement in conflicts and adopting an isolationist line, relying on an allied liberal state more powerful.²⁰ Furthermore, all liberal states appear to lack a coherent policy regarding the matters of humanitarian aid

¹⁶ On the definition of ‘newborn’ or ‘unsettled’ democracy, see GRILLI DI CORTONA, P., *Come gli Stati diventano democratici*, Laterza, 2009; DIAMOND, L., *Developing Democracy. Toward Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 64–116; MARCH, J.G. and OLSEN, J.P., *Rediscovering Institutions. The Organisational Basis of Politics*, The Free Press, 1989, pp. 53–68.

¹⁷ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*, p. 230. Similarly, time is a crucial factor for the development of stable democratic institutions, insofar as the consolidation of a liberal political culture is concerned. See DIAMOND, L., *Developing Democracy*, pp. 161–217.

¹⁸ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 2*, pp. 325 ff. The process is better explained in *Ways of War and Peace*, p. 282.

¹⁹ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 2*, p. 328 ff. Here Doyle analyzes the ‘failings’ in US foreign policies during the Cold War period, both towards the Soviet Union and towards weak Third World states. Particularly, he stresses how finally liberal policies in the Third World failed to promote human rights.

²⁰ Doyle mentions the example of Western European states and Japan during the Cold War.

and international redistribution of welfare in the Third World. This last failing limits the attractive potential of liberal principles in non-liberal states and increases suspect and distrust within the system.²¹

To sum up, it is important to stress that Doyle's idea of separate peace does not imply the assumption of an intrinsic peacefulness of liberal states; it rather advances a plausible interpretation of a striking phenomenon – the absence of war between liberal states – based on the argument that liberalism affects the content and form of foreign policy. Indeed, liberal principles would make democracies act with a double standard: they would be peaceful and cooperative towards other democracies, and suspicious and aggressive towards non-liberal states. It should be kept in mind that Doyle's article pursues two main aims: the first one is to refute the realist idea that any foreign policy is determined only by systemic constraints, irrespectively of states' regimes, arguing instead that liberal states adopt similar foreign policies;²² the second one is to warn liberal scholars (and liberal governments) of the need to adopt a prudent foreign policy towards the Soviet bloc and the Third World – in line with the realist principle of a 'policy of safety' – in order to find a *modus vivendi* based on respect, and to avoid the excesses that a liberal fanatic policy causes. Thus, the separate peace is not a normative ideal; it is rather a political analysis of liberal foreign policies, aimed at proposing an alternative way of implementing liberal principles when acting in the international realm.

Kantian elements in Doyle's separate peace

Doyle maintains that one of the causes of the double effect of liberal principles in shaping liberal foreign policies – cooperative attitude towards fellow liberal states, aggressive attitude and crusade spirit towards non-liberals – is the “inadequate guidance” of liberal theorists in the explanation of the phenomenon of “liberal

²¹ See BEATE, J., *Liberal Internationalism. Theory, History, Practice*, Palgrave Macmillan, 2013, especially Chapter 4. For a skeptical view about the peacefulness of democratic foreign policy, see BARKAWI, T. and LAFFEY, M., *The Imperial Peace: Democracy, Force and Globalization*, “European Journal of International Relations”, 5 (4), 1999, pp. 403-434; MACMILLAN, J., *Whose Democracy, which Peace? Contextualising the Democratic Peace*, “International Politics”, 41 (4), 2004, pp. 427-493.

²² For a recent study proposing a new perspective on how values influence foreign policy, see KERTZER, J.D., POWERS, K.E., RATHBUN, B.C., IYER, R., *Moral Support: How Moral Values Shape Foreign Policy Attitudes*, “The Journal of Politics”, 76 (3), 2014, pp. 825–840. Drawing on an original dataset obtained from surveys, the authors argue that «while the idealistic foreign policies of humanitarianism and multilateralism ('cooperative internationalism') are grounded in an Enlightenment morality that values the individual, foreign policies that involve the use of force ('militant internationalism') are equally morally motivated, but by values that emphasize the protection of the community» (p. 826).

pacification”.²³ The main problem in classical views about liberalism is the wrong assumption that liberal states are intrinsically peaceful because of the peacefulness of their citizens or because of the benign effects of commerce on international relations. Doyle focuses on Immanuel Kant’s attempt to describe the process of pacification of the whole world thanks to the stimulus and guidance of republican states, as it was presented in 1795 in *Toward Perpetual Peace*.²⁴ This section analyses five main points of continuity and discontinuity between Kant’s “pacific league” (or pacific federation) project and Doyle’s separate peace hypothesis, in order to demonstrate that, although the separate peace explanation takes inspiration from liberal philosophy, it has a different aim – explanatory rather than normative. Acknowledging this enables to realise that assuming one or the other version to ground philosophical projects of global order might have different implications.

A. *Elements of continuity*

A common worry both for Kant and Doyle is the focus on inter-state war in their approach to international relations: civil wars, or intra-state conflicts, are not held into account. This is perfectly understandable from Kant’s perspective, because he considered states and multinational empires as the only relevant actors capable of waging war, the only ones which, banning war from their relations, could realize perpetual peace. Doyle too focuses almost exclusively on inter-state wars. He only incidentally mentions civil wars when describing the undesired non-liberal outputs of liberal foreign policy in cases of covert operations aimed at protecting or sustaining non-liberal allies. However, in the 1990s one of the main problems for security came from the implosion of multinational political entities like Yugoslavia and the Soviet Union, and centrifugal tendencies jeopardized also some liberal states – for instance, Spain and Belgium. In many occasions, facing these challenges, liberal states acted with the same spirit of “crusade” that Doyle found in their attitude towards non-liberal states. Thus, an analysis of participation of liberal states in this kind of conflicts does not seem to be superfluous in order to verify the existence of a separate peace, or a distinctively liberal conduct of foreign policy.²⁵

²³ DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*, p. 225.

²⁴ KANT, I., *Toward Perpetual Peace. A Philosophical Project*, in Id., *Practical Philosophy*, translated and edited by M.J. Gregor, Cambridge University Press, 1996. For an analysis of the Kantian conception of peace, see LORETONI, A., *Pace e progresso in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006.

²⁵ For a defense of a pragmatic approach to foreign policy that justifies alliances with illiberal regimes and rejects activist accounts of liberal internationalism insofar as these measures help to protect the liberal community and its *ethos*, see ETZIONI, A., *Security First. For a Muscular, Moral Foreign Policy*, Yale University Press, 2007. For a critical interpretation of

Another interesting point is the easy transposition of the concept of ‘republicanism’ into the contemporary concept of ‘democracy’, a move that is not clearly explained in Doyle’s text.²⁶ Indeed, the constitutions described by Kant and Doyle appear slightly different, not only because of the two centuries dividing these authors and the different sociopolitical contexts that they analyze, but also because of the difficulty of finding an acceptable definition of ‘liberal state’ or ‘democracy’ which might include both Kantian republics and actual democracies. Furthermore, assuming that we can find a similar concept, its extension to states in the non-ideal (real) world would be problematic, and it would leave room to a number of unclear or hybrid cases that would make it extremely difficult to build a theory on them.²⁷ Indeed, Doyle’s article has been criticised for the inaccuracy of the cases presented in order to support his hypothesis.²⁸ Perhaps it is possible to find some common features between the two forms of government if we consider that republics in 1795 and liberal states nowadays are both representative systems based on the rule of law with a clear separation of legislative and executive powers,²⁹ in which citizens can openly express their preferences about

inconsistencies in liberal foreign policy, see Risse-Kappen, T., *Democratic Peace – Warlike Democracies? A Social Constructivist Interpretation of the Liberal Argument*, “European Journal of International Relations”, 1 (4), pp. 491-577.

²⁶ On this critique of the easy translation from a modern concept of republicanism into a contemporary concept of democracy, see CATTANEO, F., *L’idea di repubblica da Kant a Habermas*, Giappichelli, 2013; GATES, S., KNUTSEN, T.L. and MOSES, J.W., *Democracy and Peace: a More Skeptical View*, “Journal of Peace Research”, 33 (1), 1996, p. 1–10; Cattaneo. Particularly, the authors maintain that the democratic peace literature suffers from the poor theoretical foundation of its arguments and the difficult operationalization of the two variables involved – democracy and war/peace. Interestingly, they also argue that because of the doubts about democracy expressed there, Kant’s *Perpetual Peace* cannot be the only inspiring work for the democratic peace literature. They propose to delve deeper in the philosophical literature produced during the Enlightenment to study authors more supportive of the virtues of democracy. On this, see GATES, S., KNUTSEN, T.L. and MOSES, J.W., *Democracy and Peace*, p. 6, fn 15. For a discussion of how authority and obligation interact in the Kantian normative account of the state which explains the skepticism toward democracy, see MALIKS, R., *Kant, the State, and Revolution*, “Kantian Review”, 18 (1), 2013, pp. 29–47.

²⁷ The difficulties of conceptualizing democracy interested both political scientists and political theorists. Some examples: DAHL, R.A., *On Democracy*, Yale University Press, 1998; HUNTINGTON, S.P., *How Countries Democratize*, “Political Science Quarterly”, 106 (4), 1991-1992, pp. 579–616; BOBBIO, N., *Il Futuro della Democrazia*, Einaudi, 1984; *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, 1997, or. ed. 1979.

²⁸ For a brief review of the main contributions to the democratic peace debate see ANDREATTA, F., *Democrazia e Politica Internazionale: Pace Separata e Democratizzazione del Sistema Internazionale*, “Rivista Italiana di Scienza Politica”, XXXV (2), 2005, pp. 1–16.

²⁹ The republican form of government is, for Kant, the only one which is «in conformity with the concept of right» in virtue of its representative system. See KANT, I., *Toward*

government. However, in Doyle's text this transposition appears to be an easy move, which would probably need further clarification, especially in order to explain the hard cases which seem to weaken the force of the 'separate peace' hypothesis.

B. *Elements of discontinuity*

First of all, there is a fundamental difference of *genre* between the two works under consideration: while Kant proposed a normative account of interstate relations, an ideal application of the command of reason at the international level that is coherent with the whole Kantian project devoted to the triumph of reason, Doyle looks at the reality of international relations and attempts to explain a phenomenon – the apparent lack of wars between democratic states – which he considers to be the actual realization of the Kantian pacific league. Thus, whereas for Kant a state of peace funded on liberal principles is the end of a process voluntarily undertaken by republics but ideally involving all states, for Doyle the state of peace is the output of a slow and non-linear learning process – the development of trust from continuing cooperation – which guarantees friendly relations among liberal states, but at the same time worsens the quality of the relations between liberal and non-liberal states.

Moreover, in his philosophical sketch Kant envisaged a federation of republican states – a pacific league – as the best means to realize a state of peace, i.e., an international order where states, following reason, comply with the moral duty of banning war “as a procedure for determining rights” and eventually realizing a world where states behave in conformity with the concept of right.³⁰ The idea of moral duty is present also in Doyle's interpretation, but only as a useful rhetoric tool adopted by democratic governments in order to justify their aggressive attitude towards non-liberal states, although sometimes the same democracies elude this moral duty, when they find it convenient to ally with non-liberal states for realizing geopolitical goals. However, Doyle maintains that the moral scope of liberalism should not be the base of liberal foreign policy, because there is a concrete risk that a similar policy would be caused by fanaticism or would hide imperialism. So, Doyle introduces an element of realism in his liberal approach to foreign policy analysis, maintaining that prudence should always drive states' actions irrespectively of the nature of their founding values.

In Kant's text there are some ambiguous points regarding the ban of war, which have been already exhaustively debated in the literature, particularly

Perpetual Peace, p. 325. Like Kant, Doyle identifies the main feature of liberalism in the importance attributed to moral freedom, a principle which founds rights and (representative) institutions: DOYLE, M.W., *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs – Part 1*, p. 206.

³⁰ KANT, I., *Toward Perpetual Peace*, p. 325–327.

about the legitimate means republics might adopt in order to “extend further and further” the pacific league.³¹ As a matter of fact, while reason absolutely condemns war, nature uses war as a means to drive people everywhere on the Earth’s surface and to compel people to leave the state of nature and establish (law-regulated) social relations.³² Thus, as reason through nature finally affirms its own end, i.e., “the rule of right”,³³ it seems that from Kant’s perspective war is not totally irrational; on the contrary, it can serve reason to realize its design, whose final end is perpetual peace.³⁴ The classic question about how the pacific league would expand is indeed a challenging one, to which scholars give different answers, depending on their preferred interpretation of the Kantian text. Did Kant think that non-republican states could be forced to join the league, for instance in case of violation of cosmopolitan right? Or rather, did he assume that the example of republican states, conformingly to reason, would be the only mean to enlarge the union? The Kantian text about the possibilities of war after the establishment of the union is ambiguous, and it does not seem possible to give a definite answer on this point.³⁵ Nonetheless, it is interesting to point out that Doyle recognizes that, while liberal states in the ‘union’ seem to act conformingly to the first interpretation – they wage war and adopt non-liberal means to protect and enlarge the liberal community –, they should rather pursue consistency to liberal principles. This would mean to actively promote human rights even in allied non-liberal states and to work towards progressive institutional innovations in the global economy. Doyle maintains that they should also prefer a policy of accommodation with non-liberal states (be they weak or powerful), because liberalism cannot “*politically* sustain non-liberal policies”.

Finally, the role that Kant and Doyle assign to citizens of republics and liberal states is different: on the one hand, Kant considers the citizens of republican states to be fundamentally peaceful, insofar as they are interested in avoiding the costs of a war, and publicity of the government’s decisions about war would be a guarantee of a commitment to realize perpetual peace; on the other hand, Doyle points out that liberal states often are pushed to wage war because of the demands coming from civil society, or they rely on their peoples’ support when they declare

³¹ KANT, I., *Toward Perpetual Peace*, p. 327. For a reconstruction of Kant’s ideas about the realisation of perpetual peace and especially the possibility of fighting for it, see MALIKS, R., *Kant’s Politics in Context*, Oxford University Press, 2014, pp. 144–167.

³² KANT, I., *Toward Perpetual Peace*, p. 327.

³³ KANT, I., *Toward Perpetual Peace*, p. 334. In the *First Supplement* to the treaty Kant defines the end of reason as the synthesis of «the *right of a state*, the *right of nations* and the *cosmopolitan right*».

³⁴ KANT, I., *Toward Perpetual Peace*, p. 335–336.

³⁵ For differing views on this problem see MERTENS, T., *From Perpetual Peace to the Law of Peoples*, “Kantian Review”, 6, 2002, pp. 60–84; FRANCESCHET, A., *Sovereignty and Freedom: Immanuel Kant’s Liberal Internationalist ‘Legacy’*, “Review of International Studies”, 27, 2001, pp. 209–238.

to act conformingly to liberal principles. Thus, while the former sees citizens – i.e., free moral individuals – as the agents ultimately responsible for the realization of peace, Doyle tends to identify liberal states as the unique agents responsible for a peace-generating foreign policy. Doyle does not mention international organizations, NGOs and transnational citizens' associations are not even mentioned as possible promoters of a peaceful coexistence in the international system. Thus, the same goal of preserving peace seems to be incorporated in the interest of each single liberal state, rather than being a desirable status which would improve the conditions of the whole humankind.

To conclude, it is worth noticing that Doyle's idea of 'going back to Kant' to frame a hypothesis based on the empirical evidence of a separate peace among democracies regarding the contemporary international system has provoked a lively debate on the relationship between democracy and peace. By now, the existence of a link between these two variables is seldom questioned,³⁶ although the establishment of the very nature of this link has proven to be difficult and involved many scholars. However, one should worry about two misunderstandings regarding this relationship which are recurrent in this literature. Firstly, Doyle attempted at explaining the separate peace adopting Kant's *Perpetual Peace* in order to highlight the liberal foundations of democratic regimes, basically rediscovering and accepting the Kantian intuition that it is possible to interpret states' foreign policy rejecting the realist account of the international state of war. Secondly, he does not accept the Kantian optimistic idea that liberal foreign policy is necessarily peaceful and he criticised the utopian view that it would lead *tout court* to the realization of a durable and universal state of peace. Quite on the contrary, Doyle warns against the dangers of liberal foreign policy which underestimates the realist advice to prudence as the mainstay of a liberal state's conduct of international relations.

2. *The democratic peace assumption: back to liberal theories*

Doyle attempted to explain a phenomenon – the absence of wars among liberal states during the nineteenth and twentieth centuries – starting with a philosophical suggestion, the liberal idea that only the spreading of rights and citizens' representation – in one word, liberalism – can assure a stable peace. Indeed, Doyle corrected this idealistic vision limiting its scope through the demonstration that the pacific union includes only fellow (mature, i.e.

³⁶ GILBERT, A., *Must Global Politics Constrain Democracy? Great-power Realism, Democratic Peace, and Democratic Internationalism*, Princeton University Press, 1999, p. 12. See also LEVY, J.S., *Domestic Politics and War*, "Journal of Interdisciplinary History", 18 (4), 1988, pp. 653–673. Levy considers the absence of war between democracies to be almost an 'empirical law' of international relations, see *Domestic Politics and War*, p. 662.

“constitutional secure”) liberal states; indeed, it not only excludes non-liberal states, but war among states with different regimes becomes more probable than it would be in a ‘realist world’, where alliances were not stable and states waged war regardless of the nature of their own or their opponent’s regime. Another correction to the liberal ‘utopia’ of perpetual peace provided by Doyle regards the supposed intrinsic peacefulness of democracies: liberal states show that they fight wars as often as non-liberal states. Moreover, usually they win the wars that they fight, and sometimes with peace they impose on the defeated enemy the adoption of a liberal-democratic regime.³⁷

As already mentioned, many authors attempted to better operationalize the variables considered by Doyle – war and democracy – in order to explain the ‘hard cases’ and build a fully-fledged theory about the relationship between democracy and war.³⁸ However, none of the explanations proposed so far appears to be conclusive and convincing, and the same causal nexus ‘democracy → peace’ has been questioned and its ‘capsizing’ (peace → democracy) has often been put forward.³⁹ Also, some scholars noticed that it is impossible to explain the apparent absence of war between democracies referring to a unique, internal cause – the democratic regime. Rather, they propose to look for multi-causal explanations,⁴⁰ or to analyze the phenomenon as a process rather than as a given, in order to identify the historical patterns of pacification among Western states and consider the possibility that they will occur again in the future, eventually involving non-liberal states.⁴¹

³⁷ For a recent discussion of the issue that starts from an analysis of Kant’s thought to investigate contemporary theories, see EBERL, O. and NIESEN, P., *Nessuna pace col «nemico ingiusto»? Se sia lecito imporgli la democrazia dopo averlo sconfitto*, Trauben, 2014.

³⁸ See LEVY, J.S., *Domestic politics and war*. “Journal of Interdisciplinary History”, 18 (4), 1988, pp. 653–673; RUSSETT, B. *Grasping the Democratic Peace. Principles for a Post-Cold War World*, Princeton University Press, 1993. For a review, see CHERNOFF, F., (2004), *The Study of Democratic Peace and Progress in International Relations*, “International Studies Review”, 6 (1), pp. 49–78.

³⁹ For a discussion on the different interpretations on this causal nexus and its implications for liberal (especially cosmopolitan) projects of global order see ARCHIBUGI, D., *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton University Press, 2008, pp. 62 ff. It would be impossible to present an account of all the main works devoted to the discussion of the link between democracy and peace; some of them – written in the aftermath of the end of the Cold War – became particularly influential. See, for instance; FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992; RUSSETT, B. *Grasping the Democratic Peace*; PANEBIANCO, A., *Guerrieri democratici. Le democrazie e la politica di potenza*, Il Mulino, 1997; BONANATE, L., *Democrazia tra le nazioni*, Bruno Mondadori Editore, 2001.

⁴⁰ GATES, S., KNUTSEN, T.L. and MOSES, J.W., *Democracy and Peace*, p. 7.

⁴¹ CEDERMAN, L-E., *Back to Kant: Reinterpreting the Democratic Peace as a Macrohistorical Learning Process*, “American Political Science Review”, 95 (1), 2001, pp. 15–31.

When these authors refer to the democratic peace in general, they usually refer to the phenomenon – the absence of war – or to the simplified explanation – democracies do not fight against other democracies because of their liberal-democratic features. As this second meaning is usually adopted by liberal theorists, their philosophical proposals suffer from vagueness.

The following paragraphs demonstrate that the democratic peace is not an adequate premise for founding philosophical projects aimed at realizing a liberal conception of global order through which peace and human rights can be assured to all individuals. Particularly, because of the assumption of the democratic peace, the Rawlsian project is weakened: their scope is limited and the same liberal character of their projects is questionable because of the assumption of the ‘democratic peace’ as a mainstay of the international system.

The democratic peace as a basic fact of the international system

Rawls’s proposal of a *Law of Peoples* aims at challenging the classical realist conception of international relations as the sphere of power struggles in a context of anarchy, proposing an alternative Kantian conception of *foedus pacificum* among well-ordered societies – i.e., liberal states –⁴² in order to make the international system “stable for the right reasons” and realize a durable and universal “state of peace”, or “peace by satisfaction”, avoiding the occurrence in the future of “the great evils of human history” which follow from political injustice.⁴³

⁴² Rawls explicitly refers to the model of Kant’s *Toward Perpetual Peace* when he presents his proposal for an alternative to realist theories of international relations. The updated version of the *foedus pacificum* is the Society of Peoples. Rawls is not the only political theorist who contributed to the revival of the Kantian proposal for bringing about perpetual peace. For instance, Habermas has widely discussed the opportunity of See HABERMAS, J., *Kant’s Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years’ Historical Remove*, in Id., *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, MIT Press, 1998, or. ed. 1995, pp. 167–201. He has later developed his ideas on the international order in a number of essays, such as *The Postnational Constellation and the Future of Democracy*, in Id., *The Postnational Constellation. Political Essays*, MIT Press, 2001, or. ed. 1998, pp. 58–112; *A Political Constitution for the Pluralist World Society?*, in Id., *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, 2008, or. ed. 2005, pp. 312–352. Habermas considers the diffusion of democratic institutions as essential to the realisation of a stable peace, not only as far as the state level is concerned, but also beyond the state. For a reconstruction of the Habermasian conception of international order with explicit reference to the Kantian legacy, see ROULET, G., *Habermas sur la paix perpétuelle. De la difficulté d’une philosophie politique de la globalisation*, in *Kant Cosmopolitique*, edited by Y.C. Zarka, C. Guibet Lafaye, Editions de l’Éclat, 2008, pp. 157–173; FINE, R. and SMITH, W., *Jurgen Habermas’s Theory of Cosmopolitanism*, “Constellations”, 10 (4), 2003, pp. 469–487.

⁴³ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, pp. 6–7. The idea of ‘peace by satisfaction’, which is adopted also by Doyle, was proposed by Aron in his seminal work on international

The starting point of Rawls's reflection on the Law of Peoples is the idea of extending justice as fairness beyond the borders of liberal societies, although this extension presents several problems because of the structural differences in the societies analyzed. Indeed, in the first society the basic units are free moral persons (bound together in a fairly cooperating community), whereas in the international system Rawls identifies "peoples", as distinct from states, as the main relevant actors. Peoples have a moral character and they lack some attributes of traditional sovereignty; moreover, the individuals forming a people share a common conception of right and justice. Although societies usually organize themselves through states, only well-ordered societies deserve to be called peoples and can be considered the legitimate members of the Society of Peoples. For this reason, only democratic and "decent" states can take part in the Society of Peoples,⁴⁴ where "great evils" cannot happen because political injustice has been defeated internally by functioning liberal institutions and true equality among peoples is guaranteed. Like citizens in the national context, peoples constituting the Society are considered to be free, equal and reasonable, and in their mutual relations they voluntarily comply with the Law of Peoples. Ideally, the eight principles constituting the Law of Peoples, are those which, being recognized as basic principles of political justice governing peoples' conduct, representatives of free, equal and reasonable peoples would debate in a second-level original position.⁴⁵ Complying with the Law of Peoples, a process of moral learning through which peoples develop mutual trust and confidence in one another leads peoples to establish a state of peace.

relations. He presents a classification of the different forms of peace among nations. See ARON, R., *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, 1962.

⁴⁴ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, p. 29.

⁴⁵ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, p. 33–37. The eight principles' list is at p. 37:

- I. «Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples.
- II. Peoples are to observe treaties and undertakings.
- III. Peoples are equals and are parties to the agreements that bind them.
- IV. Peoples are to observe a duty of non-intervention.
- V. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense.
- VI. Peoples are to honor human rights.
- VII. Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war.
- VIII. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavorable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime».

For Rawls's discussion of the eight principles, see pp. 37–42. For different interpretations of the implications of Rawls's choice of principles with a particular interest for the conduct of foreign policy, see KIM, H., *A Stability Interpretation of Rawls's The Law of Peoples*, "Political Theory", online, 2014; BLAKE, M., *Justice and Foreign Policy*, Oxford University Press, 2013; LEAVITT, N., *The Foreign Policy of John Rawls and Amartya Sen*, Lexington Books, 2013; LLOYD WILLIAMS, H., *On Rawls, Development and Global Justice. The Freedom of Peoples*, Palgrave Macmillan, 2011.

The optimistic vision proposed by Rawls of an international system where eventually peace becomes the normal condition of international relations' conduct is based on the concept of realistic utopia and on the possibility of reconciling ourselves with our social world:

Our hope for the future rests on the belief that the possibilities of our social world allow a reasonably just constitutional democratic society living as a member of a reasonably just Society of Peoples. An essential step to being reconciled with our social world is to see that such a Society of Peoples is indeed possible.⁴⁶

Rawls argues that the trust in the possibility of a democratic international society constituted by democratic peoples is well-founded, because of four 'basic facts' of the international system, which are four actual features of the current international system:

1. The Fact of Reasonable Pluralism
2. The Fact of Democratic Unity in Diversity
3. The Fact of Public Reason
4. The Fact of Democratic Peace

Whereas facts 1., 2. and 3. are internal characteristics of liberal democratic societies, fact 4. concerns the normal conduct of international relations among liberal peoples. Rawls infers that the fourth fact can easily be extended to include the relations between liberal and 'decent' peoples. Indeed, although they do not have a democratic regime, decent people are not expansionist and their governments act on the basis of a shared – though not pluralistic neither egalitarian – conception of justice, which is accepted by the citizens.

Regarding the fact of democratic peace, Rawls shows an enthusiastic approval to Doyle's discovery of an "empirical regularity" within the international system. He goes further, demonstrating that the possibility of democratic peace is not incompatible with the actual – i.e., non-ideal – democracies. In his opinion, there is no need to wait for the existence of ideal, flawless democracies since the democratic peace is already a fact. Five institutional features secure a peace by satisfaction among democracies and make them less likely to engage in war, even against non-liberal "outlaw regimes": fair equality of opportunity; decent distribution of income and wealth; society as employer of last resort; basic health care assured for all; public financing of elections and availability of public information on matters of policy.⁴⁷ Thus, Rawls concludes, the possession of these

⁴⁶ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, p. 124.

⁴⁷ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, pp. 48–50.

five minimal democratic requirements “supports the idea of a democratic peace”.⁴⁸ However, the fact that democracies by nature – that is, in consequence of their basic structure – are less likely to engage in war does not ban war from the international system: democratic peoples never resort to war to pursue their interest or to solve disputes, but they can do it only against outlaw regimes in a few exceptional cases: legitimate self-defence, legitimate defence of allies and intervention to protect foreign populations in severe cases of basic human rights violation.

3. A shaky liberal project for global order?

From the preceding sections, it should be clear that Rawls adopted an oversimplified version of Doyle’s explanation and mistakenly assumed it to be a general law of the international system. This section argues that this caused a weakening of the same idea of “realistic utopia”, because, given the limited validity of this ‘empirical’ assumption, the ‘realistic basis’ of his normative project is shaky and therefore its theoretical solidity and practical feasibility result questionable – leaving itself open to criticisms regarding its utopian character.

Indeed, Rawls maintains that democracies during the last two centuries have been building a pacific system – a “security community” – and he stresses the institutional features that make cooperation among democracies stable. Moreover, he proposes the example of the European Union as the biggest and the most effective democratic security community in the world. In so doing, he refers to the evidence offered not only in Doyle’s article, but also in a number of studies. However, Rawls seems to undervalue the prudential content of Doyle’s contribution on the separate peace: he does not admit that undesired effects like democracies’ aggressive attitude towards non-democratic states – for instance, in the case of covert operations – can be caused by the same liberal values that permitted to found a lasting peace among democracies.

Firstly, his explanation for the hard cases when the ‘law’ of democratic peace fails does not question the validity of this law, but looks at the imperfection of the existing democratic systems. Thus, Rawls’s conclusion is that the exceptions to the democratic peace are caused by ‘various failures in a democracy’s essential supporting institutions and practices’.⁴⁹ That was the case for the US in different periods of their history, when economic interests attained to control the political elite; however, when all (democratic) societies tend to realize the ideal of justice as fairness, they choose to adopt a foreign policy course inspired by and complying with the eight principles of the Law of Peoples. Secondly, the many criticisms

⁴⁸ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, p. 51.

⁴⁹ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, p. 53.

moved toward Doyle's explanation of the phenomenon of separate peace, particularly those regarding the difficult operationalization of the two concepts of democracy and war, would have required careful consideration, a reassessment of its explanatory potential and a more prudent inclusion of its conclusions within a normative projects. However, Rawls paid no attention at those criticisms. As a matter of fact, it is difficult to explain the nature of the relation between democracy and war. Moreover, it seems impossible to adopt any possible explanation as a general law of politics, because, for instance, the fact that during a certain period of time democracies never fought one against the other is not sufficient evidence to conclude that in the future they will never do it. At the same time, we cannot exclude that among non-liberal states similar dynamics might emerge and produce other, non-liberal, forms of separate peace.

Furthermore, as during the last two centuries the same concept of democracy changed considerably, it is impossible to exclude that it will change in the future. Adopting different definitions of democracy might either confirm the separate peace hypothesis or refute it once and forever; thus, the hypothesis' assumption seems to endanger the tenure of the Rawlsian proposal for a liberal-driven Society of Peoples. Finally, how can we be sure that the democratic peace hypothesis – whose original version was explicitly based on the analysis of democracies' foreign policies – holds also for decent peoples? Is it enough to assume that these peoples are not expansionist and that they have a moral character, so relying on the two fundamental features that make them members of the Society of Peoples? In order to include these societies in the framework, it would be necessary to stretch the hypothesis considerably, not only because of the unclear concept of decency expressed by Rawls, but also because the relations occurring among liberal and non-liberal, non-outlaw societies seem to be quite complex, even at a first glance.

Another implication of the assumption of the democratic peace as a basic fact of the international system is that the Law of Peoples, like similar liberal projects for achieving perpetual peace, can only realize a limited peace or relax its liberal character. On the one hand, as a matter of fact, even if we admit that the democratic peace is a general law of international politics, it seems impossible that a Rawlsian Society of Peoples might ever include non-liberal peoples. Because of the exclusive character of the Society, non-liberal peoples would stay apart, and participate in the liberal-driven international system as enemies (outlaw regimes), as backward, needy societies (burdened societies), or as isolationist actors (rentier states) with no interest to engage in the redefinition of the political global order. Toward these societies war (armed intervention) is possible for the exceptional cases mentioned above. Thus, we would expect to have a double-standard international system involving both moral and non-moral actors organised in states, where a liberal Society of Peoples coexist with non-liberal states, realizing an intra-liberal peace but not a general "peace by satisfaction", which by definition would be general and stable. However, this future perspective does not

seem so different from the real world that we live in, “here and now”. On the other hand, in order to definitely ban war and great evils from the world, all the societies in the system should become well-ordered and comply with the Law of Peoples in dealing with other societies. Which policies could liberal and decent societies adopt in order to enlarge the peaceful community?

We can imagine two kinds of policies:

1. proactive policies, aimed at directly changing the regimes in non-well-ordered societies;
2. passive policies, promoting regime changes through diplomatic effort, developmental aid, conditionality clauses in international treaties, and the example of a liberal (or ‘decent’) people consistently complying with the Law of Peoples.

Nevertheless, both solutions would contradict the same foundations of the Rawlsian liberal project for global order, particularly with regard to the liberal values of international pluralism and equality of peoples.

First, considering only well-ordered societies as rightful members of the Society of Peoples means that the other states within the international system are not considered as having a moral character, and this could lead – assuming Doyle’s original hypothesis – to a scenario where democracies tend to be aggressive towards non-liberal peoples in order to change their regimes, or – assuming the simplified version of democratic peace – we can imagine an alternative scenario where democracies are sometimes forced to resort to war because of the aggressive behaviour of outlaw regimes.

Second, the problem with passive policies is that in a world of non-ideal democracies these policies are never necessarily aimed at causing a regime change accordingly with the citizens’ desire, and the same idea of a bright example offered by democracies can raise irony and scepticism. Moreover, passive policies seem to be useful tools only if the government that democratic governments aim to change is cooperative, but this is not always the case. As a matter of fact, usually non-liberal governments are not so favourably disposed toward conditionalities and diplomatic pressures exerted by democracies.⁵⁰ They tend to choose international isolation or non-liberal donors and openly oppose liberal policies of conditional development aid and foreign support for internal democratic opponents.

Finally, the assumption of the democratic peace as a basic fact of the international system poses a problem of internal coherence for the theory: indeed, it seems to contradict the liberal ideas of reasonable pluralism and equality that Rawls considers fundamental for his project of global order. Recognizing the

⁵⁰ For instance, the Serbian government led by Slobodan Milosevic, the Iraqi government under Saddam Hussein or the Cuban ‘revolutionary’ government preferred to face long-lasting *embargos* and a hostile international community rather than to accept interference by democratic states (or democracy-supporting international organizations) in their internal affairs.

moral superiority of the democratic model over any other – decent or indecent – seems to contradict the idea of equality among the actors within the system, and risks leading to a paternalistic leadership of the Society by liberal peoples. Notwithstanding the imperfections of actual democracies, they could take it upon themselves the right to use coercive means to guarantee order within the international system. Indeed, Rawls seems to concede that war cannot disappear completely from the system – at least in the mid- and long-term, although the authority of resorting to war should be delegated to the Society as a whole. Moreover, war should be permitted only in exceptional cases – individual and collective self-defence, protection of (basic) human rights just in case of “gross violations”. Thus, the foundation of the philosophical project on the moral superiority of democracies could unexpectedly make the system less stable, because it can legitimize paternalistic or fanatic behaviours from the strongest democracies, and this would make every clash of interests much more risky, particularly if we accept the idea that when such conflicts involve actors with different cultural and political background, distrust and misperceptions can precipitate the events and lead to hard confrontations, thus increasing the risk of war.

Although these limitations to the use of war and an increased cooperation among liberal and decent peoples are normatively desirable, it seems that the international society proposed by Rawls in *The Law of Peoples* would not be substantially different from the world we know. Within the larger picture of the international system, the troubling problems of power asymmetry which undermine the principle of equality, political injustices, systemic instability and latent possibility of war would not be solved with the adoption of a Kantian-Rawlsian *foedus pacificum*. This league or federation would include only well-ordered societies – at least until history refutes the democratic peace law of international relations – and it might intensify, rather than soften, the tensions between liberal and non-liberal peoples.

To conclude, along these lines, such a scenario engenders many doubts about the scope and the desirability of a liberal Society of Peoples. On the one hand, if we look at it as a project of perpetual peace, Rawls’s proposal appears to be too limited in scope: it attempts at justifying the actual condition of inequality and injustice, rather than challenging the foundations of the *status quo*, and he proposes to start with the fact of democratic peace in order to enlarge the peaceful community including also decent peoples. On the other hand, if we consider it to be a proposal for extending justice as fairness, it does not seem to be more successful, because the possibility of actively pursuing the spreading of democracy and the guarantee of human rights or of distributive justice is sacrificed in order to enlarge the Society of Peoples thanks to the inclusion of decent peoples.

Neutralità temporale, etica, integrità personale

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
Dipartimento Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT

In this paper, I examine some implications of Parfit's position on temporal neutrality for moral theory. The temporal neutrality is for Parfit one of the implications of the theory of hedonism of the present mental states. I argue that the hedonism of present mental states is not so much a completed ethical theory but a form of skepticism towards universalistic or generalistic positions in ethics.

KEYWORDS

Temporal neutrality, preferences, D. Parfit.

1. Una delle molte discussioni avviate da Parfit in *Reason and Persons* riguarda la relazione tra temporalità e ordine delle nostre preferenze. Sembra chiara la propensione di Parfit a ritenere che un atteggiamento di neutralità riguardo alla collocazione temporale delle preferenze non sia affatto irrazionale ("If time's passage is not an illusion, the S-Theorist might defend a different view. He might claim that, because time passes, past suffering cannot matter").¹ In queste pagine cercherò di mettere alla prova questa posizione generale.

Il valore che assegniamo alle diverse preferenze sembra essere spesso una funzione della possibilità di soddisfarle in una determinata porzione del tempo futuro, perché se venissero soddisfatte in un'altra il grado di soddisfazione che attribuiremmo loro sarebbe differente.² È, ad esempio, questa presunzione sulle modalità differenti nelle quali scontiamo il futuro che ha guidato l'offerta fatta da alcune grandi corporation ad alcune delle dipendenti donne di pagare le spese di estrazione, congelamento, conservazione degli ovociti, in maniera tale che le dipendenti medesime possano dedicarsi alla carriera, senza le usuali preoccupazioni di non poter soddisfare il loro desiderio futuro di maternità, sin tanto che si dedicano a moltiplicare i profitti degli azionisti. Naturalmente, la cosa, guardando alla freccia del tempo, può essere vista anche dalla prospettiva del passato. Posto che nel corso della tua vita ti capiti di soffrire di mal di denti, che cosa preferiresti ora: che il mal di denti sia un evento del passato oppure che debba ancora accadere nel futuro? Penso che, a meno di essere masochisti, la maggior parte di noi risponderebbe che è meglio che il dolore sia passato anziché sia un'esperienza da provare nel futuro. Si potrebbe dire che, se guardiamo in avanti, non sappiamo bene come scontare il futuro; se guardiamo, invece,

¹ D. Parfit, *Reason and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 179.

² P. Ziff, *Time Preference*, "Dialectica", 1990, pp. 43-54.

indietro, allora c'è ben poco che possiamo fare. Questo non significa, tuttavia, che non ci sia molto su cui riflettere.

Il problema di come scontare il futuro ha una connessione stretta con il problema dell'identità personale. In definitiva, devi cercare di immaginare piuttosto precisamente il soggetto che sarai per immaginare il peso futuro che darai a una qualche tua preferenza. Il problema della relazione tra tempo e preferenze ha poi degli importanti agganci con la teoria del valore, tanto quanto questa può incorporare alcune caratteristiche quali l'integrità.³ L'integrità può, in effetti, essere considerata una maniera per tentare di dare un ordine alla propria personale lista di preferenze per costruire una qualche guida nell'elaborazione dei sé successivi che vorremmo essere. Per quanto riguarda le esperienze che facciamo e le nostre preferenze rispetto ad esse, occorrerà forse riconoscere che il dolore è un'esperienza *sui generis*, che non può essere semplicemente considerata un'esperienza tra le altre. Questo potrebbe indicare che, almeno in alcuni casi, non possiamo sostenere tesi plausibili sulla neutralità temporale, come vorrebbe Parfit. Potrebbe però essere che questa stessa neutralità sia invece una prospettiva plausibile in altre circostanze.

L'idea di fondo di Parfit è che sapere che qualcosa può accadere nel tempo futuro non è una ragione sufficiente per avere una preferenza positiva o negativa rispetto a questa stessa cosa. Ora, sembrerebbe che non si possa dire che il tempo sia irrilevante nelle nostre preferenze. Non avrei desiderato diventare padre, mentre stavo iniziando il mio corso di studi universitario. Non puoi non considerare una beffa del destino realizzare una grossa vincita alla lotteria quando sei centenario e senza eredi. Solo che il destino non c'entra per nulla, mentre tutto ha a che fare con la tua drammatica carenza di tempo, che fa sì che tu non possa avere razionalmente ora le medesime preferenze che avresti avuto cinquanta anni fa, se non nella tua immaginazione come fantasia indulgente e forse anche un po' masochista. Si pensi adesso a questa esperienza che è capitata, magari più di una volta a ciascuno di noi: la scrittura di un curriculum. Un curriculum descrive la nostra vita per quanto riguarda un settore da noi ritenuto rilevante ai fini di ciò che ci proponiamo di ottenere con la sua scrittura. A questa descrizione la dimensione temporale è essenziale e non contingente, ossia fa parte integrante del curriculum stesso.⁴ In determinate circostanze, perciò, è importante che le esperienze siano disposte secondo un ordine temporale preciso. Anni fa una mia cugina statunitense, all'epoca single, si lamentò con me della sua insoddisfacente vita sociale dicendomi che non era nemmeno divorziata. Era una affermazione intelligentemente paradossale, che aveva il pregio di sottolineare la reciproca dipendenza temporale di gruppi di esperienze diverse. Sembrerebbe, perciò, confermata l'idea che la temporalità sia essenziale alla soddisfazione delle preferenze, in almeno alcune circostanze, e non sia semplicemente una qualità tra le altre. Spesso noi siamo indotti a fare dei progetti che riguardano segmenti della nostra vita. Possiamo considerare questi stessi piani come delle preferenze complesse. Queste preferenze complesse si distendono nel tempo anche grazie alla sequenza temporale che abbiamo costruito nella nostra immaginazione. Se io progetto un viaggio dopo che avrò concluso quella monografia che mi tiene impegnato da così lungo tempo, davvero non posso pensare che l'esperienza di quel viaggio che vorrei fare, potrei farla nella stessa maniera anche senza portare a termine quel lavoro al quale tanto tengo. Si tratta di due esperienze

³ Su questa linea T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 74.

⁴ B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973 nel capitolo *Imagination and the Self*.

qualitativamente diverse e soltanto la prima realmente corrisponde al mio progetto. Senza la possibilità di ricondurle a un ordine temporale specifico e individualizzato, molte esperienze perderebbero la caratteristica di essere esperienze nostre e forse perderebbero addirittura la possibilità di essere inserite nella trama della conoscenza.

2. Aristotele all'inizio della *Metafisica* sostiene che la memoria (assieme alla vista) è propria degli animali che possono conoscere e addirittura la distingue dal semplice ricordo pescato nella mente, il quale appartiene agli animali che non sono in grado di conoscere, per lo meno nella maniera complessa riservata a noi. Senza addentrarmi in ulteriori impegnative considerazioni, che ci porterebbero verso lidi ontologici, attualmente al di fuori del mio interesse, sulla storicità intrinseca della natura umana, mi basta per ora osservare che spesso noi consideriamo la nostra esistenza in maniera narrativa, ossia temporale, e che questa modalità narrativa è semplicemente la nostra maniera di fare esperienza del mondo.⁵ L'ordine temporale delle nostre esperienze, sia di quelle più significative, che alla fine ci costituiscono come le persone che siamo, sia di quelle più banalmente quotidiane, che si palesa come temporale nella riflessività (ma che evidentemente deve esserlo stato a prescindere da questa, altrimenti non occorrerebbe aver comprato il biglietto del treno prima di aver terminato il proprio viaggio), ha un chiaro legame con l'esperienza. Non occorre svolgere complicate analisi heideggeriane sull'essere-nel-mondo, né affannarsi kantianamente sulle relazioni tra forme pure dell'intuizione e categorie per sottoscrivere quello che sembra un dato di fatto della nostra esperienza psicologica in senso largo. Non mi avventuro a dire che la temporalità sia l'essenza dell'uomo, perché questa mi sembra un'affermazione eccessivamente impegnativa, ma mi limito a queste constatazioni che potrebbero avere il sapore del dato di fatto. Anche, poi, al più rigido e oggettivista dei realisti morali non potrà certo sfuggire che viviamo le nostre esperienze di valore in maniera certamente diversa a seconda del periodo della nostra vita nel quale ci troviamo. Possiamo dire quello che vogliamo, ad esempio che "l'amore non ha età", ma dietro a questo slogan superficiale e in definitiva consumistico, non si cela affatto l'esperienza di un sentimento carico di significati valoriali (per altro non sempre positivi) sempre identici a se stessi, bensì la realtà di un'esperienza che non può essere vissuta in maniera identica a prescindere dall'età. L'amore adolescenziale non è la stessa esperienza dell'amore maturo, anche se alcuni valori che le due esperienze veicolano possono essere prossimi o addirittura identici. Si pensi ancora all'esperienza del coraggio, che nelle nostre società post-eroiche è sempre di più un'esperienza residuale. Il coraggio, che è stata una virtù guerriera, ora è o appannaggio dei militari in guerra (ma sempre di meno, perché questo contrasta con l'asetticità delle guerre tecnologizzate) o dei campioni di sport estremi.⁶ Entrambe queste categorie sono popolate e prevalentemente formate da persone giovani. Il coraggio non è una cosa per vecchi, salvo eccezioni. Anche le nostre relazioni personali si modificano nel corso del tempo. Il rapporto tra due giovani sposi novelli non rimane identico sino alla maturità o alla vecchiaia o al primo figlio, ammesso che quel matrimonio duri così a lungo. Il cammino delle amicizie durature ricordano un po' gli alti e bassi dei mercati azionari: ci sono periodi di maggiore vicinanza, altri di allontanamento.

⁵ Questa è la linea che è stata sviluppata a partire dagli Ottanta del secolo scorso da P. Ricouer in numerose opere. Per un confronto anche con Parfit, si veda P. Ricouer *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁶ Esempificazioni in questo senso si trovano in F. Mini, *Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Per non parlare poi di cambiamenti radicali che possono verificarsi nella nostra stessa identità personale. Spesso una dura malattia può alterare il carattere delle persone; se riescono a sopravvivere possono cambiare le loro attitudini verso il mondo e le loro priorità. Senza fare il solito riferimento a Phileas Gage, ognuno di noi credo abbia fatto l'esperienza di quel collega o di quel parente particolarmente arrogante o fastidioso che si è improvvisamente addolcito dopo una malattia, avendo fatto esperienza diretta e traumatica della propria fragilità.

L'identità personale, con tutte le preferenze che ci compongono, è immersa nel flusso temporale. Una medesima esperienza può avere, rispetto alle sensazioni alla quale si accompagna, dei significati molto diversi. La peperonata da piccolo ti può disgustare, ma puoi apprendere ad apprezzarla da adulto. Forse anche almeno alcuni piaceri sono legati alle diverse stagioni della vita. Se non riesco ad appassionarmi ai videogiochi, forse questo dipende dal fatto che non sono un nativo digitale. Le scelte, diciamo talvolta, devono essere fatte a tempo debito, ossia nel tempo giusto, nella vita quanto nei giochi. Venire a patti con la nostra mortalità è riconoscere che il tempo (o meglio: l'irreversibile flusso temporale) è troppo importante per noi per non prenderlo in considerazione, anche quando questa considerazione prende le forme della negazione. Se fosse anche vero quanto diceva, ironicamente, Magritte, che sono sempre gli altri a morire, rimarrebbe pur sempre il fatto che scomparirebbero in una certa successione. Noi non sappiamo quale possa essere l'esperienza di un individuo immortale, forse una noia infinita a partire da un certo momento, ma appunto la noia è una sorta di disgusto temporale;⁷ oppure potrebbe essere proprio quello che immaginiamo potrebbe essere per noi, vale a dire l'eccitazione di fare continuamente delle esperienze. Forse non è parte dell'essenza del genere umano, come vorrebbero alcuni esistenzialisti, ma è difficile pensare che il vivere le nostre esperienze nella temporalità non sia sempre un elemento centrale e talvolta essenziale di queste stesse esperienze. Si è detto della capacità di scegliere opportunamente il momento in cui compiere una scelta. L'espressione inglese *bad timing* indica questa momentanea incapacità di far coincidere scelta e tempo. L'idea di gustare un determinato piacere nel futuro può essere parte del piacere stesso in maniera tale che un'anticipazione eccessiva di quel piano lo renderebbe diverso. Ad esempio, a tutti è chiaro (ma alla donne, ritengo, di più che agli uomini) che il gioco della seduzione ha a che fare con la temporalità.

Dal momento che l'ordinamento delle preferenze è un'attività che implica il giudizio morale, spesso in una misura complicata, non è difficile sottoscrivere la tesi che molte preferenze (forse la maggior parte delle preferenze) siano temporalizzate. La scelta (l'attività giudicante di scegliere) avviene nel tempo. Questa attività si esercita su qualcosa che riteniamo essere nella nostra capacità. In realtà, non basta dire questo, poiché un folle potrebbe ritenere nel suo potere raggiungere la luna con un balzo oppure librarsi in volo gettandosi dal cornicione del proprio appartamento dopo essersi fatto di crack. Nessuna di queste azioni era nelle reali possibilità dell'agente e quindi non rientrava nello spettro delle sue scelte disponibili. Scegliere non può significare semplicemente effettuare la selezione di un'opzione sulla base delle credenze che tale opzione sia effettivamente disponibile per l'agente, perché questa credenza potrebbe essere falsa. Quindi, scegliere non è la medesima cosa che scegliere riflessivamente e scegliere riflessivamente non è la medesima cosa che scegliere razionalmente. Scegliere razionalmente è selezionare un'opzione tra quelle disponibili sulla base delle migliori

⁷ Secondo quanto è immaginato da J. L. Borges, *L'Immortale*, in *L'Aleph*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 5-25.

informazioni attualmente disponibili per l'agente. Occorre che la scelta per una di queste azioni sia coerente almeno parzialmente con alcuni fini che l'agente ha. Molte delle opzioni di cui si discute in campo bioetico presuppongono una struttura di questo genere e la mia idea è che tale struttura diverrà sempre più palese mano a mano che le opzioni relative al cosiddetto post-umano diverranno praticabili ed estese alla popolazione generale. Questo ci porterebbe a un complicato discorso sulla formazione delle preferenze, che qui non affronterò.⁸

C'è qualcosa di sottinteso in questa struttura, che forse potrebbe costituire un problema, e si tratta di un'apparente ovvietà: le scelte disponibili hanno a che fare con la temporalità sempre in un senso diverso da quanto finora ne abbiamo parlato, poiché non possono esercitarsi sul tempo come totalità incondizionata, ma solo su una sua porzione, ossia sul presente e sul futuro, mentre il passato rimane escluso e forse proprio per questo è massicciamente oggetto di rappresentazione artistica, così come è intensa tutta la produzione artistica che riguarda la possibilità di viaggiare nel tempo. Data questa frustrante realtà, non sorprende che la quasi totalità della teoria etica contemporanea in ambito filosofico ignori il passato. Eppure nel passato sono accadute molte cose rilevanti per noi e sono state effettuate delle opzioni che ci consegnano al presente per quello che siamo e ci vincolano parzialmente al futuro per quello che crediamo vorremmo essere.

Tutto questo può essere riconosciuto facilmente ed ha una sua rilevanza in un discorso generale sul ruolo della moralità e del giudizio etico, mentre sembra averne sensibilmente di meno per quanto riguarda il problema della scelta, che di quella impossibilità temporale deve tenere conto. Tuttavia, le cose possono complicarsi, quando facciamo la semplice considerazione che il passato ha un'efficacia causale sul presente. Questo è quanto si verifica comunemente con le persone che hanno subito un qualche trauma. È anche quanto comunemente viene assunto dalla giustizia penale. Si tratta di una visione, che secondo Parfit viene messa in questione dall'edonismo delle preferenze, che si concentra soprattutto, se non esclusivamente, su stati mentali presenti dell'agente che emergono alla coscienza o siano altrimenti individuabili con precisione. Sono questi stati e solo loro ad essere meritevoli di considerazione. Questo vorrebbe dire che un trauma subito e un trauma solo immaginato, ma della cui esistenza passata si sia convinti dovrebbe avere il medesimo peso nelle nostre considerazioni.

Questo è un assunto molto discutibile naturalmente. Prendiamo il disturbo da personalità multipla, sulla cui stessa esistenza ci si interroga. Noi dovremmo dare eguale peso e considerazione ad ognuna delle personalità che emergono alla coscienza? Penso di no. Penso anche che rispondere affermativamente, significa aver già dato una risposta alla domanda sulla personalità della persona, la qual è forse proprio quello che è in questione. Si dovrebbe trattare in maniera simile anche una promessa o un contratto e la credenza fittizia di aver stipulato una promessa o di un contratto, sostenendo che ciò che importa non è la realtà di atti linguistici pronunciati con intenzione performativa o di contratti effettivamente sottoscritti, ma la credenza su quanto è avvenuto, indipendentemente dal fatto che tali credenze siano giustificabili e siano vere? Si immagini una giustizia penale basata su questa teoria. Le conseguenze sarebbero certamente singolari: le credenze di

⁸ Per un'eccellente analisi si veda Gibbard A., *Interpersonal Comparisons: Preference, Good, and the Intrinsic Reward of Life*, in Elster J. & Hylland A. (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 165-193.

vittime e colpevoli potrebbero divergere radicalmente ed essere entrambe ritenute valide. Il nostro sistema penale si affida alla terzietà per cercare di stabilire che cosa sia accaduto nella realtà e anche nella mente ossia nelle intenzioni dei convocati, ma non può certo prendere in considerazione le credenze di ognuno di questi senza la minima considerazione della realtà passata. Il motivo è semplice: il sistema penale opera su assunzioni realistiche ed il realismo morale è la sua metaetica adeguata la maggior parte delle volte. L'idea stessa di punizione e riabilitazione del reo non avrebbe significato senza questo presupposto metaetico. Il passato ha effettivamente una valenza etica sulla scelta presente, perché interrogarsi su quanto abbiamo fatto spesso comporta un rafforzamento dell'idea di responsabilità personale o, per lo meno, un opportuno scavo critico di questa nozione cruciale, dissezione critica che non dovrebbe essere inquinata dalla malafede.

Un'altra parte importante giocata dal passato riguarda una funzione di integrità alla quale la dimensione etica assolve. Si tratta di una funzione che è stata frequentemente sottolineata nella storia dell'etica e che riguarda la possibilità e la capacità di guardare alla propria vita, almeno per ciò che attiene alla sua dimensione morale, come a un tutto.⁹ Non entro nel merito della solidità epistemica di questa credenza, che comporta un importante impegno a favore di una o almeno di alcune soluzioni del problema dell'identità personale. A questo sguardo olistico e totalizzante (in quanto si estende dal passato anche al futuro) non può essere indifferente la considerazione del carattere, così come anche altre considerazioni che possono riguardare la cosiddetta akrasia, ossia la debolezza della volontà, la quale nelle sue forme individuali alberga in ciascuno di noi.¹⁰ Ad ogni modo, questo sguardo sulla totalità della nostra vita etica ha per lo meno due vantaggi:

(1) ci prospetta una visione più profonda e persuasiva su noi stessi di qualsiasi altra visione interessata unicamente alle condizioni attualmente presenti nella scelta o ai suoi effetti sui nostri stati mentali futuri;

(2) ci richiama a un dato sempre effettivamente presente, anche se spesso come un sottofondo inascoltato, ossia quello della nostra fragilità, la quale invece dovrebbe costituire una delle motivazioni principali per assumere un'attitudine critica in etica.

Un altro motivo per non mettere da parte questo sguardo olistico sull'etica è che la maggior parte di noi non vuole soltanto compiere le azioni giuste, opportune, o addirittura buone (quelle volte non frequenti nelle quali ci capita di fare il bene non solo per omissione, bensì attivamente), ma ha l'ambizione di vivere una vita che sia stata buona, giusta, decente, priva il più possibile di danni intenzionali agli altri.¹¹ Questo potrebbe essere espresso in un'altra maniera, dicendo che molti di noi non sono preoccupati esclusivamente con il fare, ma hanno anche in mente un certo essere. Questo essere è relativo a se stessi tanto quanto riguarda anche l'ambiente circostante non meno che la propria storia personale. In altre parole, usando uno slogan una volta tanto non troppo impreciso, molti di noi sono interessati a fare del proprio essere un valore. Chi interpreta le proprie preferenze per alcune azioni anziché per altre può, tuttavia, sostenere che le sue preoccupazioni riguardano gli stati mentali presenti e futuri, mentre l'interesse per il passato è del tutto assente? Non mi è facile immaginare come rendere, non tanto coerente, bensì costante nel corso del tempo un atteggiamento di disinteresse assoluto per il passato,

⁹ L. MacFall, *Integrity*, "Ethics", 1987, 98, pp. 5-20.

¹⁰ S.L. Hurley, *Conflict, Akrasia and Cognitivism*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1985, pp. 23-49.

¹¹ A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998 è il testo di riferimento per questa enfasi.

che reputo impossibile, e il continuo rinnovarsi di questo disinteresse per ogni azione. Ritengo che su questo punto debbano essere fatte alcune osservazioni:

(1) per prima cosa, direi che questo disinteresse non mi pare del tutto credibile nella misura in cui presuppone almeno l'interesse per il disinteresse, e perciò più che una strategia di interpretazione della scelta mi sembra un programma normativo;

(2) l'idea che si debba prescindere dal passato non è del tutto innocua, perché esclude che la domanda "come avrei dovuto agire in quella circostanza?" sia rilevante. Ma questa stessa domanda deve essere rilevante anche per chi ritiene che il passato sia eticamente irrilevante tanto quanto il suo è un approccio critico, che fa uso dell'immaginazione. In definitiva, anche per affermare che tutto ciò che ci dovrebbe guidare nella scelta delle preferenze nell'azione si trova nei nostri stati mentali soggettivi presenti devi pur sempre aver esibito delle ragioni che derivano dalla tua riflessione sul passato;

(3) nella selezione delle azioni disponibili gioca spesso un ruolo importante l'immaginazione sulle conseguenze future a partire dalla selezione di modelli di azione del passato.¹² Quando ci immaginiamo un atto eroico e di coraggio estremo selezioniamo tra le nostre conoscenze di atti eroici di estremo coraggio di cui abbiamo conoscenza, ossia che sono avvenuti nel passato. Non sapremo di poter compiere un atto eroico e di coraggio estremo né di essere adeguati alla sua richiesta, se non sapessimo che cosa significa e che cosa comporta compiere atti di quel genere. Questa conoscenza riguarda qualcosa che è già accaduto.

L'idea che la selezione delle preferenze per l'azione riguardi solo con gli stati mentali presenti risulta, quindi, essere per lo meno fortemente parziale. Una qualche considerazione complessiva per la vita buona pare essere non solo uno sguardo accessorio dell'azione, che avrebbe anche il pregio di una qualche considerazione per il passato, bensì piuttosto uno dei principali costituenti della dimensione etica e, forse, quello che conferisce alla moralità la sua peculiare caratteristica onnipervasiva. Dietro a questo riconoscimento non c'è nulla di vago e inaccessibile né nulla di particolarmente altisonante; c'è invece il riconoscimento che poiché siamo quello che siamo, il peso di ciò che eravamo non può essersi dissolto. Occorre aggiungere anche che quest'ultima affermazione, che per altro vorrebbe essere una pura constatazione, non è affatto nemmeno una prima opzione per una concezione naturalistica e deterministica. Questa concezione mi sembra falsa, perché nell'esperienza etica di ciascuno di noi vi è ampio spazio per il miglioramento, per il progresso morale, per il cambiamento, così come, non dobbiamo mai scordarcelo, anche per le forme più varie e atroci di regressione morale, a ricordarci la nostra fragilità etica.

3. Il passato, in questo senso, non è un ostacolo al cambiamento, ma il suo presupposto. Dire questo non è una banale professione di fede storicistica. Si pensi solo al fenomeno del perdono, o se vogliamo drammatizzare di meno, pensiamo a quel comportamento morale che chiamiamo "metterci una pietra sopra". Sia il primo sia il secondo presuppongono vari livelli di analisi anche sofisticate di cosa sia precisamente accaduto, dell'impatto, significato e rilevanza che ha avuto per noi e del perché sia meglio esercitare il perdono, se ci sentiamo particolarmente nobili, o metterci una pietra sopra, la maggior parte delle volte che invece ci sentiamo delle persone normali. Questi fenomeni, che molti considerano particolarmente importanti, non potrebbero altrimenti avere corso in un'esperienza morale concentrata sugli stati mentali presenti del soggetto. Si tratterebbe, poi, sia di un'esperienza morale bloccata, perché puntuale, sia di un'esperienza morale

¹² Si vedano i saggi raccolti in M. Johnson (ed.), *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

potenzialmente insensata e decisamente monca, la quale dovrebbe fare a meno o negare l'importanza morale di fenomeni quali, appunto, il metterci una pietra sopra. Si tratterebbe perciò di un'esperienza meno ricca e incompleta e rinunciataria rispetto alla considerazione autoriflessiva che il fenomeno morale richiede.

Il tempo, almeno nelle sue tre dimensioni che ci sono accessibili (forse che ne sono altre che noi non siamo nemmeno in grado di immaginare) è sia temporalizzazione generale dell'esperienza etica sia considerazione temporale dei valori che mettiamo in gioco (il metterci una pietra sopra è incomprendibile senza questa temporalizzazione del valore). Forse allora possiamo tornare all'idea avanzata da Parfit, che non ci sono buone ragioni per dare maggior peso a una preferenza in base alla sua collocazione temporale, con un'attrezzatura teorica più solida. Una delle difficoltà che rendono attraente questa idea è la ben nota difficoltà di come scontare il futuro,¹³ ossia l'idea che qualcosa che desideriamo fortemente al tempo t1 potrebbe non dare al tempo t2 le soddisfazioni che immaginavamo in t1, magari perché ne ha procurate molte di più. In realtà, Parfit può sostenere la sua posizione, che risulta fortemente controintuitiva, perché è sostenuto da una concezione specifica della identità personale e forse addirittura da una specifica considerazione metafisica della persona.

È difficile dire se la concezione dell'io come collezione di io successivi, propria di Parfit, possa dar conto dell'etica come modalità di guardare alla propria vita come a un tutto. Alcuni potrebbero pensare che l'idea della neutralità rispetto alla collocazione temporale delle preferenze semplicemente spazza via la possibilità stessa di guardare a se stessi attraverso la lente del racconto morale. Se così è, allora questo sancirebbe semplicemente la preminenza della metafisica sull'etica, poiché farebbe almeno del racconto etico, che noi costantemente adoperiamo, addirittura qualcosa di meno di una *fiction*. La recita del catalogo di Leporello sarebbe una vanagloria machista senza nessuna base; il nostro alzarci faticosamente dall'accogliente divano per recarci al faticoso allenamento di quell'arte marziale che abbiamo intrapreso anni fa sarebbe solo il contrasto insensato alla pigrizia. È irrealistico credere che tutto questo sia un'illusione priva di qualche solida base ontologica. L'idea stessa di sé successivo è naturalmente ricca di implicazioni perché potrebbe rendere l'idea della responsabilità molto meno solida di quanto siamo disposti a concedere e perché rende potenzialmente irrealizzabile l'atto dell'autoimputazione.

Ci sono, mano a mano che si progredisce nell'età, per alcune categorie di azioni casi sempre più numerosi nei quali è difficile riconoscersi rispetto al proprio passato. Anni fa avevo letto una bella intervista che Franca Rame, attrice e moglie del premio Nobel per la letteratura Dario Fo, che parlava a un certo punto proprio di qualcosa del genere. A Franca Rame era capitato di vedere del sesso rappresentato in maniera piuttosto esplicita in un film. L'attrice si ritrovò a pensare che anche lei aveva fatto proprio quelle cose e questo pensiero la riempì quasi di stupore. Era proprio lei quella persona che faceva sesso come se lo immaginava archiviato nei ricordi? Quella domanda non si iscriveva in una impossibilità di diritto, ma sanciva una perplessità di fatto. Di quanto deve essere cambiata una persona per non considerare più come proprie delle preferenze profondamente intime che aveva avuto? Forse non di molto; forse è sufficiente che si producano dei nuovi equilibri ormonali perché quei ricordi, un tempo così essenziali, appaiano alla fine così distanti. Ma Franca Rame rinnegava quei ricordi? Ovviamente no, né si svincolava dal suo passato, né implicava che avrebbe preferito non averli vissuti. Forse, messa nelle condizioni di esercitare delle opzioni per un futuro lontano, FR1,

¹³ J. Broome, *Discounting the Future*, "Philosophy & Public Affairs", 1994, pp. 128-156.

giovane, avrebbe desiderato avere delle pulsioni sessuali anche da vecchia. FR2, donna anziana, avrebbe poi scoperto che probabilmente non avrebbe saputo che farsene. E con questo esempio siamo ritornati al problema di Parfit, ossia alla difficoltà di scontare il futuro. La soluzione di FR non è però la neutralità temporale, bensì l'interrogazione su sé stessa all'interno di una continuità problematica. Ammesso sia stata proprio una risposta del genere quella che avrebbe potuto formulare FR, non si deve nascondere che tale risposta avrebbe anche contenuto una qualche considerazione normativa sulla temporalità. Forse ne avrebbe contenute addirittura due, ossia

(1) che è la dimensione temporale ad essere eticamente rilevante e non una qualche sua specifica partizione;

(2) che forse non sono evidenti le ragioni per privilegiarne qualcuna.

Se così stanno le cose allora è il tempo di cui facciamo esperienza a mutare un qualche aspetto dei nostri valori di riferimento. Il valore dimostrato dalle azioni coraggiose di un adolescente di nome Achille non può essere quello di un Achille sopravvissuto all'assedio di Troia e divenuto un uomo maturo. L'ideale della partecipazione politica al cambiamento del mondo non ci appartiene più allo stesso modo, adesso che siamo membri di una corporazione universitaria. Non è in molti casi corretto dirlo, mentre potrebbe essere una descrizione maggiormente perspicua pensare quegli ideali alla luce del disincanto del tempo che scorre. Questo ultimo esempio è forse il più illuminante perché ci mostra che noi possiamo dare valutazioni positive ad entrambe le declinazioni di quel valore, senza essere costretti ad abbracciare visioni relativistiche o particolarmente ciniche. È però anche vero che è sempre sbagliato fornire un resoconto eccessivamente conciliativo della nostra esperienza morale. Il giovane idealista che eravamo può aver barattato la propria identità personale per una carriera e uno stipendio; l'amante giovane e romantico, tutto pulsioni generose, può essersi trasformato nel frequentatore di escort di lusso.

Tutto questo suggerisce che esiste un nucleo all'interno della nostra esperienza del valore, che rende il valore riconoscibile e forse addirittura in alcuni casi ne permette la permanenza e l'integrità. Si pensi al caso dell'onestà. Certamente si tratta di una virtù che presenta degli aspetti contestuali, poiché ad esempio si potrebbe sostenere che si declina in maniere diverse nei diversi ordini professionali. Si potrà così dire che l'onestà del medico è diversa dall'onestà del giornalista, perché è diverso l'ordine professionale di appartenenza. Ma questa può essere davvero l'ultima parola della quale dovremo accontentarci? Non credo proprio, perché esistono limiti che il comportamento onesto incorpora e che sono comuni tanto ai medici quanto ai giornalisti, quanto a tutti coloro che si comportano onestamente. Tra questi limiti normativi possiamo tranquillamente inserire il non appropriarsi di denaro pubblico per fini privati. Poiché si tratta di un comportamento che semplicemente qualifica le persone oneste, non possiamo dire che è invece un comportamento qualificato temporalmente, come può esserlo forse il coraggio. Questa dimensione temporale non pare presente nella medesima modalità per quanto riguarda l'onestà. Nel caso dell'onestà sembra plausibile un'opzione per la neutralità temporale, mentre questo potrebbe essere il caso del coraggio o di comportamenti come 'metterci una pietra sopra'. È forse possibile ipotizzare che esiste una classe di valori morali che hanno una scarsa dipendenza temporale. Tuttavia, se in questo caso l'ambito di applicazione è effettivamente più vasto, questo non significa che dove tale ambito sia più ristretto, allora siamo di fronte a valori di minore importanza. Si potrebbe più semplicemente trattare del fatto che le occasioni di esercitare l'onestà sono ubiquie. In definitiva, se non paghiamo il biglietto dell'autobus, comportandoci da *free rider*, agiamo in maniera disonesta. Salire su un autobus è un'azione molto più frequente che 'metterci una pietra sopra', che

effettivamente qualifica un'azione con i caratteri dell'eccezionalità, laddove, invece, se fosse un'azione troppo frequente denoterebbe una certa mancanza di carattere. Ma che si tratti di un comportamento eccezionale lo rende meno importante? Palesemente non è così, anche per un'altra considerazione che verrebbe da fare in maniera piuttosto naturale. Perché 'metterci una pietra sopra' in certe circostanze è da considerare un comportamento virtuoso? Penso perché è un valore che richiama altri valori che vorremmo forse associati alla nostra personalità, per lo meno in certe circostanze: valori come la disponibilità a rivedere i propri giudizi, a non fossilizzarsi concentrandosi sul passato, a fare mostra di una sensibilità a grana fine per i cambiamenti nell'identità personale nostra e dei nostri interlocutori. La neutralità temporale non è quindi una precondizione delle preferenze che dovremmo assumere, ma ho l'impressione che debba essere circoscritta a casi ben definiti e parziali rispetto alla totalità dell'esperienza morale.¹⁴

L'esigenza di dotare l'esperienza etica di uno spessore maggiormente impersonale, che costituisce uno degli obiettivi delle impegnative proposte di Parfit, non credo possa essere soddisfatta attraverso la neutralità temporale, la quale rischia di diventare, al di fuori di alcune importanti ma pur sempre circoscritte esperienze, che hanno appunto la caratteristica della pervasività, come appunto l'onestà, una sorta di *pladoyer* per la banalità. Infatti, per rendere sensata l'esperienza della neutralità temporale, occorre restringere la distanza temporale delle preferenze per renderle assimilabili. Preferiresti sorvegliare il tuo Cuba Libre adesso o tra cinque minuti sulla spiaggia tropicale sulla quale sei in vacanza? Potrebbe non fare nessuna differenza sostanziale, mentre c'è una differenza tra sorvegliarlo adesso e farlo tra un mese nel tuo ufficio periferico in mezzo a deprimenti nebbie autunnali. Vorresti iniziare una relazione romantica con quella ragazza da cui sei fortemente attratto: è davvero credibile che debba essere indifferente per te avere questa preferenza adesso o tra vent'anni? Chiaramente no, mentre può essere realmente indifferente uscirci a cena questo fine settimana o il prossimo. Noi non siamo esseri che vivono in un universo dove il tempo è una dimensione spaziale e per i quali immaginare il passato potrebbe essere l'esperienza vivida di passeggiare in un canyon e prospettarsi il futuro quella di visitare una città nuova.

4. Detto questo rimane però ancora non del tutto chiaro perché l'idea della neutralità temporale sia così fortemente controintuitiva e indifendibile. Si pensi al dolore e immaginiamo che si tratti del dolore mio, di quel dolore che affetta proprio il mio corpo. In base all'idea di neutralità temporale dovrebbe essermi indifferente preferire il dolore passato a quello futuro. La nostra intuizione è che le cose non possono stare in questo modo, ossia che il dolore passato deve avere per noi meno importanza del dolore futuro. Il problema è cercare di trovare una buona argomentazione per sostenerlo. Si ricordi quanto si era detto a proposito dell'importanza del passato di contro alle teorie che sostengono un edonismo degli stati mentali presenti: il passato è importante perché noi desideriamo che la nostra esperienza etica sia un'esperienza integrata, che racconti una storia, la nostra e quella dei nostri cambiamenti. Ci può essere spazio anche per il dolore provato dal mio corpo in questa storia. Ad esempio, posso ricordare come una moderata disidratazione possa rendermi nervoso e addirittura aggressivo nei confronti degli altri. Ma che mi sia fratturato il pollice anni fa cadendo dalla moto, che rilevanza sulla costruzione della mia identità personale può mai avere? La maggior parte del dolore non ha grande rilevanza, mentre può averlo se comporta un lungo periodo di infermità, se coinvolge assieme a noi

¹⁴ Per un caso paradossale riguardante la neutralità temporale si veda P. Vallentyne, *Infinite Utility and Temporal Neutrality*, "Utilitas", 1994, pp.193-199

anche le persone che ci stanno attorno, mentre per la maggior parte delle esperienze dolorose, invece, questo non si verifica, poiché sono episodi che piuttosto marginalmente turbano il corso normale delle nostre vite. La loro importanza è stata scarsa e la loro rilevanza attuale è nulla: non si sono trasformati in vettori lungo i quali la nostra vita è stata ridisegnata. L'ansia che i genitori possono provare per incidenti minori che coinvolgono i loro figli di solito non è tanto una preoccupazione per il piccolo significato dell'evento in sé (anche se per genitori iper-ansiosi tutto può essere una minaccia per la vita dei loro pargoli), quanto una preoccupazione per come il figlio/la figlia può percepire l'ambiente esterno, ossia come eccessivamente ostile. Si comprende bene che il dolore passato non avrà quasi mai nessuna rilevanza. La cicatrice che ti è rimasta sul ginocchio a ricordo di una rovinosa caduta sulla ghiaia durante una gita domenicale da bambino, ora è solo un ricamo sulla pelle di un uomo maturo e non rievoca più il dolore della ferita.

Forse si dovrebbe riflettere anche su questo: mentre per noi è abbastanza facile richiamare alla mente un'esperienza piacevole in maniera moderata, ci risulta impossibile farlo per un dolore moderato. Rievoco l'esperienza piacevole del concerto del giovane pianista cubano che suonava Gershwin in piccolo teatro nella mia città. Mi ricordo di come fosse stato piacevole chiudere gli occhi e farsi trasportare dalla musica in mezzo allo scarso pubblico. Mi è impossibile ricordare il dolore provato per quella fastidiosa infiammazione alle gengive che pure mi è durata due giorni. Riesco invece a rammentare lo sgomento e il lutto per una perdita improvvisa di una persona cara. Riesco quasi a provare ancora dolore dopo che sono passati degli anni. La mia impressione è che, tuttavia, anche nel caso di dolori intensi non sia possibile rievocarli vividamente nella medesima maniera e con la stessa intensità con la quale ci è possibile richiamare alla mente un piacere anche moderato. Può essere che ci siano ragioni evolutive a sostegno di questa differente modalità di esperire il passato. Il dolore è regressivo, ci blocca e ci infastidisce anche quando è moderato. Il piacere è invece propulsivo e ci incita all'azione. Anche una spiccata capacità di rievocare vividamente il dolore passato molto facilmente potrebbe tradursi in un blocco per l'azione. Anche questa è in fondo un'indicazione su quale genere di persona desideriamo essere. Salvo patologie masochistiche, vogliamo essere persone che non soffrono e che non siano state devastate da dolori passati. Pare addirittura superfluo insistere sulla rilevanza del dolore che si potrebbe provare nel futuro. Questo dolore potrebbe renderci persone diverse e peggiori da quelle che vorremmo essere, anche se solo momentaneamente. Il dolore costituisce perciò in linea di principio e *ceteris paribus* un ostacolo alle azioni che vorremmo compiere e che potremmo compiere se non lo sperimentassimo. Nella nostra considerazione del dolore non è indifferente la temporalizzazione della sofferenza in base alla semplice considerazione che il passato del dolore è irredimibile, ma sarebbe stato evitato con tutta evidenza, se ciò fosse stato nella nostra possibilità.

Il dolore e la sofferenza interferiscono nei nostri progetti in una maniera che può essere profonda. Se non ci pongono di fronte alla domanda tipica delle situazioni drammatiche ("che cosa dovrei fare?"), riguardano l'etica a un livello forse più profondo, perché possono influenzare la persona che vorrei essere e la vita buona che vorrei condurre. Se il dolore mi impedisce di leggere quel libro che ho sulla scrivania, di uscire per andare a vedere quel film di cui tutti parlano, di condividere un convivio con i miei amici, queste sono limitazioni importanti alla persona che io vorrei essere. Si sarebbe tentati di dire che poiché il dolore toglie porzioni di significato alla mia esistenza, allora è esso stesso privo di significato, ma sarebbe un errore. Piuttosto, si deve dire che ha un significato negativo perché non permette alla mia identità personale di dispiegarsi secondo il progetto di valore

(la persona che vorrei essere) che avevo in mente. È giusto, quindi, e del tutto sensato insistere sulla negatività del dolore, ma mettere un segno meno di fronte a ciò che vorremmo essere non è la mera sottolineatura di un non-essere, ma un essere ben diverso da quello che avremmo voluto sperimentare. Naturalmente, anche questo può rientrare in una diversa maniera nel progetto di quello che vorrei essere, ma richiedendo la forza addizionale di trasformare un ostacolo in qualcosa di positivo. Al di là di tutta la retorica che anche qui qualcuno non mancherebbe di mettere in campo, rimane il fatto che avremmo preferito che dolore e sofferenza non ci fossero stati. Anche queste sono considerazioni che fortemente inclinano verso l'importanza temporale delle preferenze relative al dolore, che vorremmo fosse sempre relegato in un passato remoto e non si ripresentasse nella nostra vita né ora né in futuro. Questo vale soprattutto per il dolore fisico e non per ciò che sta causando una sofferenza psicologica o una sofferenza morale.¹⁵ Infatti, se noi pensiamo all'esperienza del rimorso questo aspetto si chiarisce facilmente. Il rimorso è sapere che avremmo dovuto agire diversamente da come abbiamo in effetti agito. Diversamente dal dolore fisico, il dolore che proviamo per non aver fatto quello che avremmo dovuto fare, potrebbe dire molto su di noi, sulla nostra malafede, sulla nostra incapacità di aderire a una vita buona, che il rimorso mostra essere solo un progetto immaginato e velleitario. Tradire il proprio partner può essere indice di una scarsa propensione a mantenere gli impegni presi all'interno di una relazione romantica; tradire un amico può essere un indice di una scarsa capacità di impegnarsi in comportamenti solidaristici.

Il dolore è di notevole rilevanza per valutare il corso di azioni nel quale ci troviamo immersi o nel quale valutiamo che ci troveremo coinvolti nel futuro, ma ha una scarsa importanza se non ha avuto effetti altrimenti rilevanti nella considerazione del passato. La considerazione di provare dolore nel futuro può essere una ragione sufficiente per evitare di fare un'azione, ma il ricordo di un dolore provato nel passato, anche se questo dolore è stato intenso, non è detto costituisca una ragione nemmeno sufficiente per desiderare di non aver vissuto quell'esperienza nel quale il dolore è presente o forse addirittura incorporato. La dolorosa infiammazione gengivale che ti ha afflitto poco prima di ottenere il tuo diploma di dottorato non è generalmente una ragione per desiderare di non aver conseguito il titolo. Si può dire che è ovvio che sia così per il motivo evidente che l'esperienza del mal di denti non incorpora l'esperienza dell'ottenimento del titolo. Si pensi, tuttavia, all'esperienza spesso intensa del legame con i propri genitori. Generalmente, i genitori non ci sopravvivono (è ritenuto innaturale che un genitore sopravviva alla morte della propria prole: non a caso, si potrebbe dire, questo evento produce una delle sofferenze psicologiche più intense si possano immaginare); noi, cioè, sappiamo che presto o tardi faremo con tutta probabilità esperienza del lutto per la loro perdita. Questo lutto è sempre più spesso preceduto da un periodo di decadenza fisica che è un autentico *memento mori* per noi. L'esperienza di avere dei genitori incorpora, perciò, a un livello molto elevato l'esperienza di subire la loro perdita. Questo, però, non è ritenuto quasi da nessuno una ragione per preferire di non avere dei genitori. Una volta che i nostri genitori siano scomparsi e noi abbiamo sperimentato quel lutto, assorbendolo e superandolo, per quanto possibile, non valutiamo negativamente l'esperienza di aver avuto dei genitori a causa del dolore che abbiamo provato per la loro scomparsa. Pensiamo a una relazione romantica che abbiamo avuto e che sia terminata causandoci un intenso dispiacere. Spesso nemmeno questo dolore che abbiamo provato è una ragione sufficiente

¹⁵ A. Edidin, *Temporal Neutrality and Past Pains*, "The Southern Journal Of Philosophy", 1982, pp. 423-431.

per desiderare di non aver sperimentato il coinvolgimento emotivo che quella relazione romantica e/o sessuale ci ha permesso di avere. Questo significa ancora una volta che il dolore sperimentato non è un elemento rilevante per una valutazione complessivamente o anche soltanto parzialmente negativa di quelle esperienze esperite nella loro totalità.

L'edonista degli stati mentali presenti potrebbe obiettare che questi esempi non sono affatto conclusivi, dal momento che presuppongono che gli interrogativi rilevanti in morale siano quelli sulla vita buona, mentre l'edonista degli stati mentali presenti ovviamente nega questa premessa, poiché per lui la domanda significativa in etica è "che cosa dovrei fare per incrementare gli stati edonistici soggettivi nel presente?". A questa obiezione si può facilmente rispondere senza assumere quello che secondo l'edonista si tratterebbe di dimostrare e senza incorrere in una *petitio principii*. Infatti, si può benissimo declinare la sua domanda al passato per raggiungere la medesima conclusione che si dovrebbe raggiungere con quell'altro presupposto sulla vita buona. Nulla riesce a dimostrare che non avremmo dovuto impegnarci in una relazione romantica e/o sessuale anche potendo prevedere che ci sarebbe stato il rischio di una qualche sofferenza. Le persone si prendono continuamente dei rischi e non lo ritengono affatto ostativo *ceteris paribus* alla possibilità dell'azione morale. Ma tralasciando solo per un momento i possibili esempi che implicano forme di sofferenza psicologica, pensiamo a chi pratica discipline di combattimento. Per molti praticanti queste discipline i risultati da raggiungere sono intimamente legati al raggiungimento di elevati standard di integrità. Nessuno può naturalmente sostenere che intraprendere uno sport di combattimento escluda il poter provare dolore. Tuttavia, anche a prescindere da ideali di integrità, che sono parte della buona pratica sportiva quanto della sua cattiva retorica, l'esperienza del dolore non costituisce nemmeno qui un ostacolo all'esecuzione di queste pratiche sportive. L'esempio potrebbe facilmente essere esteso anche ad altre discipline competitive, forse a tutte.

5. La mia idea è, quindi, che l'edonismo degli stati mentali presenti è non tanto una teoria etica compiuta quanto una forma di scetticismo nei confronti di posizioni universalistiche o generalistiche o olistiche in etica. In fondo, si potrebbe essere tentati di replicare la risposta che Aristotele forniva allo scettico che negava la rilevanza del concetto di verità. È sufficiente che questo cominci a parlare per autoconfutarsi. In una maniera analoga, l'edonista degli stati mentali presenti è sufficiente che ponga quella che per lui è la domanda etica fondamentale ("che cosa dovrei fare?") per trovarsi immerso in una rete di relazioni, le quali mi sembrano facilmente rimandare a quella che lui ritiene la domanda etica alternativa ("quale vita vorrei avere?"), ma che non ne costituisce affatto un'alternativa radicale in un qualsiasi senso. Infatti, tanto chiedersi "che cosa dovrei fare?" quanto "che cosa avrei dovuto fare?" sono domande incorporate una valutazione degli stati mentali presenti dell'agente. Il fatto è che anche altre cose e/o processi ben più complessi entrano in gioco se abbiamo l'ambizione di rispondere a queste due domande. Ad esempio, lo sguardo retrospettivo sulle proprie azioni passate spesso assume la forma di una consapevole riflessione sulle alternative che erano alla mia portata e che forse avrei dovuto praticare. Se tutto questo non è un mero indulgere fantasioso sulle *sliding doors* che avrebbero potuto aprirsi o chiudersi, allora è possibile che tale riflessione sia un'espressione della capacità critica della posizione etica matura, che si riassume precisamente nella domanda "quale genere di persona vorrei essere?" o nell'altra equivalente e coestensiva "quale genere di vita dovrei vivere?". Per dirla in poche parole: l'etica è anche un'attività comparativa. Proprie per queste ragioni alcune forme di dolore fisico e alcune forme di dolore psicologico non hanno alcuna interessante rilevanza per dare

una qualche significativa risposta a quelle domande. Quanto più poi ci inoltriamo in un futuro che diviene il presente che viviamo, tanto più queste due categorie di dolore vengono ridimensionate. A volte non ci pensiamo nemmeno più, segno evidente di una nostra valutazione ben precisa.

Se l'idea di Parfit della neutralità temporale sembra poco solida e da rigettare nei suoi termini generali, allora dovremmo dare maggiore credito a settori della ricerca farmacologica che si interessano della cancellazione delle esperienze dolorose dalla nostra memoria. È probabile che, se ci saranno delle applicazioni promettenti di queste ricerche, anche commercialmente praticabili, si conoscerà un'esplosiva domanda di nuove categorie di psicofarmaci. Già adesso, del resto, alcune droghe ricreative sono consumate per affrontare livelli moderati di stress, come accade per alcuni farmaci che agiscono sui recettori del piacere e che annullano le crisi di astinenza nella terapia da dipendenza di nicotina. Questo ultimo è un caso particolarmente interessante, non solo per chi è stato fumatore. Chi decide di smettere perché è stufo della dipendenza medesima, per quale motivo dovrebbe desiderare di non evitare il dolore provocato dalle crisi di astinenza da nicotina? Il caso è significativo perché tale crisi di astinenza sono notoriamente molto meno intense di quelle prodotte da altre e ben altrimenti pericolose sostanze. Non sembra esserci nessun motivo serio per affrontare una crisi di astinenza di nicotina, quando è disponibile un farmaco che semplicemente annulla tale crisi. Prendere il farmaco è una risposta nemmeno del tutto implicita alla domanda "quale genere di persona vorrei essere/avrei voluto essere?": non tanto un non fumatore quanto una persona priva di dipendenze. Non si ritiene perciò l'esperienza dolorosa delle crisi di astinenza significativa. Forse un discorso in parte analogo può essere fatto per quanto riguarda la terapia del dolore. Il dolore può deformare la personalità che siamo e che abbiamo avuto e non sembra esserci alcuna ragione per non eliminarlo, anche perché se avremo abbastanza tempo da vivere, la collocazione temporale del dolore e il suo eventuale annullamento non sono certo indifferenti.

Per quanto riguarda la sofferenza morale, che include anche la vergogna, le cose non vanno diversamente. Avrei potuto non comportarmi in quella maniera inopportuna che ancora adesso mi causa vergogna. Ma ci sono anche alcuni elementi strutturali che rendono queste esperienze non assimilabili e non sovrapponibili. Una zona di intersezione in effetti esiste per il fatto stesso che il dolore fisico è una sofferenza come lo è il sentimento di vergogna. Questo, tuttavia, non basta. Infatti, la sofferenza morale ha a che fare sempre con la propria descrizione nella forma di un *Bildungsroman*, che si aggiorna con nuovi capitoli; il più delle volte nient'altro che con delle glosse noiose alle nostre esistenze fatte per lo più di una miriade di azioni non memorabili; alcune volte con dei capitoli che preferiremmo non fossero mai stati scritti e che, se sono stati scritti, non fossero letti da altri che da noi; altre poche volte con capitoli e glosse di cui siamo orgogliosi. L'intensità di una sofferenza morale può non conoscere diminuzioni significative nel corso del tempo. Ripenso a quelle parole che non avrei dovuto dire e ancora provo un intenso disagio. Rifletto a quello che già allora sapevo avrei dovuto fare e non ho fatto e me ne pento. Perché me ne pento? Forse perché ho perso un'occasione per essere aderente a ciò che vorrei essere e che avrei potuto essere anche in quelle circostanze. In alcuni casi, allora, si potrebbe dire che il dolore morale passato può essere oggetto di una sorta di redenzione, nel senso che redimere il passato può renderci migliori. Questo di solito riguarda il dolore che o noi abbiamo causato ad altri o che noi ci siamo, anche involontariamente (è il caso di certe fattispecie di akrasia) autoinflitto. Nel caso del dolore morale che ci è stato causato il discorso di solito è diverso. Ci possono essere dei casi nei quali l'esperienza negativa può

essere trasfigurata permettendoci un'esperienza morale futura a grana più fine, per così dire. Talvolta, ad esempio, ci è possibile trasfigurare le esperienze negative nelle quali siamo stati oggetto di manipolazioni per interpretare in maniera migliore almeno alcune delle azioni, che suscitano il nostro interesse e la nostra attenzione, anche senza cadere in atteggiamenti cinici insensati e generalizzati. Questi eventi passati che hanno causato dolore alle nostra personalità segnandola sono spesso eventi che hanno a che fare con l'umiliazione. L'umiliazione è una ferita dell'autostima, vale a dire il tentativo coronato da successo di indurre in una persona la credenza che chi le sta di fronte sia migliore per meriti intrinseci, talvolta non dipendenti nemmeno dalle sue personali acquisizioni, e quindi in diritto di porci in una situazione di minorità. La modalità corretta di reazione all'umiliazione sembra essere una qualche forma di spiegazione razionale e di messa in prospettiva che sottolinei la mancanza di qualsiasi base solida alla collaborazione tra persecutore e umiliato, che in effetti l'umiliazione presuppone. L'umiliazione è interessante per il discorso che si sta facendo, perché io credo possa essere vista come una sorta di contro-eudaimonia.

6. Penso che anche a molti sarà risultato piuttosto chiaro che l'idea della neutralità temporale deve essere considerata uno strumento inefficace di analisi della sfera etica alla luce di una considerazione di maggior portata che le domande "cosa dovrei/avrei dovuto fare?", "quale genere di persona desidero essere?", "come vorrei fosse descritta la mia vita?" presuppongono. Si tratta, in effetti, di domande ubique. Se l'umiliazione è una sorta di paradigma etico-pratico di contro-eudaimonia, molti altri comportamenti vi rientrano a cominciare da quelli che sono unanimemente considerati malvagi o palesemente anti-sociali. La guerra stessa come soluzione delle dispute è contro-eudaimonistica, a meno che non sia intrapresa per cause di forza maggiore, ad esempio come autodifesa contro il pericolo dell'annientamento. L'annientamento è in effetti il limite ultimo dell'umiliazione. Il limite opposto dell'umiliazione considerata come contro-eudaimonia allora quale sarebbe? L'assenza di umiliazione, certamente, ma unita anche all'assenza di dolore? Sembra che sia possibile dare una risposta negativa. La possibilità di vedere la propria vita come popolata di significati che la rendono degna di essere vissuta può contemplare la presenza di una determinata quantità di dolore. Anche coloro che vivono drammatiche situazioni di patologie progressivamente invalidanti molto spesso riescono in questa impresa (talvolta ai limiti dell'eroismo). Con questo esempio siamo messi di fronte a una sorta di paradosso etico. Si tratta di questo: se io penso a due possibili svolgimenti della mia vita futura in uno dei quali sono vittima di una malattia gravemente e progressivamente invalidante che mi condurrà alla morte, mentre nell'altro condurrò un'esistenza mediamente sana e morirò di vecchiaia, sembra che non ci siano dubbi sulla scelta da effettuare. La presenza di una maggiore quantità di dolore nella prima la rende meno candidabile come possibile luogo di realizzazione dell'eudaimonia nella mia vita: per quale motivo? Quello che mi pare possa essere detto è che eudaimonia è anche il movimento asintotico di saturazione di significati dell'orizzonte di esperienza del nostro mondo morale. Quanto più questi significati rimandano a loro volta essi stessi a esperienze di eudaimonia, tanto più le nostre esperienze etiche risultano ricche. Questo riempimento ha a che fare anche con il progresso morale e con la inclusione di altre esperienze morali nella mia. Si pensi all'inserimento progressivo nella vita sociale che è avvenuto negli ultimi decenni degli individui affetti da sindrome di Down. A tutti gli effetti iniziative come queste allargano la dimensione etica rendendola più ricca non solo per gli attori direttamente coinvolti (gli individui con sindrome di Down), ma per la

maggior parte di noi che partecipiamo all'impresa morale, poiché ci mostra nuove dimensioni dell'eudaimonia. Da questo punto di vista, se consideriamo con un segno negativo la situazione dei disabili quarant'anni fa e la paragoniamo con gli innegabili progressi che sono stati compiuti, non incorriamo nell'obiezione di giudicare vite altrui con i nostri propri personali e talvolta ristretti criteri, bensì piuttosto ci addentriamo nel difficile terreno delle decisioni vicarie, che incrociano i temi della giustizia e tramite questi, ancora una volta, quelli del progresso morale, la cui possibilità questi casi rendono palese.

Queste esperienze rappresentano anche delle buone pratiche quando incorporano l'approssimarsi a limiti particolari per ciascuno di noi. Il fatto che il più delle volte per la maggior parte di noi queste esperienze non siano affatto facili, deve essere considerato come l'occasione di esercizio di alcune virtù e di alcuni tratti del nostro carattere. Del resto, se il mondo non ci si opponesse non esisterebbero nemmeno la giustizia e la cooperazione. La cooperazione, con i fenomeni correlati della fiducia e della coordinazione, comporta in maniera significativa la valutazione della dimensione temporale a riprova ulteriore che la tesi di Parfit sull'indifferenza delle preferenze temporali deve essere rigettata perché priva di significative generalità. Questo accade perché non esiste una maniera unica di valutare le esperienze nel tempo, ossia non esiste una maniera unica e indifferenziata di valutare il tempo, così come non esiste una metrica generale per valutare il peso del dolore nella nostra esperienza. Esistono invece domande generali ("cosa dovrei/avrei dovuto fare?"; "quale genere di persona vorrei /avrei voluto essere?") che forniscono il tono generale dell'etica e inquadrano il problema della temporalità nella prospettiva dalla quale si può infine ragionare sulla specificità, ad esempio, di quella particolare esperienza dolorosa che stiamo vivendo/abbiamo vissuto. Il fatto che spesso accade che il dolore passato sia sostanzialmente ininfluenza nella costruzione della nostra personalità e nella descrizione che noi diamo di noi stessi ("è stato davvero importante quell'attacco influenzale che ho avuto tredici anni fa?" Sembrerebbe di no.) non deve indurci a sottovalutare il legame tra temporalità e valore. Questo legame può essere invece esaltato intendendo l'esperienza morale come un'esperienza di eudaimonia, ossia di valorizzazione temporale dell'esperienza alla luce di ciò che riteniamo significativo nella nostra autodescrizione morale.

Information on the Journal

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

All products on this site are released with a ***Creative Commons*** license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

Etica & Politica/Ethics & Politics position on publishing ethics.

The Editors of *E&P* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. *E&P* takes these standards extremely seriously, because we

think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal does not have any submission charges.

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided here: <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr

ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it

EDOARDO GREBLO (Trieste) greblo@libero.it

FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ

(London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI †
(Trieste)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J. KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. McCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain).