VI
IDEA DI LIBERTÀ E IDEA DI STATO

1. «Per tutte le opere di Schiller – dice Goethe nel 1827 a Eckermann – scorre l'idea della libertà: e quest'idea assume via via diversi aspetti, secondo che Schiller procede nella sua cultura, e diventa egli stesso un altro. Nella giovinezza era la libertà fisica che lo traeva a comporre o che passò nelle sue poesie: nell'età matura, la libertà ideale» [1]. In questo progresso dal 'fisico' all''ideale' non si compiva certo soltanto l'approfondimento spirituale del problema della libertà, ma, rispetto alla poesia giovanile di Schiller, vi è anche una limitazione e una rinuncia consapevole. Il *pathos* politico e sociale delle opere giovanili iniziava pian piano a moderarsi di fronte alla realtà empirica. L'idea estetica della libertà prendeva sempre più il posto di quella politica. «Nei santi e quieti luoghi del cuore / devi rifugiarti davanti all'urgere della vita: / la libertà esiste solo nel regno dei sogni / e il bello fiorisce solo nel canto». La viva partecipazione di Schiller alle questioni del presente storico e nazionale non si affievolisce certo, ma, d'ora innanzi, sta sotto il segno della rassegnazione. Dal mondo della realtà storica è inutile pretendere la conciliazione, che soltanto il mondo del 'gioco' può darci nella sua purezza. Schiller vede ora in questa luce anche il compito storico del germanesimo. Dopo la pace di Luneville del febbraio 1801, egli concepì il progetto di una poesia che, sebbene rimasta allo stato di frammento, descrive perfettamente il nuovo indirizzo del suo ideale di cultura politico e nazionale. «Può il tedesco, – è scritto nel progetto di questa poesia – in questo momento in cui esce senza gloria da una guerra piena di lacrime, in cui due popoli tracotanti posano il piede sulla sua nuca e il vincitore decide il suo destino – può egli sentirsi tale? Può egli andar fiero e rallegrarsi del suo nome? Può alzare il capo e presentarsi con orgoglio alla schiera dei popoli? – Sì, può! Egli esce con sfortuna dalla battaglia, ma non ha perduto ciò che costituisce il suo valore. L'impero te-

[1] [Trad. it. cit., vol. I, p. 219].

desco e la nazione tedesca sono due cose diverse. La maestà dei tedeschi non riposò mai sul capo dei loro principi. Il tedesco ha fondato per sé un proprio valore, distinto da quello politico, e se anche l'impero tramontasse, la dignità tedesca rimarrebbe indiscussa. Essa è una grandezza morale, essa dimora nella cultura e nel carattere della nazione, che è indipendente dai suoi destini politici. – Questo impero fiorisce in Germania, esso è in piena crescita, e in mezzo alle rovine gotiche di una vecchia costituzione barbarica si sviluppa ciò che è vivo. [...] Il tedesco è scelto dallo spirito del mondo per lavorare all'eterna costruzione della cultura umana nel corso della lotta del tempo; non per risplendere e recitare il suo ruolo in maniera effimera, ma per vincere il grande processo del tempo. Ogni popolo ha il suo giorno nella storia, il giorno dei tedeschi però è la messe di tutti i tempi. Alla fine, il dominio deve infatti toccare a chi forma e domina lo spirito, se mai il mondo ha un piano, se la vita dell'uomo ha un qualche significato. Alla fine il costume e la ragione devono vincere, la forza bruta deve soccombere alla forma, e il popolo più lento raggiungerà quelli veloci e fugaci» [2].

Se Schiller avesse portato a compimento questo abbozzo, la Germania spirituale dell'inizio del XIX secolo avrebbe pienamente riconosciuto se stessa e il suo particolare sentimento nazionale in questa poesia. Era questo infatti il sentimento comune nel quale ci si ritirava: né il presente dello Stato, né il passato storico definiscono il contenuto del concetto di germanesimo, che racchiude in sé un universale compito spirituale, che soltanto il futuro può progressivamente determinare e dispiegare compiutamente. Nell'adempimento di questo compito, il tedesco deve riconoscere la sua peculiare vocazione e fondare la sua peculiare esistenza. La forza insita in quest'idea è tale che persino il Romanticismo, che cerca sempre di calarsi nella profondità del concreto passato nazionale, ai suoi inizi ne è ancora completamente dominato. Nei *Lyzeumsfragmente* di Friedrich Schlegel del 1797, si dichiara espressamente che nell'archetipo di germanità, costruito da «alcuni grandi inventori patrii», era da biasimare soltanto la posizione sbagliata: «questa germanità non si trova dietro di noi, ma davanti a noi» [3]. Qui Schlegel parla ancora completamente da discepolo di Fichte, che in effetti cita in un frammento posteriore, accanto a Keplero e Dürer, accanto a Lutero e Böhme, accanto a Lessing, Winckelmann e Goethe, come testimone di quell'autentico spirito tedesco, per il quale le vere divinità nazionali sono «non Hermann e Wodan», ma «l'arte e la scienza» [4]. Anche

[2] Si veda B. Suphan, *Deutsche Größe, ein unvollendetes Gedicht Schillers*, Weimar 1902; cfr. *Sämtliche Werke* (Säkul-Ausg.) II, 385 sgg.

[3] *Friedrich Schlegel prosaische Jugendschriften*, a cura di J. Minor II, 188.

[4] *Athenäum Fragmente von 1800*, op. cit., II, p. 304.

Fichte ha tenuto fermo questo motivo in tutte le diverse fasi della sua posizione personale nei confronti del problema del germanesimo. Vi ritorna ancora alla fine della sua vita, nelle riflessioni del 1813, che allega all'appello «*An mein Volk*». La peculiarità del carattere nazionale tedesco sta ai suoi occhi appunto nel fatto che questo carattere non è un semplice prodotto della storia – i tedeschi, in quanto tedeschi, non hanno infatti più avuto negli ultimi secoli una storia comune, – ma nel fatto che esso è cresciuto senza storia, come qualcosa di originario. «Il tratto notevole nel carattere nazionale dei tedeschi è stato proprio la sua esistenza senza Stato e oltre lo Stato, la sua pura costituzione spirituale. E, se si considera ciò che è stato sinora, tale resterà anche: il concetto unitario del popolo tedesco non è affatto reale; è un postulato universale del futuro, che non farà valere una qualche peculiarità isolata del popolo, ma realizzerà il cittadino della libertà» [5].

Il concetto di germanesimo che Schiller esprime al volgere del secolo, e quello che Fichte formula al termine della sua carriera filosofica partendo da presupposti completamente diversi, coincidono dunque in un tratto caratteristico. Il concetto fichtiano, che proviene dall'esperienza storica dell'epoca napoleonica, si tiene fermo non di meno, in maniera rigorosa e sicura, alle universali esigenze spirituali dell'Umanesimo tedesco. Il problema di 'popolo' e 'Stato' è così posto sin dall'inizio su un terreno diverso rispetto alle altre grandi culture nazionali europee. È privilegio di forti comunità politiche, che in esse la teoria e la prassi della vita pubblica progrediscano insieme, coincidendo nei tratti essenziali. La teoria qui non fa altro che elevare alla coscienza ciò che è presente nella concreta esistenza storica; il concetto esprime in una pura universalità ciò che vede immediatamente davanti a sé in un singolo esempio. In questo senso le dottrine di diritto pubblico dell'epoca moderna sono nate originariamente dai vivi ed immediati interessi dell'età del Rinascimento. Nel nuovo interesse per la realtà, proprio dell'epoca, lo sguardo si era rivolto per la prima volta dalle lotte riguardanti il diritto e la sanzione religiosa dell'impero e del papato, o il confine tra potere mondano e potere spirituale, che avevano dominato tutto il Medioevo, all'origine naturale e, per così dire, fisica, delle singole formazioni statali. E nell'Italia del *Quattrocento* e *Cinquecento* [6] si credeva quasi di poter toccare con mano quest'origine. Si era infatti al centro di un fermento politico che generava formazioni statali sempre nuove, formazioni che non poggiavano sull'antico e venerando diritto divino del sovrano, né sulla tradizione e la legittimità, ma che dovevano la loro nascita al favore e al potere del momento. I comandanti degli eserciti

[5] Dall'abbozzo di uno scritto politico di Fichte nella primavera del 1813, *S. W.* VII, 572 sg.
[6] [In italiano nel testo].

rinascimentali, i grandi *condottieri* [7] italiani del XIV e XV secolo, divengono fondatori di nuovi Stati, nei quali cercano di affermarsi con tutti i mezzi della forza e dell'astuzia. A questa nascita degli Stati corrisponde la teoria dello Stato che viene fondata ora. Con l'obiettività dell'analista psicologo e dell'osservatore storico, senza giudicare riguardo a 'bene' e 'male', riguardo a 'giusto' e 'ingiusto', nel suo libro sul principe, Machiavelli cerca di spiegare come quelle costituzioni possano venire innalzate, consolidate e difese in virtù di una complicata e ingegnosa tecnica di governo. Qui non vale altro criterio e punto di vista, se non il fine del potere e del dominio. Esso diventa autentica «*ragion di Stato*» [8] – ciò che l'epoca successiva riassume nel concetto di '*Staatsraison*'. Questa «ragion di Stato» non vuole essere un ideale astratto e dunque irreale ed inefficace, al quale esso viene contrapposto e commisurato, ma vuole semplicemente esprimere le condizioni alle quali è legata la sua stabilità, la sua esistenza empirico-storica. Essa non ricerca alcun fine che si trovi al di fuori dello Stato medesimo, ma stabilisce semplicemente i mezzi ai quali esso deve ricorrere, quasi come un essere naturale che deve proteggere e ampliare la sua esistenza. Nella storia francese moderna si presenta un'altra forma di sviluppo statale, e dunque allo stesso tempo un nuovo aspetto della teoria politica. La forma di Stato e di governo del moderno regno di Francia si differenzia dalle formazioni statali del Rinascimento italiano, che venivano create e rovesciate da un giorno all'altro, anzitutto per il continuo – si sarebbe quasi tentati di dire per il metodico – sviluppo che essa ha preso. In dure lotte che scuotono la nazione fino nell'intimo, il nuovo si impone qui gradualmente nei confronti delle potenze della tradizione e nei confronti delle pretese che, riguardo al loro ultimo fondamento giuridico provenivano dal sistema di vassallaggio, dal sistema feudale del Medioevo. Le controversie che scoppiano di continuo tra il potere regio e il potere indipendente e gelosamente protetto dei nobili e dei grandi, riempiono i primi secoli di storia francese, ma la nuova forma dello Stato francese viene fissata dal geniale uomo di Stato che decide alla fine questa battaglia a favore della monarchia. Come pochi tra i grandi uomini politici, Richelieu, che porta a termine questo compito, è chiaramente e pienamente consapevole di quello che così contribuisce a creare. Egli vuole che l'unità del popolo francese si sviluppi soltanto a partire dall'unità statale, quale si manifesta e si rivela nella monarchia assoluta, che in essa si fondi e acquisti sicurezza di sé. Nelle precedenti lotte interne questa unità era costantemente minacciata; nei conflitti tra monarchia e vassalli, tra cattolici e Ugonotti, entram-

[7] [In italiano nel testo].
[8] [In italiano nel testo].

be le parti avevano sempre approfittato di un aiuto straniero adoperandolo contro i propri connazionali. Al contrario, il costante, grande pensiero politico di Richelieu, è di riferire reciprocamente una all'altra e di fondare una nell'altra unità del popolo e unità dello Stato. Anche la religione viene coscientemente attirata nella cerchia di questa missione universale da questo cardinale e principe della Chiesa. In questo modo sorge un peculiare significato ideale, una specifica 'dignità' dello Stato; ma certamente essa è presente solo nella misura in cui si rappresenta e si incarna allo stesso tempo nella sua esistenza empirico-storica, nella sua forza e grandezza materiale. «Infatti lo Stato – dice Richelieu una volta – non ha alcuna esistenza dopo questo tempo; la sua fortuna è nel presente oppure è nulla e vana» [9]. In queste parole si esprime il *pathos* generale che domina e pervade tutto il suo agire particolare. Luigi XIV non ha fatto che raccoglierne l'eredità: lo splendore della monarchia assoluta è soltanto il riflesso dell'idea nuova e assoluta di Stato. Il motto «*L'Etat c'est moi*» possiede da questo punto di vista un significato simbolico più profondo: soltanto concentrandosi in un'unica e singola persona, in effetti, l'universalità e l'onnipotenza del concetto di Stato poteva manifestarsi in base ai presupposti storici dati. La rivoluzione francese ha annientato questo potere del singolo, ma, persino in questo annientamento, ha conservato la struttura universale dell'*idea* di Stato francese: i saggi di Taine ci permettono di seguire ovunque come le nuove forme statali, emerse nella rivoluzione, fossero tutte ideate e fondate nell'"*ancien régime*'. La centralizzazione del potere statale nella persona del sovrano era il presupposto perché esso potesse venire trasferito al popolo in quanto soggetto astratto e impersonale. Lo Stato ideale di Rousseau che pretende l'abdicazione completa e senza condizioni di ogni volontà privata a vantaggio della «volontà generale», rappresenta senza dubbio, sotto questo aspetto, l'esatto contrario, ma pure, allo stesso tempo, il correlato intellettuale e metodico della situazione che si era realizzata sotto la monarchia assoluta in una sfera completamente diversa. L'originaria volontà di potenza dello Stato deve trovare la sua realizzazione, trascurando tutti gli interessi particolari dei singoli, come tutti i particolarismi delle organizzazioni sociali e professionali originatisi storicamente.

Se, muovendo da qui, si volge lo sguardo alla situazione tedesca, allora essa presenta sin dall'inizio un'immagine completamente diversa. Sin dalle battaglie della Riforma l'unità di Stato e nazione si era qui irrimediabilmente dissolta. Per un breve periodo – durante la reggenza dell'impero che va dal 1521 al 1523 – era sembrato che potesse essere salvaguardata

[9] Si veda Ranke, *Französische Geschichte*, 3. ed., vol. II, p. 353.

nonostante la scissione religiosa e, ancora sotto i successori di Carlo V, sotto Ferdinando I e Massimiliano II, non erano mancati i tentativi per ripristinarla almeno in quelle questioni che non toccavano direttamente l'ambito religioso [10]. Ma anche là, dove si agitavano tali tendenze, esse si vedevano ovunque impedite e ostacolate dalle forme sopravvissute della vecchia costituzione imperiale. I due momenti che in tutte le più grandi formazioni statali dell'epoca moderna, sebbene dopo varie lotte, si fondono alla fine l'uno con l'altro, rimangono qui divisi l'uno dall'altro. Nella coscienza dei singoli, come nella coscienza teoretica collettiva, si esprime chiaramente il sentimento di questa grave mancanza. Uno dei più noti studiosi di diritto pubblico del XVII secolo, Samuel Pufendorf, ha sviluppato la sua teoria richiamandosi alla 'mostruosa' forma della costituzione tedesca come al contrario di ogni ordinamento statale razionale [11]. Nella storia di Federico Guglielmo di Brandeburgo, il grande elettore, c'è un momento in cui questo principe, in genere il più forte e deciso rappresentante della resistenza nazionale contro Luigi XIV, concepì il piano di lasciar passare la corona imperiale tedesca a Luigi o a uno dei suoi successori. L'intima insicurezza che si esprime in episodi di questo genere ha avuto un effetto duraturo non soltanto per gli esteriori destini politici della Germania, ma anche per la sua generale condizione puramente spirituale. Ma proprio a questo punto, interviene allora anche la reazione autentica e decisiva. Una nuova concezione dello Stato è ora guadagnata e fondata non, come in Francia o in Inghilterra, a partire dalla forza dell'accadere stesso, dalla potenza dei fatti, ma a partire dalla potenza del pensiero. La giustificazione dello Stato nel pensiero e attraverso il pensiero: erigere lo Stato non come una realtà fisica, ma come un peculiare valore spirituale, diviene d'ora innanzi uno dei temi fondamentali e principali della filosofia tedesca, a riprova di un tratto essenziale alla vita spirituale tedesca, in tutti i suoi indirizzi, nello sviluppo religioso e in quello teoretico, nella nascita della sua letteratura e della sua estetica [12]. Solo in questo contesto si comprendono appieno le paradossali parole di Fichte, secondo cui il germanesimo non può venir compreso come un semplice prodotto della storia, ma esso è «cresciuto senza storia». Qui parla il teorico della *Dottrina della scienza*, per il quale l'autentica realtà è soltanto quella posta nell'autocoscienza e per l'autocoscienza. Dal punto di vista dell'esistenza empirica, anche i tedeschi hanno certamente avuto la loro storia; ma la coscienza di ciò che rappresentano per il loro carattere spirituale, di ciò che sono per la

[10] Cfr. Ranke, *Über die Zeiten Ferdinands I. und Maximilians II* così come *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, libro 3, cap. 2.

[11] Severinus a Monzambano, *De statu reipublicae Germanicae* (1667).

[12] Cfr. *supra* pp. 102-103.

pura 'idea', non è questa storia che può fornirgliela, ma deve piuttosto venire raggiunta e affermata *contro* di essa. Come l'Io, in senso fichtiano, *è*, solo perché realizza se stesso con libertà, la stessa esigenza vale per l'essere delle unità sovraindividuali, che indichiamo col nome delle singole nazioni. Anch'esse non 'sono' ancora, fin quando la loro coesione riposa semplicemente sulla volontà di un despota esterno, o anche su quei rapporti individuali con i quali la discendenza comune o i destini, i costumi e le consuetudini comuni uniscono gli individui. Soltanto se quest'opera della natura si trasforma in un'opera della cosciente volontà etica, può nascere l'autentica unità di un popolo. Da questo punto di vista, proprio in quel momento che alla considerazione empirica e storica deve apparire come una mancanza fondamentale, Fichte riconosce tanto più una condizione necessaria per lo sviluppo ideale del germanesimo. La storia ha negato ai tedeschi l'unità nella forma dell'esistenza statale, affinché essi se la procurassero fissandola in un'altra forma 'spirituale'. Per questo non devono essere nemmeno i prosecutori della storia antica – che non ha prodotto per loro alcun risultato e che esiste solo per i dotti – ma devono imparare a considerarsi l'inizio di una nuova storia. «Il loro carattere risiede nel futuro: – ora esso esiste nella *speranza* di una storia nuova e gloriosa. Il suo inizio: – il fare se stessi con *coscienza*. Sarebbe la missione più gloriosa» [13].

Non occorre seguire ulteriormente come, a partire da questo tratto universalistico del pensiero, l'idea dello stato nazionale tedesco acquisti per Fichte e per l'epoca seguente una fisionomia sempre più precisa: è sufficiente per questo rimandare alle approfondite esposizioni di Friedrich Meinecke [14]. Noi non cerchiamo di rappresentare la genesi del concetto dello stato *tedesco*, ma la 'deduzione' e giustificazione che lo Stato *in quanto tale* subisce nello sviluppo progressivo della vita spirituale tedesca. Noi cerchiamo di mostrare come anche questo processo intellettuale, nel suo ambito, ponga in luce le questioni centrali che dominano l'insieme della storia culturale tedesca. L'idea di libertà costituisce qui ancora una volta la mediazione decisiva. La peculiarità di quest'idea è infatti quella di trovarsi in un rapporto altrettanto stretto con la totalità dei problemi speculativi e filosofici, come con le concrete tendenze della vita storica. Le battaglie del pensiero, come le grandi battaglie politiche, vengono condotte nel suo segno. La lotta delle singole classi per prendere parte al potere nello Stato, i problemi di diritto pubblico, che si muovono intorno all'opposizione di sovranità popolare e sovranità del monarca, e, infine, le esigenze economiche e sociali, si intrecciano insieme e cercano, richiamando-

[13] *Politische Fragmente* (1813); *Sämtliche Werke* VII, 571.

[14] *Weltbürgertum und Nationalstaat, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, 3 ed., München und Berlin 1915 [Trad. it. di A. Oberdorfer, Firenze 1930 (n. ed. 1975)].

si e riferendosi al principio della libertà, di procurarsi quasi un fondamento ideale. Al servizio di esigenze così varie ed eterogenee, questo principio sembra certo perdere sempre più ogni stabile e preciso significato e diventare un semplice luogo comune, di cui le fazioni si servono arbitrariamente. E tuttavia, proprio da questo turbinìo di interessi e passioni, emerge gradualmente una correlazione sempre più precisa tra l'idea di libertà e l'idea di Stato, che non si risolvono immediatamente una nell'altra, ma si confrontano per delimitarsi e contestarsi reciprocamente. L'idea della libertà deve anzitutto costituire l'arma di difesa contro la violenza fisica dello Stato e racchiuderla entro limiti precisi. In questo senso, è rivendicata non soltanto dagli individui, ma anche dai grandi ambiti oggettivi della cultura, per salvaguardare la loro autonomia da tutte le intrusioni e i soprusi dello Stato. Ma la condizione veramente decisiva non è con ciò raggiunta. La semplice negazione ed esclusione si deve trasformare in una relazione reciproca, in virtù della quale l'idea della libertà e quella 'forma' oggettiva che si rappresenta nello Stato e nei suoi vincoli, appaiono ormai come espressione e adempimento di un'unica e medesima esigenza di principio. Fu questa trasformazione che si compì nell'idealismo filosofico tedesco, e che costituisce una parte essenziale della sua propria storia.

2. Sin dalle sue primissime origini storiche, la filosofia dell'idealismo tedesco si è occupata del problema dello Stato e ha cercato di comprenderlo in una connessione sistematica con le universali questioni fondamentali dello spirito. Nicola Cusano, la cui dottrina fonda e anticipa in alcuni punti essenziali il lavoro concettuale di Cartesio e Leibniz, è allo stesso tempo il primo pensatore dell'età moderna che cerca di sviluppare una dottrina dello Stato come membro del sistema della filosofia a partire da un principio unitario. Nella vita dello Stato e nel rapporto che esiste tra la volontà generale dello Stato e la volontà dei singoli individui, gli si presenta in forma concreta il problema di unità e molteplicità, che egli insegue ovunque lungo le vie ripetutamente intrecciate della sua speculazione filosofica e matematica. La metafisica dello Stato diventa così per lui l'espressione della sua metafisica generale, come, all'opposto, la trasformazione di quest'ultima si rispecchia chiaramente nei mutamenti della sua dottrina dello Stato. Con poche frasi decise egli pone al centro della sua dottrina il motivo della sovranità popolare, che da allora, nella formulazione che egli ne dà, continua a incidere in tutte le rielaborazioni giusnaturalistiche di questo concetto, dai Monarcomachi fino a Rousseau [15]. Tutti i

[15] Cfr. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien,* 2 ed., Breslau, 1902 [*Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, trad. it. a cura di A. Gio-

poteri terreni, nel loro autentico fondamento giuridico, dipendono da questo principio fondamentale: il sovrano non ha altro diritto che quello che gli proviene dall'essere il rappresentante e l'amministratore della volontà generale. Allo stesso tempo Cusano, per nulla turbato dalla sua posizione ecclesiastica, stabilisce con rigore concettuale i confini tra potere dello Stato e potere della Chiesa. Il potere mondano non è valido per lui in quanto trasmesso dal papato, ma esso riposa su un fondamento proprio e può adempiere al suo compito peculiare solo nell'affermazione di questa indipendenza. Questa indipendenza deve manifestarsi all'esterno attraverso l'istituzione di assemblee generali delle corporazioni da tenere ogni anno, attraverso il mantenimento di un esercito stabile, che dev'essere direttamente sottoposto al potere imperiale, attraverso riforme della giurisdizione spirituale. Sono dunque l'esigenza dell'autonomia dello Stato e quella della sovranità del popolo che si compenetrano reciprocamente nella teoria dello Stato di Cusano, fondendosi in un nuovo insieme teoretico, che è emerso nel suo pieno significato soltanto nelle battaglie storiche dell'età moderna.

Anche in Leibniz la dottrina dello Stato si forma a partire dal motivo fondamentale di un sistema metafisico. Se si considerano i presupposti generali della dottrina di Leibniz, potrebbe sembrare che il contenuto tradizionale della teoria giusnaturalistica dello Stato debba essere completamente conforme alla sua concezione di fondo: ché il diritto naturale non è in effetti nient'altro che l'applicazione della metodologia generale del razionalismo all'ambito particolare dei problemi morali e giuridici. La deduzione 'genetica' che esso tenta di dare del diritto e dello Stato, corrisponde in ogni singolo tratto al procedere che il razionalismo esige per la fondazione di tutti i contenuti del sapere in generale. Poiché noi comprendiamo veramente solo quello che riusciamo a derivare deduttivamente e a organizzare costruttivamente dai suoi primi fondamenti, possiamo legittimare per il pensiero le formazioni statali e giuridiche reali solo per il fatto che risaliamo fino all'originario fondamento giuridico della loro prima costituzione. Dunque dobbiamo risalire analiticamente dallo Stato dato e compiuto alle singole volontà, che ne rappresentano i suoi veri elementi costitutivi. Deve venir mostrato come i singoli soggetti esistenti per sé, quali autentiche unità fondamentali, si associno nel patto sociale, dando così luogo alle formazioni sociali. Non sembra forse perfetta l'analogia di questa concezione con la visione filosofica di Leibniz, che esige parimenti la completa risoluzione del 'composto' nel 'semplice', delle molteplicità nelle 'unità sostanziali'? E tut-

litti, Einaudi, Torino 1974]; più in particolare sulla dottrina di Cusano si veda specialmente lo scritto di prossima pubblicazione di Erich Cassirer, *Natur=und Völkerrecht im Lichte der Geschichte der systematischen Philosophie*.

tavia, come mostra una considerazione più approfondita, sin dall'inizio sussiste una differenza specifica tra la considerazione giusnaturalistica dell'individualità e la posizione che essa assume nel complesso del sistema leibniziano. In Leibniz, infatti, il concetto dell'individuo e della singola 'monade' si pone come correlato necessario rispetto al concetto dell''armonia'. Ogni oggetto singolo è ciò che è solo per il fatto che nella sua particolarità porta nel contempo ad espressione tutti gli altri e il loro ordine razionale. Qui interviene quella nuova determinazione del rapporto tra 'parte' e 'tutto' che costituisce la fondamentale categoria teoretica del pensiero leibniziano: l'individuo non è un semplice frammento dell'universo, ma è questo universo medesimo, colto da un determinato «punto di vista». In questo motivo risiede anche il nocciolo e l'autentica originalità della dottrina dello Stato di Leibniz. È infatti ora evidente che anche l'insieme complessivo dello Stato non può venire colto come una semplice somma di singolarità, come avviene nel diritto naturale, ma che gli elementi che entrano in questo insieme posseggono già una relazione necessaria uno con l'altro, insita nella loro essenza stessa. Essi appartengono, quant'è vero che devono venire compresi come soggetti spirituali, ad una universale costituzione 'intellegibile', che li abbraccia originariamente. L'astrazione e l'isolamento giusnaturalistico trovano il loro limite in quest'ordine fondamentale. L'idea dell'intellegibile «unità dei fini», l'idea dello «stato razionale e divino» diviene il presupposto di ogni deduzione e giustificazione delle formazioni statali empiriche. In essa si rappresenta l'autentico insieme complessivo, all'interno del quale la particolarità di ogni singolo individuo appare conservata e allo stesso tempo però accresciuta dalla relazione attiva che essa si dà nei confronti di altre particolarità. E soltanto in questa visione è raggiunta l'autentica teodicea dello Stato. La suprema legittimazione della comunità statale non risiede per Leibniz nella difesa fisica o nell'incremento di beni materiali che essa procura all'individuo, ma in questa unione delle volontà particolari in un'unica «repubblica degli spiriti», che essa deve incarnare e rappresentare nell'esistenza storica. Per questo l'*educazione* costituisce un diritto fondamentale e un dovere fondamentale all'interno di ogni forma di comunità empirica: nessuno dei suoi membri può infatti rimanere escluso per principio dalla possibilità di elevarsi progressivamente all'indipendenza del giudizio e della decisione. Nessun patto sociale o di governo può far rinunciare l'individuo a questa rivendicazione, perché la proprietà che ogni «anima razionale» possiede in se stessa non si può abbandonare né trasferire ad altri. Questo è l'ambito della sua naturale e inalienabile libertà, in cui ogni assolutismo del potere trova il suo limite [16].

[16] Argomenti a sostegno di questa interpretazione si trovano in Albert Görland, *Der Göttesbegriff bei Leibniz*, Gießen, 1907 così come nel mio scritto *Leibniz System in seinen*

Sono così espressi i motivi e le esigenze fondamentali della filosofia dell'Illuminismo, che trovano d'ora in poi il loro più ampio svolgimento sistematico in tutte le parti della dottrina del diritto e dello Stato, negli otto volumi del *Naturrecht* di Christian Wolff. Quest'opera non ha nessuno degli splendidi pregi propri della forma espositiva e dell'articolazione concettuale delle opere classiche della filosofia politica del diciottesimo secolo, degli scritti di Montesquieu e di Rousseau. Wolff procede nella pesante corazza del «metodo geometrico», senza il fascino di uno stile personale; egli espone il suo oggetto con un'estenuante prolissità e con aride analisi concettuali. Eppure questo suo scritto era destinato ad incidere a lungo, silenziosamente e profondamente, contribuendo così al concreto sviluppo della moderna storia costituzionale. Continuando a costruire sul pensiero fondamentale di Leibniz, a Wolff riuscì di esprimere in maniera più precisa e di realizzare in maniera più conseguente di quanto non accada in Locke, Montesquieu e Rousseau, il principio degli immutabili e inalienabili diritti dell'individuo. E quando la sua formulazione di questo principio – attraverso la mediazione dei *Commentaries on the law of England* di Blackstone – passa nella '*declarations of right*' in cui gli Stati liberi dell'America del Nord si sono dati il primo fondamento per la loro futura costituzione [17], essa diviene di importanza decisiva anche per le idee della Rivoluzione francese. Dopo la dettagliata dimostrazione di Jellinek, non può infatti esistere più alcun dubbio che vi sia una connessione diretta tra quelle dichiarazioni americane dei diritti dell'uomo e del cittadino e le istanze poste dalla Costituente francese del 26 agosto 1789 [18]. Per quello che riguarda Wolff, il principio dei diritti inalienabili gli si presenta nel modo più semplice immaginabile: egli crede infatti di non esprimere in esso che il presupposto universale del suo razionalismo in una forma particolare. L'opposizione delle verità concettualmente necessarie e di quelle fattualmente accidentali, che egli assume da Leibniz, diventa il punto di partenza della sua deduzione. Come in ambito teoretico i principi riguardanti la sostanza si distinguono dai principi riguardanti le determinazioni accidentali, – quelli esprimono una relazione immutabile tra idee, questi

wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg, pp. 449-458; [Trad. it. cit.]; cfr. *supra* p. 88 e segg.

[17] Per un'esposizione più dettagliata di questo nesso si veda Rehm, *Allgemeine Staatslehre*, Freiburg i. B. und Lpz. 1899, pp. 239 sgg., 243 sgg.; cfr. anche l'*Althusius* di Gierke, 2 ed., pp. 112 sgg., 346 sg; *Deutsches Genossenschaftsrecht* IV, 407.

[18] Si veda Jellinek: «*Die Erklärung der Menschen = und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*», Lipsia, 1895. La dimostrazione di Jellinek dell'origine religiosa delle idee più importanti del «*bill of right*» americano, non viene naturalmente intaccata dalla conoscenza di questo nesso con Wolff; pure è di grandissimo interesse seguire come, anche qui, accanto ai motivi religiosi, agissero già gli autonomi motivi dell''Illuminismo' e dell''idealismo' filosofico tedesco.

esprimono un rapporto di fatti che muta a seconda delle particolari circostanze – così una differenza analoga attraversa ogni determinazione dei *diritti*. Il diritto, che è nato con noi, corrisponde alle verità innate della conoscenza. Ogni diritto, secondo l'assunto base di Wolff, proviene infatti da un'obbligazione morale, ma un'«obbligazione innata» (*obligatio connata*) significa una cosa di cui il «fondamento più immediato» è contenuto nell'essenzialità e nella natura dell'uomo stesso, mentre bisogna intendere come un'obbligazione acquisita (*obligatio contracta*) quella che viene fondata solo attraverso la mediazione di particolari circostanze fattuali. In questo senso, ad esempio, l'obbligo di conservare il proprio corpo è innato per l'individuo, l'obbligazione che nasce da un qualsiasi commercio giuridico, come la compera, è un'obbligazione acquisita, poiché è legata a singole condizioni empiriche, alla conclusione e alla forma del contratto d'acquisto [19]. Questa classificazione entra d'ora innanzi come una costante nel sistema giusnaturalistico; ritorna ancora invariata, ad esempio, nei *Principi metafisici della dottrina del diritto* di Kant. Se dunque il «diritto innato» deriva immediatamente dall'essenza dell'uomo, allora dev'essere, come questa, assolutamente universale e immutabile. Esso è lo stesso per tutti gli individui e non lascia spazio a nessuna prerogativa, quant'è vero che nel concetto puro dell'uomo, su cui si fonda, sono cancellate tutte le differenze tra gli esemplari di questo concetto. Così il postulato etico-giuridico dell'uguaglianza viene ricavato direttamente dai presupposti logico-razionali del sistema. Una differenza tra i soggetti del diritto può venire in questione solo nella sfera dei diritti e dei doveri acquisiti, non in quella dei diritti originari. Questi ultimi sono dunque senza dubbio limitabili, nella misura in cui lo esige il rispetto per il bene generale, ma non sono mai revocabili: allo stesso modo in cui anche un concetto universale, se subisce una più precisa determinazione e una limitazione della sua estensione ad opera di un carattere accessorio, non viene per questo revocato nella sua validità. Al diritto fondamentale all'uguaglianza si aggiunge dunque il diritto alla libertà naturale e il diritto alla sicurezza (*jus securitatis*), attraverso il quale all'individuo viene garantito l'esercizio indisturbato di tutte quelle azioni che configurano la sua natura fisica e spirituale [20]. Questa natura è intesa da Wolff, in senso squisitamente leibniziano, non come un'esistenza puramente in quiete, ma come la forza e l'attività in cui il soggetto cerca di elevarsi a gradi sempre più alti della sua realtà e 'perfezione'. Da questo punto di vista egli esprime già con sorprendente precisione e chiarezza l'ideale di umanità del diciottesimo secolo: l'esigenza del

[19] Wolff, *Ius naturae methodo scientifica pertractatum*, Halae 1744, Tomo I, § 17 e 18.

[20] Si veda a questo proposito Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae 1750, § 95, § 74 e 77; *Ius naturae*, Lib. I, § 17, 18, 26,28, 29, 31, 81, 85, 84, e oltre.

libero dispiegamento della totalità delle facoltà umane. In quest'esigenza si riassume infine tutto ciò che il singolo possiede quanto a diritti inalienabili. Poiché la perfezione dell'anima consiste nell'uso armonico di tutte le sue facoltà – le più basse come le più alte, – il dovere naturale e il diritto naturale di ogni singolo individuo è di portare la totalità delle sue facoltà psichiche ad un esercizio sempre più libero e ad una sintonia sempre più grande. «Poiché la prontezza ad agire viene ora definita una disposizione (*habitus*), l'uomo ha allora il dovere di acquisire le disposizioni atte a utilizzare le sue capacità e a formarle armoniosamente nel loro uso. Gli spetta perciò un diritto su tutto ciò che è necessario ad esercitare le sue capacità e a ricondurle ad unità e accordo» [21]. Nel pieno argomentare deduttivo della scolastica, ci si sente trasportati tutt'a un tratto nel libero mondo dell'Umanesimo tedesco, nel mondo di Schiller e di Wilhelm von Humboldt: il leibniziano concetto metafisico di armonia, comincia a passare nel concetto estetico di armonia della cultura classica tedesca.

Tuttavia, se si risale dai risultati ai motivi filosofici fondamentali, emerge chiaramente, anche in questo caso, che Wolff non ha esaurito completamente il valore complessivo delle idee leibniziane. Come sempre, anche in questo caso, egli si sforza di fissare il contenuto razionale dei temi leibniziani, lasciando però così sempre più in secondo piano, nella dottrina delle monadi, la fondazione 'metafisica'. Wolff non ha colto la sintesi peculiare di 'razionalismo' e 'individualismo' che si compie nel concetto della monade. Dall''uguaglianza' originaria di tutti i soggetti, Leibniz non avrebbe mai potuto concludere all'esistenza di diritti universali e inalienabili; per lui l'uguaglianza è un semplice concetto astratto, che non ha alcun posto nel mondo reale, nel quale la legge caratteristica è costituita piuttosto dalla diversità degli elementi, continua e procedente all'infinito. L'unità giuridica e morale degli individui non deriva perciò per lui da una loro identità, ma soltanto dall'esigenza dell'armonia. Le forze individuali, infinitamente varie e infinitamente diverse, costituiscono tuttavia un «regno dei fini» in sé compiuto. Proprio perché conservano la loro differenza l'una dall'altra, sono unite dalla relazione ad un compito comune, a cui ogni soggetto deve cooperare per quanto e come può. In Wolff l'uguaglianza originaria dei diritti viene dedotta ontologicamente a partire dall'uguaglianza dell'essenza dei singoli individui; in Leibniz essa viene costituita come un'unità universale di ordine etico. L'uno procede dal concetto astratto, l'altro dall'idea dell'uomo; l'uno conclude dall'uguaglianza alla libertà, l'altro procede dalla libertà individuale e dalla concreta molteplicità dei soggetti all'esigenza dell'uguaglianza come norma della giusti-

[21] *Institutiones juris naturae et gentium*, § 106 sg.

zia, della '*justitia commutativa*'. Se l'originalità della visione leibniziana consisteva nel fatto che il principio che indica i limiti dell'autorità statale, racchiudeva allo stesso tempo in sé la giustificazione ideale dello Stato, in Wolff ne è rimasta soltanto una parte, soltanto la determinazione negativa. Secondo il diritto naturale, la sfera dell'individuo e della sua libera formazione si divide dalla sfera dello Stato, per il quale tuttavia, con questa divisione, non rimane più altro fine che quello della «pubblica assistenza» e della «pubblica sicurezza» [22]. Il concetto dello Stato ricade così nuovamente nella sfera della mera utilità, dalla quale Leibniz aveva cercato di sollevarlo col concetto regolativo dello «Stato di Dio», e solo poco alla volta, e gradualmente, l'ha nuovamente superata, insieme alle enormi trasformazioni teoretiche che l'idealismo tedesco conobbe in sé.

La forza del pensiero non è riuscita certo da sola a produrre questa trasformazione, ma qui più che altrove era necessaria al contempo tutta la forza della volontà e dell'azione. Questa unione si manifesta compiutamente in quel pensatore e uomo di Stato la cui vita fu interamente determinata dall'ideale platonico, per cui i filosofi dovevano essere re o i re dovevano filosofare. Nella sua giovinezza, Federico il Grande ha studiato assiduamente il sistema di Wolff e ne è stato influenzato in modo decisivo; più tardi l'ha però abbandonato, quando, vivendo completamente nell'intuizione delle grandi realtà storiche dello Stato, sentì sempre più superfluo lo schematismo dei sistemi logici. Tuttavia anche il suo concetto di Stato si trova idealmente nella linea di sviluppo che, passando per Wolff, conduce da Leibniz alle dottrine etiche e filosofiche di Kant. Questo suona certo paradossale: Federico non ha infatti mutuato dall'idealismo tedesco l'intero armamentario concettuale con cui lavora, bensì dalla filosofia dell'Illuminismo francese. Da essa prende anzitutto l'intera concezione teoretica del sensismo: quella concezione che culmina nel principio per cui soltanto il singolo è veramente reale. Nella coerenza teoretica del suo pensiero, egli può perciò conoscere e considerare l'"universale' sempre soltanto come qualcosa di secondario e derivato; non può attribuirgli nessun significato oggettivo e nessuna forza indipendente, ma può vedere in esso soltanto un segno arbitrario, un contrassegno dello spirito. Proprio a questo punto però, subentra in Federico il Grande la peculiare reazione che diviene determinante per la sua complessiva concezione filosofica e politica. Il contenuto, la concreta intuizione e il concreto sentimento della totalità dello stato, supera in lui la forma della deduzione che il sistema degli 'enciclopedisti' forniva come sola ed esclusiva. In un piccolo scritto del 1779, nelle *Briefen über Vaterlandsliebe*, si può seguire questa trasformazione sin nel

[22] Si vedano i *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen*, Halle 1721, § 210 sgg.

dettaglio, nei pro e nei contro della dimostrazione. «Si può – viene qui anzitutto obiettato – amare veramente la propria patria? Questo cosiddetto amore non è forse l'invenzione di qualche filosofo o di un meditabondo legislatore? Com'è possibile amare il popolo? Come ci si può sacrificare per il bene di qualche provincia anche se non la si è mai vista? Tutto questo conduce per me alla questione di come si possa amare con fervore ed entusiasmo qualcosa che non si conosce affatto». Ma questo dubbio logico viene immediatamente sciolto, e questa fredda scepsi gnoseologica immediatamente superata attraverso una nuova forma di universale che non può rivendicare l'esistenza sensibile e fisica, la certezza sensibile e fisica di una cosa singola, e che tuttavia non è sospettabile di essere una semplice 'astrazione' e finzione. L'unità dello Stato, che rappresenta questa nuova forma, non è un'unità del mero concetto, o di una sintesi concettuale, ma un'unità che si rivela come tale direttamente nel fare e nell'agire. Come tale, essa non si genera tanto in ciò che è, quanto piuttosto in ciò che produce e porta a compimento. Essa è presente all'agire del singolo, non come qualcosa di mistico e sovrasensibile, ma nella chiara determinatezza che il concetto del dovere racchiude in sé. «L'amore per la patria non è dunque qualcosa di puramente ideale; esso è molto reale» [23]. Il sensismo filosofico non è così sradicato dal centro del pensiero, bensì dal centro della volontà. Infatti il dovere, nella forma in cui viene qui compreso e posto a fondamento di tutta la vita statale, è certo qualcosa di astratto; ma lo è solo nel senso che si oppone ad ogni particolarità delle inclinazioni e delle condizioni esteriori, come un'esigenza che le oltrepassa e che è universalmente vincolante. Esso vale nella stessa misura e per lo stesso motivo per tutti i membri della comunità statale, per il cittadino come per il nobile e per il principe, e, in questa sua necessità, sta ad esso superare da ultimo le differenze accidentali dei singoli individui. «A questo – è scritto nel testamento politico di Federico del 1752 – ho lavorato, e durante la prima guerra di Slesia ho adoperato ogni sforzo possibile perché fosse accolto il comune nome di 'Prussia', affinché gli ufficiali imparassero che essi, da qualunque provincia provenissero, costituivano un'unica formazione statale» [24]. Quest'unicità della forma non riposa sulla comunanza della tradizione, né sull'unità dell'origine storica, che negli stati regionali della monarchia prussiana era abbastanza variegata e eterogenea, ma sull'unità di un'organizzazione statale, che tuttavia non dev'essere un semplice sistema di regole e prescrizioni, ma deve ricevere la sua vera forza dall'unità di una volontà formatrice e perciò, in ultimo, di un'idea etica. Sebbene si mostrino in lui i

[23] *Briefe über die Vaterlandsliebe*, si veda l'edizione tedesca delle opere di Federico il Grande, Berlino, 1913 sgg., vol. VIII, 282, 284, 290, 299 sgg.

[24] Opere, VII, 146.

germi di una nuova concezione [25], anche Federico il Grande intende generalmente lo Stato come un 'meccanismo', ideato per il raggiungimento del maggior bene possibile della comunità; ciò che però conferisce significato e ampiezza alla sua concezione dello Stato, è che egli non introduce come forza motrice in questo meccanismo il semplice impulso individuale dell'autoconservazione, con il quale solitamente opera il diritto naturale, ma quelle potenze vitali che aveva sperimentato in se stesso come determinanti e fondamentali. Il suo concetto di Stato è radicato nelle visioni teoretiche dell'Illuminismo tedesco e francese; ma il suo *ethos* anticipa inconfondibilmente la nuova concezione complessiva indicata dall'idea del «primato della ragion pratica».

3. Per apprezzare la posizione di Kant nei confronti del problema dello Stato da un punto di vista storico, bisogna considerarla nel contesto dell'ambiente spirituale a lui più vicino. Nella forma in cui veniva inteso in Germania, il cosmopolitismo del XVIII secolo non escludeva affatto la relazione più stretta con gli interessi e le esigenze *nazionali*. Proprio là dove sembrava che ci si fosse liberati da queste esigenze, poiché si disperava della loro realizzazione, la loro forza emergeva in maniera inconfondibile. «La generosa idea – scrive Lessing nel 1768 – di dare ai Tedeschi un teatro nazionale, quando noi Tedeschi non siamo ancora nazione! E non parlo di costituzione politica, ma semplicemente di carattere morale. Si dovrebbe quasi dire che questo consista nel non volerne alcuno» [26]. Ma questo giudizio amaro si trova alla fine della *Drammaturgia d'Amburgo*, alla fine dell'opera, dunque, che, come nessun'altra, ha disegnato e chiarito alla letteratura tedesca il proprio carattere. Se un'altra volta Lessing, in un famoso detto, chiama il patriottismo un'«eroica debolezza», anche qui siamo in presenza di una critica tanto nazionale quanto cosmopolitica; è infatti proprio la varietà e la discordanza dei 'patriottismi' degli staterelli tedeschi, quella che egli sa di avere superato e che vuole colpire con questo detto. Ma questa sensibilità per le necessità della nazione non equivale alla sensibilità per le necessità dello Stato. In un luogo soltanto, – nella seconda conversazione massonica tra Ernst e Falk, – Lessing, che di solito non trascura facilmente nessuna questione fondamentale dello spirito, ha esposto sistematicamente la sua visione dello Stato e della società civile, e qui la sua concezione emerge subito con la precisione e la chiarezza tipiche di ogni suo pensiero. Lo Stato fa parte dei semplici mezzi, non dell'ordine

[25] A questo proposito si veda [Otto von] Gierke, *Johannes Althusius*, 2 ed., pp. 356 sgg; [trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1974, p. 165]; *Deutsches Genossenscaftsrecht* IV, 410 sgg., 447.

[26] [*Drammaturgia d'Amburgo*, trad. it. cit., p. 431].

dei fini puri e indipendenti. «Gli Stati uniscono gli uomini affinché attraverso ed in questa unificazione, ogni singolo uomo possa godere la sua parte di felicità in maniera migliore e più sicura. Il totale delle singole felicità di tutti i membri è la felicità dello Stato. All'infuori di questa non ve n'è alcuna. Ogni altra felicità dello Stato, nella quale anche un numero assai piccolo di singoli membri soffra e debba soffrire è dissimulazione della tirannia. Nient'altro!». Ogni associazione umana sociale e statale non è dunque che un mezzo per la felicità umana, e un mezzo inventato dall'uomo. Chi fa di queste associazioni medesime delle unità reali, chi ne fa dei fini della natura, personifica e venera in ciò soltanto qualcosa di astratto, che egli stesso si è creato: «come se la natura avesse mirato più alla felicità di un concetto astratto – come Stato, patria e cose simili – che alla felicità di ogni singola essenza reale». Herder ha argomentato proprio nello stesso senso contro la 'realtà' dell'idea di Stato, sebbene in lui fosse viva una sensibilità completamente nuova per la particolarità dei diversi popoli. Non è più esclusivamente l'indipendenza degli individui, ma proprio l'indipendenza delle individualità dei popoli ad essere difesa contro l'intromissione forzata e la meccanizzazione che la minaccia nel concetto di Stato. La provvidenza pensò bene, quando separò i popoli non solo attraverso boschi e monti, attraverso mari e deserti, attraverso fiumi e climi, ma soprattutto attraverso lingue, inclinazioni e caratteri, proteggendoli così dal soggiogante dispotismo delle grandi unità statali. «Padre e madre, uomo e donna, figlio e fratello, amico e uomo – questi sono rapporti naturali che ci rendono felici; quelli che lo Stato ci può dare, sono strumenti artificiali, mentre purtroppo può portarci via qualcosa di molto più sostanzioso, noi stessi». Se perciò qualcuno volesse sostenere che non il singolo uomo, ma la specie è il soggetto dell'educazione e della cultura, parlerebbe in modo incomprensibile, poiché specie e genere non sono altro che semplici concetti universali. «E se anche io attribuissi a questo concetto universale tutte le perfezioni dell'Umanità, della civiltà e dei lumi più elevati, che si possono attribuire a un concetto ideale, avrei detto della vera storia del nostro genere tanto quanto se io parlassi dell'animalità, della pietrità, della metallità in genere e le adornassi con gli attributi più splendidi, ma destinati a contraddirsi reciprocamente nei singoli individui. La nostra filosofia della storia non deve incamminarsi sulla via di questa filosofia *averroistica*» [27]. Non è una semplice finzione spontanea quella che Herder combatte in queste parole: ma era la filosofia di Kant che rappresentava per lui quella ipostatizzazione 'averroistica' dell'universale. L'opposizione

[27] *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, parte 2 libri 8 e 9. [*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 153 e 156-157].

a Kant assumeva qui la sua massima acutezza: era raggiunto il punto in cui si compiva la frattura definitiva tra Herder e Kant.

In effetti, quella che era giunta ad espressione nella kantiana *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* era un'altra visione dello Stato. Il sogno ottimistico di uno stato naturale anarchico e felice, nutrito da Rousseau e dalla sua epoca, era per Kant tramontato. La storia dell'umanità, la sua origine e la sua meta, non si trova per lui sotto il segno dell'idillio estetico, ma sotto il segno della lotta e della rinuncia. Non in ciò che l'uomo ha ottenuto originariamente in dono dalla natura o dal destino, ma in ciò che egli conquista in questa lotta, risiede il suo valore essenziale, il suo valore come «essere razionale». In questa prospettiva, anche lo Stato acquista una nuova sfera d'azione, un nuovo fine. Esso riceve la sua autentica giustificazione non da ciò che rappresenta per la felicità dell'umanità, ma da ciò che rappresenta per il suo compito morale e storico, per la sua educazione all'autodeterminazione. «Ben pensa l'autore – nota Kant con uno scetticismo freddamente ironico nei confronti di Herder – che se i felici abitatori di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono? Non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata con pecore e buoi felici anziché con uomini felici nel semplice godimento?» [28]. Questa «silhouette della felicità» che ognuno si disegna in maniera diversa, non può costituire la norma per il senso e il *telos* della storia, ma, se mai in qualche luogo, questa norma risiede nell'attività e nella cultura che progredisce e cresce sempre, «di cui il grado più elevato possibile può essere solo il prodotto di una costituzione dello Stato ordinata secondo i concetti del diritto dell'uomo e, di conseguenza, un'opera dell'uomo». La storia del genere umano si lascia perciò considerare nel complesso – come Kant dichiara qui nel linguaggio del diciottesimo secolo – come il compimento di un piano nascosto della natura, «per porre in essere una costituzione politica internamente (e a questo scopo anche esteriormente) perfetta, come l'unica condizione di cose in cui essa può pienamente sviluppare tutte le sue disposizioni in seno all'umanità» [29]. Per raggiungere questa condizione, non occorre certo una costrizione esterna a cui la volontà del singolo debba infine assoggettarsi senza condizioni.

[28] [I. Kant, *Recensione di: J. G. Herder, «Idee sulla filosofia della storia dell'umanità», parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, con un saggio di Christian Garve, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, UTET, Torino 1971, pp. 173-174].

[29] [I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico,* in *Scritti politici*, cit., p. 134].

«L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è bene per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuol vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare anche i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi» [30]. La vita nello Stato non è perciò il luogo della felicità, né può garantire all'individuo sicurezza e quiete; suscita piuttosto, e tiene desto, l'antagonismo, l'interna opposizione di tutte le forze. Proprio quest'antagonismo è però l'inevitabile gradino preliminare di ogni autentica unità che non può venir data sin dall'inizio come uno stabile possesso, ma che esiste per noi soltanto perché noi stessi la facciamo scaturire dal conflitto. È una concezione eroica dello Stato che Kant difende: una concezione che riconosce senza riserve la costrizione e la sofferenza connesse con ogni esistenza sociale e statale e che, però, scorge in questa sofferenza medesima la condizione e lo stimolo di un agire sempre rinnovato e sempre più ricco. Se in Wolff l'ambito dell'ordinamento morale e quello dell'ordinamento giuridico sono ancora trattati completamente da *un unico* punto di vista, in Kant, nell'interesse della purezza della fondazione etica, viene operata una distinzione rigorosa e precisa tra 'legalità' e 'moralità'. Nel corso del processo storico concreto, però, la legalità rappresenta per lui il necessario gradino preliminare, senza il quale la meta della moralità non è raggiungibile. La vita statale e giuridica non è così certo il contenuto dell'ideale morale stesso, ma è la sola via per avvicinarsi progressivamente ed empiricamente ad esso. Allo stesso tempo Kant scopre ora, con la chiarezza metodica e la sicurezza del pensatore critico, l'ambiguità insita nel concetto di 'genere' che aveva costantemente fuorviato la teoria dello Stato lungo tutto il suo sviluppo. Il 'genere' come concetto storico unitario e come concetto etico teleologico, e il genere come astrazione logica, non si equivalgono; ciò che può venire obiettato contro quest'ultimo, non riguarda il primo. «Certo, chi dicesse che nessun singolo cavallo ha corna, ma la cavallinità è però cornuta, direbbe una sciocca insulsaggine. Infatti la specie non significa altro che il segno in cui tutti gli individui devono convenire. Ma se genere umano indica la *totalità* di una serie di generazioni che vanno all'infinito, cioè verso l'indeterminabile (e questo è il significato usuale), e se si ammette che questa serie di generazioni si avvicini continuamente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non vi è alcuna contraddizione nel dire che tale totalità in tutte le sue parti è rispetto a queste asintotica, ma che nel complesso si incontra con essa. In altre parole ciò significa che nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere

[30] [Ivi, p. 128].

raggiunge pienamente la sua destinazione» [31]. Nel riconoscere lo Stato come un necessario punto di passaggio in questo progresso asintotico, consiste l'autentica 'infinità', consiste il significato spirituale di cui partecipa [32]. La filosofia non vuole ora né criticare lo Stato dal punto di vista della felicità, né cerca di persuadere gli individui ad entrarvi, facendo leva sulla sua assistenza e sulla sua protezione, ma erige il suo concetto come un'esigenza rigorosa e necessaria.

Per quel che riguarda i dettagli della dottrina dello Stato di Kant, essi non escono certo dai limiti della metodologia generale del giusnaturalismo, per la quale però Kant ha fatto proprio ciò che gli competeva come filosofo critico. Ne ha determinato il carattere di validità e l'ha portata ad una coscienza chiara e netta del suo procedere. Se tutte le precedenti costruzioni giusnaturalistiche utilizzavano essenzialmente la derivazione genetica, pur lasciandola nell'ombra, se la teoria del contratto appare ora espressione di un puro postulato, ora si presenta nuovamente nella forma del racconto delle origini storiche dello Stato e della società, Kant rimuove una volta per tutte anche questa continua ambiguità. Egli dichiara che il «contratto originario», come coalizione di ogni volontà particolare e privata di un popolo in una volontà comune e pubblica, «non è punto necessario presupporlo come un *fatto, come tale non sarebbe neppure possibile*». Esso è piuttosto una semplice idea della ragione che però ha la sua indubbia realtà pratica: «cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse *dovessero* derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà» [33]. In questo senso l'idea del contratto non indica il passato storico, da cui lo Stato tragga e possa trascrivere la sua legittimazione, ma il futuro al quale aspira. Essa rappresenta quasi il *noumenon* dello Stato, in quanto esprime il compito intellegibile a cui esso deve avvicinarsi continuamente in quanto prodotto empirico-fenomenico. Come in ambito morale la personalità libera ritrova nella legge universale a cui si assoggetta soltanto la necessità del suo 'sé', così un popolo dev'essere in grado di riconoscere come propria la volontà legale che lo tiene unito. La vera sovranità che lo Stato deve erigere e rappresentare è questa sovranità della volontà razionale. Soltanto la volontà concorde e unificata di ognuno, nella misura in cui ognuno per tutti e tutti

[31] [I. Kant, *Recensione di: J.G. Herder*, cit., p. 174].

[32] Per l'intera questione si vedano Kant: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, (1784); le due recensioni alle *Idee* di Herder (1785) e il saggio *Congetture sull'origine della storia*, (1786).

[33] *Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»*. [*Sopra il detto comune «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* in *Scritti politici*, cit., p. 262].

per ognuno decidono proprio la stessa cosa, di conseguenza soltanto l'universale volontà unificata del popolo, può essere legislatrice. «I membri di una tale società (*societas civilis*), vale a dire di uno Stato, riuniti per la legislazione, si chiamano *cittadini* dello Stato (*cives*), e i loro attributi giuridici inseparabili dalla loro natura di cittadini (come tali) sono: la *libertà* legale, cioè la facoltà di non obbedire ad altra legge, che non sia quella a cui essi han dato il loro consenso; l'*uguaglianza* civile, che consiste in ciò, che il *popolo* non riconosce altro superiore fuori che quello, a cui esso ha il potere morale d'imporre un'obbligazione tanto giuridicamente valida quanto quella che egli può imporre al popolo; in terzo luogo l'attributo dell'*indipendenza* civile, che consiste nel non dovere la propria esistenza e conservazione che al proprio diritto e alla propria forza come membro dello Stato» [34]. Le forme di Stato sono perciò sempre soltanto la lettera della legislazione originaria nella condizione di civiltà; lo spirito del contratto originario contiene però, per il potere che bisogna costituire, l'obbligatorietà di governare in modo adeguato a quell'idea. A questo scopo le vecchie forme empiriche e statutarie, che servivano semplicemente a rendere suddito il popolo, devono sempre più venire risolte in quelle forme originarie e razionali, secondo le quali soltanto la libertà diviene principio di ogni obbligo politico e statale, anzi sua condizione. «La sola costituzione permanente è quella in cui la *legge* è sovrana e non dipende da nessuna persona particolare: è questo lo scopo di ogni diritto pubblico, il solo Stato in cui possa essere attribuito *perentoriamente* a ognuno il suo; mentre, finché queste forme di governo saranno rappresentate, quanto alla lettera, da altrettante persone morali diverse, rivestite del potere supremo, non vi può essere che un diritto interno *provvisorio*, ma non uno stato di società civile assolutamente giuridico» [35]. Le idee giusnaturalistiche sulle quali si basa la Rivoluzione francese sono qui viste attraverso il *medium* della dottrina kantiana della libertà, acquisendo così una nuova impronta specifica. Idea di Stato e idea di libertà sono reciprocamente riferite una all'altra: la stessa eteronomia del potere statale viene infatti intesa e apprezzata come uno strumento per portare alla vittoria l'idea di autonomia nella vita empirica e storica. Lo Stato è la meta finale della storia, in quanto riconosce il suo compito supremo nella progressiva realizzazione della libertà.

4. A partire dalla Riforma, lo sviluppo dell'idea di Stato mostra sempre lo stesso tratto caratteristico. Emerge sempre più chiaramente che le forze in un primo tempo invocate *contro* lo Stato, nella battaglia che ingaggiano

[34] *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, §§ 46, 52. [*Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici*, cit., p. 500].

[35] [Ivi, p. 532].

contro di esso, aiutano invece vieppiù ad approfondire idealmente il contenuto del concetto di Stato. Il nuovo contenuto positivo che definisce il compito dello Stato moderno è ottenuto e assicurato soltanto in quanto, nelle lotte religiose della Riforma, l'individuo aspira a conquistarsi il riconoscimento della libertà di coscienza, e in quanto, nelle lotte intellettuali dell'Illuminismo, aspira a conquistarsi il riconoscimento della libertà di pensiero. C'è però ancora un ambito spirituale che si mantiene completamente al margine di questo sviluppo complessivo. L'individualismo religioso e quello etico, portando a compimento la loro fondazione, non possono mai evitare o rifiutare il riscontro con la vita statale o sociale; in maniera invece completamente indipendente da ciò, l'insieme della cultura *estetica* si afferma come la regione che sembra costituire l'esclusivo e peculiare possesso spirituale dell'individuo. Tuttavia, via via che quest'ambito, nella cultura del diciottesimo secolo, si rafforza internamente, divenendo padrone e cosciente di sé, si vede posto sempre più chiaramente di fronte alla stessa problematica generale. Le questioni non stanno più semplicemente una accanto all'altra, ma premono per un contatto e per un confronto reciproco. In un primo tempo questo confronto ha ancora una volta solo il carattere della negazione e della difesa; ma anche qui il conflitto si mostra come il principio più fecondo e veramente stimolante rispetto alla semplice indifferenza in cui le due sfere problematiche giacevano finora l'una a fianco dell'altra. L'opposizione qui espressa in un concetto astratto, ha trovato viva espressione nella dottrina e nello sviluppo spirituale di Wilhelm von Humboldt.

Le prime riflessioni di Humboldt sul problema dello Stato rientrano nell'ambito concettuale che ha trovato la sua forma espositiva compiuta nelle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller. La cultura estetica diventa qui l'elemento intermedio che deve subentrare tra il mero «Stato del bisogno» della realtà e lo «Stato della ragione», rendendo possibile il passaggio dall'uno all'altro. L'uomo si trova nello Stato, non appena diviene cosciente di sé. La forza costrittiva dei bisogni l'ha gettato in esso prima che egli, con la sua libertà, potesse scegliere questa condizione; la necessità lo ha regolato secondo le semplici leggi di natura, prima che egli potesse far questo secondo le leggi della ragione. Proprio questa necessità, però, che appartiene alla sua esistenza puramente fisica ed empirica, non riesce ad incatenarlo in quanto soggetto libero. Grazie al pensiero, egli deve sciogliere il vincolo stretto dalla natura senza la sua autonoma collaborazione. Così egli ricostruisce lo Stato col pensiero a partire dai suoi primi fondamenti razionali; così egli, nella teoria, lo fa sorgere da una visione chiara e con una libera decisione, attraverso un reciproco patto degli individui. L'uomo reale però, si vede tutt'a un tratto sradicato da questa costruzione della ragione e quasi collocato nello spazio vuoto. Gli è stato sottratto

qualcosa che possedeva effettivamente e in cambio gli è stato mostrato soltanto qualcosa che potrebbe e dovrebbe possedere. «Il grande disegno è, dunque, che la società fisica non deve cessare in nessun istante *nel tempo*, mentre quella morale si forma *nell'idea*; che, per la dignità dell'uomo, la sua esistenza non deve correre alcun pericolo [...] si deve, dunque, per la continuazione della società, trovare un sostegno che la faccia indipendente dallo stato di natura che si vuole abolire» [36]. Questo sostegno può venir trovato soltanto in una condotta dell'individuo in cui egli è allo stesso tempo libero e vincolato, appartenente alla natura e da essa sciolto. La condizione estetica soddisfa questa doppia esigenza, in quanto crea una nuova unità di reale e ideale, di sensibilità e spiritualità. In essa l'individualità trova un'autentica e pura universalità, in cui si conserva tuttavia nella sua molteplicità e pienezza. Una volta raggiunto questo punto nella sua formazione interiore, essa si emancipa anche dalla costrizione con cui il semplice «Stato del bisogno» la minacciava. «Il rigido vincolo della legge lega soltanto la schiavitù che la disprezza»; chi in sé e grazie a sé è maturo per la libertà, non ha più bisogno di quell'«astrazione del tutto», da cui la singola vita concreta viene distrutta.

Quando sviluppava questi temi, Schiller era già sotto l'influsso dell'opera giovanile filosofico-politica di Wilhelm von Humboldt. Già nelle humboldtiane *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato,* composte nel 1792, l'esigenza della «totalità del carattere» costituisce il criterio e il principio guida per la considerazione e la valutazione dell'idea di Stato. In essa Humboldt non fece altro che elevare a significato universale la massima fondamentale del suo personale percorso formativo a cui si è mantenuto fedele per tutta la vita. «L'uomo – scrive una volta a Schiller – sembra tutt'a un tratto esistere per mutare in suo possesso tutto ciò che lo circonda, nel possesso del suo intelletto, e la vita è breve, se devo partire, vorrei entrare in contatto col maggior numero di cose possibili» [37]. Egli vuole perciò intendere le «forme della natura e dell'umanità» in tutta la loro varietà e attirarle nella loro interna vivezza e pienezza nel cerchio della propria esistenza [38]. «Forma te stesso» suona per lui la prima legge dell'autentica morale; e soltanto la seconda legge ci ordina di agire sugli altri attraverso ciò che siamo [39]. La critica dello Stato e dell'ordinamento sociale viene

[36] [*Lettere sull'educazione estetica*, Lettera terza, trad. it. cit., pp. 114-115].

[37] *Briefwechsel zwischen Schiller u. Humboldt* (ed. da Leitzmann), p. 149.

[38] Cfr. la lettera di Humboldt a Goethe del 1800; *Goethes Briefwechsel mit den Brüdern Humboldt*, ed. da Geiger, p. 129.

[39] A Forster; cfr. R. Haym, *W. v. Humboldt*, Berlin 1856; sulla posizione di Humboldt nello sviluppo dell'idea di umanità si veda Spranger, *W. v. Humboldt u. die Humanitätsidee*, Berlin 1909.

ormai condotta da Humboldt da questo punto di vista. Il diritto fondamentale e originario dell'individuo che bisogna difendere da entrambi, non è più il diritto alla libertà all'interno di una singola sfera precisamente delimitata, come ad esempio la rivendicazione della libertà di coscienza o di pensiero; ma è, per così dire, il diritto alla particolarità per eccellenza. Il difetto essenziale del meccanismo statale consiste nella sua tendenza a livellare e quindi ad annullare questa particolarità, questa interna differenza tra gli individui. Il singolo individuo non conta infatti per ciò che *è*, ma per ciò che *produce* ai fini dello scopo per il quale è impiegato. Il soggetto vivente ed attivo è dunque ridotto a semplice strumento, la differenza tra le persone ad un'indifferenza di cose. Quando si argomentava contro lo Stato dal punto di vista dell'individuo, succedeva il più delle volte perché esso minacciava il singolo nell'ambito del possesso 'naturale' assegnatogli. Qui invece domina la considerazione contraria: non il disturbo di questo possesso, ma la fissazione e la conferma che gli dà lo Stato, costituiscono l'autentico obiettivo polemico, perché così si trasforma in un bene bell'e pronto ciò che doveva essere soltanto il risultato della libera spontaneità. L'individuo ottiene dei beni dallo Stato, ma li consegue, in quanto li accetta come doni provenienti dall'esterno, a spese dunque delle sue energie più vitali. «Ciò che l'uomo persegue e deve perseguire è qualcosa di completamente diverso, è varietà e attività. Solo queste formano caratteri versatili e forti, e certo nessun uomo è mai caduto così in basso da preferire per se stesso il benessere e la felicità alla grandezza. Ma chi così pensasse degli altri, verrebbe non a torto sospettato di misconoscere l'umanità e di voler trasformare gli uomini in macchine» [40].

Questo è dunque il vero rimprovero mosso qui allo Stato, e cioè che esso lascia dissolvere la pura soggettività nella mera oggettività, che procede da risultati invece che da energie. «È incalcolabile ciò che l'uomo guadagna in grandezza e bellezza, se anela incessantemente a che la sua esistenza interiore occupi sempre il primo posto, a che essa sia sempre la prima fonte e l'ultimo scopo di ogni agire, e a che tutto ciò che è corporeo ed esteriore sia soltanto un rivestimento e uno strumento di essa». In questa visione domina il puro spirito goethiano, che vuole prendere e valutare tutto l'agire esteriore solo 'simbolicamente'. Di conseguenza, nel giustificare la società, non possiamo nemmeno appellarci alla mera utilità, ma il suo senso vero e proprio va cercato nel fatto che, attraverso unioni radicate e profonde che essa istituisce, l'uno faccia propria la ricchezza dell'altro e così si realizzi mediatamente la totalità dell'essere umano. Qui ogni sin-

[40] [*Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello stato* in *Stato società e storia*, a cura di N. Merker, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 79].

golo individuo riceve dall'altro tanto più, quanto maggiore è il valore che egli riesce a comunicargli; quanto più individuale è l'origine dell'agire, tanto più ampio e universale è l'effetto che da esso procede. Questa interna ricchezza del dare e del prendere va però immediatamente perduta, non appena egli viene posto sotto tutela da un'istanza esteriore. Perciò lo Stato in quanto tale deve astenersi da ogni ingerenza in questa trama sottilissima, che si mostra e si crea nelle relazioni tra gli individui. Esso deve limitarsi a creare e assicurare le basi materiali su cui si costruiranno poi le connessioni spirituali come un'opera libera dei singoli individui. Esso deve restituire ciascuno a se stesso ed attendere fiducioso che dal libero dispiegamento degli impulsi si sviluppi l'armonia universale delle energie. «La natura fisica e morale avvicinerebbe allora gli uomini reciprocamente gli uni agli altri, e come i combattimenti di guerra sono più onorevoli di quelli dell'arena, e come le lotte di cittadini esasperati sono più gloriose di quelle di mercenari che obbediscono all'altrui comando, così, il conflitto delle forze di questi uomini costituirebbe nel contempo e una prova e una produzione della più alta energia» [41]. Lo Stato non deve perciò cercare il suo compito nell'educazione e nella formazione degli uomini, né nell'azione sui costumi e il carattere della nazione: imprimerebbe infatti a questi ambiti soltanto la propria legge, la legge della regolamentazione esteriore e dell'uniformità meccanica. Nella misura in cui, sin dall'infanzia, il cittadino viene educato a diventare cittadino, anche l'uomo viene sacrificato al cittadino. L'autentica delimitazione degli ambiti, stimolante per entrambe le parti, viene raggiunta soltanto se lo Stato si astiene da ogni cura per il positivo benessere e per la cultura dei cittadini, e non va oltre quello che è necessario alla loro sicurezza nei riguardi di se stessi e dei nemici esterni: «non limiti la loro libertà per nessun altro scopo» [42].

Lo Stato è così reso da Humboldt un meccanismo, affinché i singoli possano esprimersi liberamente come un organismo, gli viene sottratto così ogni contenuto spirituale, per trasferirlo esclusivamente agli individui. Ogni intendimento di Humboldt è diretto alla pura formazione della personalità; nessuna inclinazione interiore lo avvince invece all'«astrazione del tutto». Tuttavia, già in queste considerazioni della sua opera giovanile, si può indicare il punto in cui più tardi poté inserirsi la mediazione di questa antitesi. Se infatti lo *Stato* è qui trattato del tutto come una semplice macchina, nella *nazione* viene riconosciuto un *analogon* della vita personale e individuale. Anche ad essa, come ai singoli, viene attribuito un «agire libero». «E quest'ultimo, il libero agire della nazione tra le altre, è

[41] [Ivi, p. 76].

[42] *Ideen zu einem Versuch usw.; Werke (Akademie Ausg.)* I, 107 sgg., 113 sgg., 129, 143. [Ivi, p. 86].

propriamente ciò che custodisce tutti quei beni, il cui desiderio conduce l'uomo in una società. La vera costituzione dello Stato è subordinata a questo scopo, e viene sempre soltanto scelta come un mezzo necessario, e poiché è sempre legata a restrizioni della libertà, come un male necessario» [43]. Si ha però già qui una formazione in cui 'universalità' e 'concrezione' si compenetrano reciprocamente: come il singolo soggetto, anche ogni nazione particolare è infatti per Humboldt un tutto peculiare, che porta in sé una legge di formazione specifica. Appartiene a quelle «forme della natura e dell'umanità» che egli si sforza di cogliere intuitivamente nella loro pienezza e nella loro diversità. C'era qui il germe per una nuova definizione del concetto di Stato, che però giunse a maturazione soltanto quando Humboldt, nella propria attività di uomo di Stato e nella dura scuola dell'età napoleonica, ebbe imparato a comprendere più profondamente la connessione di nazione e Stato. Nella *Denkschrift über die deutsche Verfassung* del dicembre 1813, egli pone nuovamente al vertice il concetto di nazione, e di nuovo scorge in esso il modo di mediare un'opposizione che attraversa tutta la vita spirituale. Nel modo in cui la natura unisce gli individui in nazioni e separa il genere umano in nazioni, egli vede un mezzo oltremodo profondo e misterioso, «di conservare il singolo che per sé non è niente e il genere, che vale solo nel singolo, nella autentica via dello sviluppo proporzionato e graduale delle energie», «e sebbene la politica – egli aggiunge – non abbia mai bisogno di addentrarsi in tali visioni, essa non può ardire di agire contro lo stato naturale delle cose». Come dunque il sentimento che la Germania costituisca un tutto non dev'essere estirpato da nessun petto tedesco, e come esso non riposa semplicemente sulla comunanza dei costumi, del linguaggio e della letteratura, ma sul ricordo dei diritti e delle libertà godute in comune, sulla fama ottenuta in battaglia e i pericoli superati insieme, così questo sentimento ha bisogno anche di una stabile e definita espressione esteriore. Soltanto una nazione forte nei confronti dell'esterno può serbare in sé lo spirito a partire dal quale anche la manna scorre all'interno. La Germania dev'essere libera e forte «per nutrire, anche se non venisse mai messa alla prova, il sentimento di sé necessario per proseguire calma e indisturbata il suo sviluppo nazionale e poter affermare durevolmente il posto che occupa al centro delle nazioni europee con loro beneficio» [44]. Come si vede, si esprime qui non soltanto un mutato sentimento della nazione, ma anche un mutato sentimento dello Stato. Tra i due momenti Humboldt vede ora una nuova sintesi. L'opera politica giovanile aveva distinto in maniera netta e precisa tra

[43] *Ideen*, op. cit., I, 236.

[44] *Denkscrift über die deutsche Verfassung*, *Werke* XI, 95 sgg.; sulla posizione di Humboldt nei confronti delle questioni nazionali in questo periodo cfr. Meinecke, op. cit. p. 187 sgg.

«enti nazionali» e «istituti statali». Se quelli sono un'unione autonoma di più persone volte alla stessa meta, questi sono istituzioni divenute stabili, che si impongono agli individui senza il loro intervento e contro la loro volontà; – se quelli rimettono l'appartenenza alla collettività ad una decisione autonoma, questi conservano sempre il carattere di comunità fondate sull'obbligo, che lasciano al singolo soltanto il ruolo di uno strumento passivo. Proprio di qui però seguiva, nello sviluppo del pensiero di Humboldt, il principio secondo cui gli enti nazionali non devono e non possono essere che legami lenti, che vanno sottratti ad ogni concentrazione in una volontà generale e in una «personalità generale». Alla vista della «quantità di disagi» che anche questi enti recano ancora con sé, venne perciò preteso un esplicito ordinamento dello Stato, secondo cui «ogni persona o società morale non dev'essere considerata per nient'altro che non sia l'unificazione dei membri dati di volta in volta, e perciò nulla può impedire di decidere a piacimento riguardo all'utilizzo delle energie e dei mezzi comuni, tramite la maggioranza dei voti» [45]. Nelle sue successive memorie politiche, Humboldt difende un'altra forma di costruzione e di progresso dal singolo al tutto. Lo spirito delle riforme di Stein è ora vivo in lui e aspira ad un'espressione teoretica. Nella memoria per Stein sulla costituzione corporativa della Prussia, abbozzata da Humboldt nel 1819, si parte dal fatto che la vita nello Stato mostra tre livelli di attività e di partecipazione al tutto: la passiva sottomissione all'ordine istituito, la partecipazione alla fondazione e conservazione dell'ordine a partire dall'universale professione di cittadino dello Stato, e, infine, la partecipazione come servitore dello Stato a partire da una professione particolare. Nello Stato prussiano però, proprio il livello intermedio è stato abbandonato da molti anni; per ambizione e vanità ci si è spinti al più alto, per mollezza e indolenza si è sprofondati nel più basso. Ma in questo modo si sono anche allentati i vincoli attraverso i quali il cittadino, oltre al legame più generale, è membro di consociazioni più piccole. Così è avvenuto che quando i singoli individui, nuovamente trascinati nella corrente degli accadimenti politici dalla Rivoluzione francese, vennero di nuovo risvegliati alla partecipazione alla vita politica, si volsero ancora una volta in maniera immediata ai provvedimenti di governo più generali e alti, scavalcando tutti i membri intermedi. Lo Stato prussiano, in virtù della sua particolarità, deve invece tentare di percorrere un'altra strada. La sua tendenza fondamentale dev'essere quella di promuovere gradualmente l'interesse per le piccole comunità di cittadini già presenti nello Stato, di ridestare questo interesse, e di indirizzare in questo senso quanto già riguarda la vita dello Stato. Soltanto in questo modo, nel-

[45] *Ideen*, op. cit., I, 132, 200.

l'elevata forza morale della nazione e nella sua partecipazione viva e orientata finalisticamente ai suoi affari, lo Stato può vedere sicuramente garantita la sua conservazione verso l'esterno e il suo progressivo sviluppo interno. Deve farsi sempre più certo ed evidente che il mero governare attraverso lo Stato, poiché genera affari da affari, col tempo non può che distruggersi in se stesso, svuotandosi sempre più nelle sue forme e perdendo sempre più il contatto con gli autentici bisogni e sentimenti del popolo. Il rimedio può consistere soltanto in un'organizzazione politica del popolo, che dev'essere a sua volta costituita da parti organizzate uniformemente, in cui il potere dello Stato deve impedire soltanto che queste parti si usino ingiustamente violenza, o invece si limitino troppo per fondersi in un tutto [46]. In queste esigenze, l'idea che domina e guida l'opera giovanile di Humboldt è conciliata con i compiti concreti della vita dello Stato. Anche adesso tra il singolo soggetto e il tutto vengono posti gli «enti nazionali», ma non servono più a obiettivi casuali e arbitrari, ma sono destinati, nella loro particolarità, a rappresentare e a realizzare lo scopo universale dello Stato. Nella conservazione di questa particolarità contro le tendenze livellatrici del mero potere di governo, risiede ora l'obiettivo dell'"individualismo' politico di Humboldt.

Questo obiettivo non può certo trovare la sua pura rappresentazione teoretica nella memoria sulla costituzione corporativa prussiana, in cui Humboldt si mostra ripetutamente legato, esteriormente e interiormente, alla particolare situazione storica determinata e alla sua particolare posizione politica; ma già in precedenza, in una delle considerazioni sulla storia universale, Humboldt aveva fissato la sua nuova concezione di fondo. Nelle *Betrachtungen über die Weltgeschichte* del 1814, che sono divenute note solo attraverso le pubblicazioni dal *Tegeler Archiv* ad opera di Leitzmann e l'edizione dell'Accademia delle opere di Humboldt, è indicata nella maniera più chiara e pregnante la posizione che Humboldt assegna ormai al singolo in rapporto alla collettività. In rapporto alla sua nazione il singolo è un individuo solo, come una foglia in rapporto all'albero; anche la specie umana infatti è una «pianta naturale» simile alla specie dei leoni e degli elefanti, soltanto che in essa ai germi della formazione organica visibile si unisce l'idea del linguaggio e della libertà. Bisogna perciò assolutamente smettere di osservare gli individui sempre con una certa giustizia distributiva, vedere solo il tutto, e notare solo in esso il cammino della nobilitazione. «Tutta la forza dell'esistenza nella creazione costituisce infatti solo *una* massa e, come l'individualità, essendo qualcosa per così dire di relativo, è capace di un graduale arricchimento, anche la sua coscienza è

[46] *Denkschrift über Preußens ständische Verfassung vom 4. Februar 1819*, *Werke* XII, 1, 225 sgg.

solo quella di un'esistenza individuale e momentanea. [...] La storia del mondo, anche nella discordante esistenza terrena, è perciò soltanto la soluzione a noi visibile del problema di come [...] giunga a realizzarsi poco per volta la pienezza e la varietà della forza compresa nell'umanità». L'uomo è quindi un animale socievole non nel senso che, come altre specie animali, ha bisogno dell'aiuto dell'altro per la sua protezione, per la generazione e per la vita di tutti i giorni; ma nel significato più profondo per cui soltanto negli altri si eleva alla *coscienza* del suo sé, e per cui un 'io' senza un 'tu' è un non-senso per il suo intelletto e per la sua sensibilità. Così nella sua individualità (nel suo io) si separa allo stesso tempo l'individualità della sua società (del suo tu) [47]. In senso fisico, come in senso storico-morale, 'vivere' non significa infatti altro che mantenere come legge dominante una forma di pensiero in una massa di materia. Nel mondo fisico questa forma e questa legge si chiama organizzazione, in quello intellettuale e morale si chiama carattere. L'umanità nel suo insieme possiede questo carattere; lo spirito che la domina sopravvive infatti agli individui, e così l'osservazione di questo spirito, che si conserva configurandosi in maniera diversa, e qualche volta persino tornando a tramontare, è l'autentico tema della storia del mondo. In questa concezione, la nazione diventa un individuo, come il singolo diventa un «individuo di individuo». «È impossibile che nel tempo il concetto di umanità, anche attraverso questa intera totalità, sia mai stato veramente ampliato, che le antiche pietre miliari della creazione siano state spostate. Μη ματευε θεος γενεσθαι! È però possibile e necessario che la quintessenza dell'umanità, la profondità entro i suoi limiti, giunga poco a poco alla chiarezza della coscienza e che lo spirito, nel suo tendere a ciò e nel riuscirvi parzialmente, accolga in sé nella sua purezza e fecondità l'idea di umanità e (come un tu dato attraverso l'io) quella della divinità, vale a dire della forza e della legalità in sé». Sta qui l'autentico *telos* della storia del mondo, da non confondersi assolutamente con ogni teleologia, che sottoponga l'accadere a certi singoli fini materiali. Ciò che bisogna riconoscere nella storia del mondo non sono i disegni lambiccati di pochi millenni, attribuiti ad un'essenza esterna, vagamente percepita e ancor più vagamente conosciuta, ma la forza della natura e degli uomini: «poiché però il tutto è conoscibile solo nel singolo, allora bisogna studiare le nazioni e gli individui». Come si vede, è ancor sempre il concetto della forma e dell'energia spirituale che sta al centro del pensiero di Humboldt. Questo concetto però, adesso non conduce più a limitare l'attività dello Stato; le nazioni, e con esse gli Stati, come loro espressione visibile, sono adesso assunte nella cerchia delle energie spiri-

[47] *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, *Werke* III, 350 sgg., cfr. II, 377.

tuali e delle originarie potenze vitali, che nella considerazione della storia mondiale bisogna abbracciare nella loro totalità.

Humboldt è certamente rimasto fedele al suo intento originario nel voler riconoscere la vita delle *idee*, nella vita degli Stati, e nel dedicarsi perciò sempre più alla visione che all'immediata azione pratica. La vita meditativa, contemplativa e di ricerca – come scrive in una lettera del 1824 a Charlotte Diede – rimane sempre per lui la più alta e la più umana. Di fronte all'operosità quotidiana, quest'intima e profonda gioia della visione si trasforma però facilmente in un'inclinazione al mero stare a guardare. Egli si abbandona a questo sentimento nel mezzo del lavoro pratico. «Può darsi senza dubbio – scrive – che non sia così in ogni natura, ma per la mia è persino più che ragionevole, è caratteristico, riguardare la vita come uno spettacolo, e persino quando mi trovavo in situazioni dove io stesso dovevo collaborare seriamente, non mi ha mai abbandonato questa gioia del semplice stare a guardare il divenire degli uomini e degli avvenimenti. Ne traggo al tempo stesso una grande felicità interiore, e un aiuto non minore per ogni lavoro». E a questa concezione si accompagna l'altro tratto caratteristico per cui, cercando di riportare ogni essere ed accadere esteriore a qualcosa di interiore, alla fine si imbatte sempre di nuovo nel mistero dell'individualità. «Anche negli accadimenti e negli eventi del mondo che tutti gli Stati vivono – giudica ancora verso la fine della sua vita – rimane pur sempre veramente importante ciò che si riferisce all'attività, allo spirito e al sentimento dei singoli. L'uomo è sempre il baricentro, e ogni uomo rimane alla fine solo, così che soltanto ciò che lo precede e che da lui procede è importante per lui» [48]. In questa direzione dello spirito, in cui è fondata l'autentica grandezza dell'uomo e del pensatore Humboldt, risiede anche il limite necessario di quanto gli riuscì di fare come politico e come teorico della politica. Il vero compimento del concetto di Stato dell'idealismo tedesco non poteva emergere dal *pathos* della contemplazione estetica, ma soltanto dal *pathos* dell'azione etica; esso non si è compiuto nell'ideale di umanità di Humboldt, ma nella concezione del mondo della filosofia di Fichte, puramente ed esclusivamente radicata nel concetto dell'azione.

5. Di tutti i pensatori tedeschi ancora radicati nella concezione del mondo del diciottesimo secolo, Fichte è il più intimamente e strettamente legato ai problemi della vita dello Stato. Ancor prima che il sistema della dottrina della scienza sia abbozzato nel suo spirito, egli si volge alle questioni del presente politico immediato, per comprenderlo a partire dal

[48] A Charlotte Diede, 9 Maggio 1826; *Humboldts Briefe an eine Freundin*, ed. da Leitzmann, I, 248 sg.; cfr. I, 106, 142, II, 50, 84, etc.

mondo del puro pensiero. La *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* e i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese* sono – accanto all'opera di filosofia della religione *Saggio in critica di ogni rivelazione* – i primi scritti con i quali si presenta al pubblico. Tuttavia, anche in lui, il concetto di Stato non si presenta affatto come un tutto bell'e pronto, ma subisce tutte le trasformazioni interne che si compiono nella filosofia teoretica di Fichte. Esso accompagna lo sviluppo di questa filosofia come un compito universale tenuto costantemente fermo, che però non può trovare in sé la sua soluzione, ma è intimamente intrecciato con tutte le questioni spirituali più importanti, con le questioni dell'etica, della logica e della dottrina dei principi della scienza. Fichte, a proposito dei tedeschi, ha affermato che essi non possiedono solo un sé puramente storico, coltivato dalla tradizione storica, ma anche un sé 'metafisico': affermazione che nel suo linguaggio non significa altro che essi si sono dati e fondati questo sé in una libera azione spirituale. Queste parole sono l'obiettivazione di un'esperienza personale della sua vita e del suo percorso di formazione interiore. Fichte, come filosofo e cittadino della cultura, non si è annoverato tra quei 'terrestri' «che riconoscono la loro patria nella zolla di terra, nel fiume e nel monte». Ha rifiutato tutte le radici meramente naturali dell'amor patrio e la sua fondazione in impulsi oscuri, non coscienti di se stessi. Ed ha tenuto ferma nel principio questa concezione, espressa nelle lezioni del 1804 e del 1805 sui *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, anche quando i concetti di cosmopolitismo e germanesimo costituivano ai suoi occhi un'oggettiva unità. Tuttavia, proprio questo pensatore, che era partito dalla pura *Dottrina della scienza*, ha finito per vedere nella *dottrina dello Stato*, il centro di ogni autentica formazione. «A cosa servono infine – egli giudica – tutti i nostri sforzi per le scienze più recondite? Va bene che lo scopo più immediato di questi sforzi sia di propagare le scienze di generazione in generazione e di conservarle nel mondo, perché però esse *devono* venire conservate? Evidentemente soltanto per formare al momento opportuno la vita universale e l'intero ordine umano delle cose. Questo è il loro scopo ultimo; indirettamente dunque, se pure in un futuro più remoto, ogni sforzo scientifico serve allo Stato». Sussisteva veramente qui per Fichte una pura e completa correlazione: la dottrina del sapere ha contribuito a formare la sua dottrina dello Stato, e viceversa.

Per stabilire il punto di partenza della dottrina dello Stato di Fichte, bisogna quindi risalire al primo presupposto della sua filosofia teoretica: al suo specifico concetto di libertà. Ma la dottrina della libertà equivale per Fichte alla dottrina dell'Io. Già l'opera politica giovanile di Fichte, i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, fanno perciò sfociare nel concetto dell'«Io puro» la deduzione dei diritti originari,

inalienabili e non revocabili da nessun patto. Il «diritto all'io» è il diritto fondamentale che dev'essere garantito ad ogni individuo. «La forma del mio Io puro viene determinata invariabilmente dalla legge morale in me: io devo essere un Io, – un'essenza indipendente, una persona – io devo sempre volere il mio dovere; io ho dunque il diritto di essere una persona e di volere il mio dovere». Se analizziamo più da vicino questa esigenza originaria, risulta che in essa sono racchiusi tanto diritti dell'immutabile spiritualità, quanto diritti della mutevole sensibilità. Infatti, proprio questo è il modo di ogni agire etico, e cioè che in esso viene impressa una forma spirituale costante al mutevole e modificabile mondo dei sensi. Nel nostro sé, in quanto esso non viene formato dalle cose esteriori in virtù dell'esperienza, ma in quanto si rappresenta a noi nella pura ed incondizionata esigenza del dovere, possediamo l'archetipo secondo cui deve compiersi l'agire mediato nel mondo sensibile. Questa originaria forma invariabile del nostro Io desidera accordare con se medesima le forme variabili di quelle stesse cose che vengono determinate attraverso l'esperienza, e cioè le sue inclinazioni e i suoi obiettivi mutevoli, quali vengono indicati dalla diversità degli oggetti empirico-sensibili, e si chiama perciò *imperativo*; – essa desidera questo per tutti gli spiriti razionali senza eccezioni, poiché è l'originaria forma della ragione in sé, e si chiama perciò legge. La speculazione di Fichte inizia con questa «ragione in sé», non con la «*cosa* in sé», e col soggetto empirico individuale. «Fino a tanto che la più vasta forma di società, l'umanità intera, l'intero regno degli spiriti, se così vogliamo dire, vien messa in rapporto puramente con la legge morale, la dobbiamo considerare come un individuo. La legge è la medesima per tutti e nel suo dominio non esiste che *una sola* volontà. Si può cominciare a parlare di molteplici individui soltanto dove quella legge ci lascia trapassare nel campo del libero arbitrio. In questo campo domina il contratto; e questo viene concluso da molteplici individui» [49]. E da questo «contratto di molteplici individui», Fichte cerca ora, seguendo il metodo giusnaturalistico, di dedurre la natura e la missione dello Stato. Per lui, il discepolo di Kant, è evidente che non si tratta di raccontare un fatto storico, ma soltanto di fissare il principio metodico del giudizio, ed egli difende energicamente anche Rousseau dal fraintendimento per cui il suo concetto del contratto sociale dovrebbe rappresentare la sua risposta alla domanda circa la nascita dello Stato, e non la risposta alla domanda circa la sua legittimazione [50]. Tuttavia Fichte assume come assioma fondamentale di tutte le sue ulteriori deduzioni che, giuridicamente, non possa esser valido nessun altro

[49] *Beiträge, Sämtl. Werke* VI, 108 sg.; cfr. VI, 170 sg.; 59. [J. G. Fichte, *Sulla rivoluzione francese*, trad. it. di V. E. Alfieri, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 120].

[50] *Beiträge, S. W.* VI, 80. [Ivi, p. 92 e sgg.].

principio se non quello rousseauiano e che ogni Stato che nella sua costruzione sia in conflitto con esso, proceda in maniera completamente ingiusta. E ne ricava l'ulteriore conseguenza per cui, come il rapporto del singolo nei confronti dello Stato può venir pensato come un rapporto contrattuale, allo stesso modo deve venir pensato come un rapporto risolvibile contrattualmente. Non appena un individuo mostra, con parole ed azioni, la sua volontà di annullare l'unione, davanti al tribunale invisibile, non è più nel contratto: non ha più alcun diritto sullo Stato, né lo Stato su di lui. Annullare ogni suo contratto, anche unilateralmente, non appena lo voglia, è infatti un diritto inalienabile dell'uomo; l'invariabilità e l'eterna validità di qualsiasi contratto è la più grave infrazione contro il diritto dell'umanità in sé [51].

Anche il fichtiano *Diritto naturale* del 1796, si colloca ancora all'interno di questa concezione complessiva – ma poiché quest'opera, come già il suo titolo sottolinea, è costruita «secondo i principi della dottrina della scienza», si appoggia ad un fondamento sistematico più ampio e, in virtù di questa relazione, muta il significato dei singoli concetti. In particolare, è la deduzione del concetto stesso di diritto a subire questa trasformazione. Se nei *Contributi* i principi del diritto vengono dedotti da quelli della moralità, il *Diritto naturale* procede al contrario da una netta *separazione* dei due ambiti. Il motivo più profondo di questa divisione è da ricercare nell'analisi generale del problema dell'oggetto, che era stata fornita nella *Dottrina della scienza* del 1794. La svolta trascendentale dell'impostazione filosofica compiuta qui, si estende ora anche alla filosofia del diritto. Il punto di vista 'dogmatico', quale si presenta nell'ambito della dottrina pura della conoscenza, consiste, secondo Fichte, nel fatto che l''oggetto' viene presupposto come un dato assoluto, e ci si chiede soltanto come questo essere in sé sussistente possa giungere alla 'rappresentazione' e alla coscienza; mentre il modo di vedere idealistico mostra che, al contrario, tutto ciò che chiamiamo 'essere' non è altro che l'espressione della necessità di determinati atti fondamentali dell'intelligenza. Il concetto di oggetto sorge in quanto la libera intelligenza limita se stessa nei suoi atti. Esso riposa sul fatto che, nell'esercizio dell'attività del pensiero, a quest'attività viene posto un limite. L'oggetto, in senso teoretico, non è dunque il fondamento assoluto di questo limite, ma è il limite stesso nella misura in cui viene intuito in forma oggettiva [52]. Se si applica il principio di questa considerazione alla fondazione del «diritto naturale», il vero difetto di tutte le deduzioni sinora tentate in quest'ambito, si rivela consistere nel fatto che anch'esse soggiacevano alla stessa *petitio principii* che è caratteristica della formulazione dog-

[51] Ivi, VI, 115, 159. [Ivi, 126-127].
[52] Si veda *supra* p. 306 e segg.

matica del concetto di oggetto in generale. Come qui veniva assolutamente presupposta una pluralità di cose, là veniva assolutamente presupposta una pluralità di soggetti giuridici. L'esigenza essenziale della teoria è però appunto quella di indicare il concetto che soltanto fonda e giustifica l'assunzione di una tale pluralità. Ed è proprio questa la prestazione attribuita al concetto del diritto: esso non sorge da un rapporto reciproco che i singoli soggetti si danno a posteriori, ma è ciò in cui si esprime e si costituisce originariamente per l'Io la necessità della posizione di soggetti estranei. Se la dottrina della scienza inizia a compiere la deduzione del «non-Io» nel senso dell'oggetto fisico-materiale, la dottrina del diritto deve ugualmente dedurre il non-Io nella forma della *persona*, nella forma del 'tu' o dell''egli'. Se in quella procedevamo dall'intuizione e dall'«immaginazione produttiva», in questa procediamo dalla forma fondamentale della volontà e dalla sua autodeterminazione. L'essere razionale non può attribuirsi nessun'attività, senza pensarla allo stesso tempo come un'attività *determinata*; questa determinatezza però si esprime ancora una volta soltanto nel fatto che il suo agire si riferisce ad un oggetto. Finché dunque questo oggetto viene pensato soltanto come una 'cosa', come oggetto del mondo sensibile, viene senza dubbio soddisfatta l'esigenza del vincolo della volontà, ma non quella della sua autodeterminazione. Nei confronti della semplice cosa sensibile sussiste soltanto una coscienza della passività; essa appare solo come l'ostacolo esteriore che si oppone al nostro tendere. Se invece dobbiamo sentirci allo stesso tempo liberi e vincolati, determinati e determinanti, e le due cose in un medesimo atto unico e indistinguibile, questo può accadere solo per il fatto che pensiamo anche il momento limitante come appartenente anch'esso alla sfera della libertà. Qui perciò non può venire semplicemente contrapposto l''attivo' al 'passivo', ma un determinato '*quantum*' di libera attività che si contrappone ad un altro. In quanto l'Io pone *in sé* una certa misura di libera attività, deve anche necessariamente porne *fuori di sé* una misura corrispondente. In altre parole, l'essere razionale finito non può attribuire a se stesso nessuna libera attività nel mondo sensibile, senza attribuirla anche ad altri; non si impossessa in maniera esclusiva dell'intera sfera dell'agire, ma la delimita attraverso il concetto della possibilità della libertà di altri esseri razionali. Questo rapporto, e cioè che in un insieme di esseri razionali, ognuno limiti la sua libertà attraverso il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che questi altrettanto limiti la propria mediante quella del primo, si chiama il *rapporto giuridico*, e la formula qui enunciata si chiama il *principio del diritto* [53]. La necessaria svolta trascendentale è ora compiuta: la stabilità del

[53] *Grundlage des Naturrechts* (1796), §§ 3 e 4; *S. W.* III, 30 sgg., 52 [Trad. it. a cura di L.

diritto non segue dall'*esistenza* di diversi soggetti razionali, ma il riconoscimento della necessaria validità di una norma giuridica è esso stesso la *condizione* perché l'uomo assuma al di fuori di sé non soltanto cose empiriche, ma anche esseri razionali liberi che si autodeterminano.

Questa 'deduzione' del diritto come un fondamentale concetto costitutivo dell'essere spirituale e morale non è però per Fichte anzitutto trasferibile al concetto dello Stato. Infatti, lo Stato si fonda senza dubbio sul diritto e, secondo Fichte, non può e non vuole rappresentare altro che la garanzia esteriore per la realizzazione del diritto; ma proprio per questo sembra dover diventare un esteriore istituto di coazione, provvisto di determinati mezzi fisici di coazione. Non appena questa necessità della coazione viene meno (come avviene negli autentici rapporti morali), anche il suo essere particolare perciò diventa superfluo. La vita nello Stato – come dichiarano ancora le lezioni di Fichte sulla missione del dotto del 1794 – non appartiene dunque ai fini assoluti dell'uomo, ma è soltanto un mezzo che ha luogo a certe condizioni, per la fondazione di una società compiuta che si trova sotto pure leggi della ragione. Come tutti gli istituti umani che sono semplici mezzi, anche lo Stato termina nella propria distruzione: è lo scopo di ogni governo rendere superfluo il governo [54]. Il *Fondamento del diritto naturale* sembra riprendere questa visione; ma per il rapporto della vita statale con la «vita nella ragione» usa un concetto che già conduce oltre le semplici categorie di mezzo e fine. La natura – si dice qui – ricongiunge nuovamente nello Stato, ciò che separò alla comparsa di una pluralità di individui. Come la ragione è soltanto *una*, così anche la sua rappresentazione nel mondo sensibile dev'essere una soltanto, e l'umanità deve così costituire un unico insieme organico e sistematico della ragione. Essa è stata divisa in più membri indipendenti l'uno dall'altro; ma già l'organizzazione naturale dello Stato annulla provvisoriamente questa indipendenza e fonde singole moltitudini in un tutto, sinché la moralità non congiunge l'intera specie [55]. Questa «organizzazione naturale» non riproduce certo la ragione nella sua pura essenza, ma è tuttavia il suo simbolo vivente e la sua adeguata manifestazione storico-sensibile. Questa concezione si consolida in Fichte via via che acquista coscienza, oltre che dei compiti puramente giuridici dello Stato, dei suoi compiti *sociali*. Sta qui il vero progresso decisivo compiuto dalla sua teoria. «Senza dubbio non è del

Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 28 sgg.]; *System der Sittenlehre* (1798); *S. W.* IV, 218 sgg. [Trad. it. di R. Cantoni, ed. riveduta a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 202 e segg.].

[54] *Über die Bestimmung des Gelehrten*, 2. lez., *S. W.* III, 306. [Trad. it. di Marco Marroni, a cura di N. Merker, Ed. Riuniti, Roma 1982].

[55] *Naturrecht*; *S. W.* III, 203.

tutto ingiusto e può avere un significato positivo – come è scritto nello *Stato commerciale chiuso* del 1801, ed in queste parole si può trovare un riferimento alle *Idee* di Humboldt sui limiti dell'attività dello Stato [56] – se si dice: lo Stato non deve fare nulla più che preservare e difendere ognuno nei suoi diritti personali e nella sua proprietà: a condizione che non sembri si voglia presupporre troppo spesso, tacitamente, che vi sia una proprietà indipendente dallo Stato e che questo debba guardare soltanto alla condizione patrimoniale in cui trova i suoi cittadini, senza fare domande circa il fondamento giuridico dell'acquisizione. Io direi al contrario: dev'essere la missione dello Stato *dare* ad ognuno il suo, *insediarlo* anzitutto nella sua proprietà, e soltanto poi, oltre a ciò, proteggerlo» [57]. Queste frasi acquistano il loro pieno significato solo attraverso il senso specifico che Fichte dà al concetto di proprietà. Come ciò che è 'proprio' dell'Io non si lascia indicare in qualcosa che esso ha in sé, a differenza di tutti gli altri, come caratteristica concreta, ma si presenta e si dischiude soltanto nella forma del suo agire, lo stesso vale per tutto ciò che deve entrare con l'Io in un rapporto valido. Anche di un oggetto esterno del mondo dei sensi, l'io non può impossessarsi altrimenti che determinandolo come il contenuto della sua attività. Il diritto di proprietà è quindi esclusivamente un diritto alle azioni, e non certo un diritto alle cose. Una cosa può definirsi 'mia' sempre soltanto in un senso mediato: cioè nella misura in cui posseggo il diritto di accoglierla in maniera esclusiva nella sfera della mia attività, e di escludere dall'influsso su di essa tutti gli altri soggetti giuridici. L'insediamento nella proprietà, che Fichte assegna allo Stato, non può dunque rappresentare la garanzia di una qualsivoglia posizione di possesso attuale o futura dei singoli individui, ma semplicemente la distribuzione e l'organizzazione del lavoro. Non dobbiamo esporre in dettaglio in questa sede come, a partire di qui, si dia la costruzione e la particolare configurazione del socialismo fichtiano [58]. Per il rapporto generale di individuo e Stato è decisivo che lo Stato appaia ora come garante ed esecutore dei diritti fondamentali che appartengono inalienabilmente all'individuo e che, soltanto, lo costituiscono veramente in quanto tale. Questi diritti sono il diritto all'esistenza e il diritto al lavoro, in quanto entrambi non possono venire pensati separatamente, ma si determinano e si condizionano reciproca-

[56] Le *Ideen* di Humboldt sono apparse *integralmente* solo nel 1851; le idee essenziali sono però già contenute nei capitoli stampati nella «Berlinische Monatsschrift» e nella «Thalia» di Schiller.

[57] *Der geschlossene Handelsstaat* (1801); *S. W.* III, 399. [Trad. it., Bocca, Torino 1909].

[58] Cfr. a questo proposito Schmoller, *J. G. Fichte, eine Studie auf dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie* e Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen 1900.

mente. L'esistenza che deve venire assicurata è l'esistenza nell'agire e per l'agire. Come Dio, secondo la filosofia della religione di Fichte, non dev'essere l'«amministratore della felicità», ma, in quanto '*ordo ordinans*', rappresenta la certezza della progressiva formazione del regno della ragione, così lo Stato, anche là dove si volge semplicemente agli scopi materiali e alla regolamentazione della produzione economica, non serve questi scopi stessi, ma il compito 'intellegibile' di portare a rappresentazione il puro pensiero della libertà all'interno dell'esperienza.

In questo senso, lo «Stato assoluto» rappresenta ormai per Fichte lo strumento attraverso cui tutte le forze individuali devono venire dirette alla vita del genere, fondendosi in essa. Ciò comporta necessariamente che, nei confronti di tutti gli individui senza eccezioni, si avanzi la stessa esigenza e che questa non si estenda a un ambito limitato delle loro capacità e prestazioni, ma semplicemente alla loro totalità. In questa costituzione, l'individualità di tutti si risolve così completamente e senza eccezioni, nel genere di tutti, e a ognuno il *suo* contributo alla forza generale viene restituito intensificato dalla forza generale di *tutti gli altri*. «Il fine dell'individuo isolato è il godimento individuale, ed egli impiega le sue forze come altrettanti mezzi per raggiungerlo. Il fine del genere umano è la cultura, e, condizione di essa, una sussistenza dignitosa; nello Stato nessuno impiega le sue forze direttamente per il proprio godimento, bensì per il fine del genere; in cambio egli ottiene per intero il complessivo patrimonio culturale dell'umanità, e, in più, la sua propria sussistenza dignitosa. Ci si guardi però bene dal pensare lo Stato come se esso poggiasse su questo o quell'individuo, o in generale su individui e fosse costituito di individui: è questa, pressoché l'unica maniera in cui i filosofi dozzinali sanno concepire un intero. Lo Stato è un concetto di per sé invisibile, [...] non si identifica con i singoli individui, bensì è il loro reciproco, costante rapporto, un rapporto che è prodotto in sempre permanente epperò mutevole maniera dal lavoro dei singoli individui esistenti nello spazio fisico. [...] La missione del genere umano è di elevarsi a poco a poco liberamente a questa forma assoluta di Stato, come a un rapporto tra gli uomini richiesto dalla ragione» [59].

Non è però ancora superata quella difficoltà fondamentale che sorge dal conflitto tra lo scopo e i mezzi dello Stato. Lo scopo dello Stato è l'elevazione alla libertà, i suoi strumenti però non possono essere che strumenti coercitivi; ed è noto quanto nelle costruzioni dello Stato disegnate da Fichte questo carattere coercitivo – vieppiù accentuato e sempre più onnipervasivo – si faccia sentire. Che dalla coazione possa procedere la

[59] *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05); *S. W.* VII, 144 sgg. [Trad. it. parziale in Fichte, *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. Merker, Roma, Ed. Riuniti, 1978, pp. 249-250].

determinazione alla libertà, sembra significare niente di meno che la cancellazione del motivo fondamentale dello stesso idealismo fichtiano, sembra lasciar dissolvere nuovamente la pura autonomia della volontà in eteronomia. In effetti Fichte ha lottato con questo problema fin nei suoi ultimi scritti di filosofia del diritto e dello Stato. Nelle lezioni sul sistema della dottrina del diritto dell'estate del 1812, esso viene alla luce ancora una volta con estrema acutezza. Alla libertà – dichiara qui – conviene che ognuno concepisca il suo concetto di fine con assoluta spontaneità, che dunque questo concetto non gli venga assegnato dalla necessità; poiché altrimenti la volontà sarebbe qualcosa di semplicemente derivato, un semplice prodotto della duplice necessità, imposta all'individuo dalla natura e dallo Stato. Com'è possibile però unire ora questa forma della libertà con la forma del diritto e dello Stato, dato che il diritto cessa di essere diritto, se, in quanto tale, non può essere *imposto* con la forza? Nella condizione giuridica – così si può anche esprimere la contraddizione che ci si presenta – si entra semplicemente per amore della libertà, ma, dalle misure che prendiamo per difendere la libertà, vediamo seguire proprio il contrario, vediamo seguire il suo annientamento. La *Rechtslehre* cerca di risolvere questo conflitto integrando le precedenti definizioni che si riferivano semplicemente alla regolamentazione della produzione e della distribuzione materiale dei beni. Dopo il soddisfacimento delle sue particolari necessità, e dopo l'adempimento dei suoi doveri di cittadino, ciascuno deve rimanere ancora libero di porsi liberamente dei fini. Questa libertà è il diritto assolutamente personale. «Chi non è addivenuto a ciò, non è addivenuto a nessun diritto, e non è vincolato giuridicamente agli altri. Lo Stato non è la volontà del diritto, e non c'è Stato se in esso non è garantito ad ognuno di darsi una forma di educazione alla libertà che si è scelto da sé. Lo Stato perciò si mostra in due prospettive completamente diverse [...]. Esso è un istituto assolutamente coercitivo e vincolante; ha diritto, o, propriamente, è il diritto stesso, diventato coercitivo come una forza della natura. Esso però ha questo diritto soltanto a condizione di avere l'obbligo di garantire la più alta libertà di tutti, l'indipendenza di tutti nei suoi confronti. Se non realizza questo, non può parlare di diritto; lede infatti il cuore del diritto ed è esso stesso ingiusto: è semplicemente coazione e soggezione». Il solo fine necessario, il fine della moralità, può venire favorito con mezzi esteriori e sensibili, soltanto fino al punto che tutti giungano alla libertà di porsi un fine morale. Il diritto e il potere dello Stato è dunque ristretto alla condizione dell'*educazione* di tutti alla libertà. Istituti di educazione alla libertà, alla capacità di avere una volontà come qualcosa di primo e iniziale, di porsi concetti di fine al di là dello Stato, sono l'obbligo dello Stato conforme al diritto; essi però non devono essere in nessun modo istituti per l'addestramento, vale a dire per imparare a diventare buoni strumenti di una

volontà estranea. «All'addestramento alla capacità di agire secondo una legge che non si comprende e un fine ultimo che non si conosce, ad essere un abile secondo, uno strumento, si contrappone l'educazione alla capacità di darsi autonomamente dei fini, e a comprendere chiaramente la legge secondo cui li si raggiunge. Abbiamo così trovato insieme il criterio dello Stato e quello della tirannia. Si tratta di vedere se in esso domina l'educazione o l'addestramento. La prima conseguenza della libertà è che abolisce lo Stato come principio motore della volontà. Esso mira per questo a *togliere se stesso*, perché il suo ultimo obiettivo è la moralità, e questa lo toglie. Il tiranno non può mai giungere a questo, perché ha un fine che non può mai diventare il fine di tutti» [60].

È questa l'ultima e più alta conciliazione che Fichte trova per il conflitto della forma dello Stato con l'esigenza della libertà. La forma dello Stato dev'essere tale che, andando oltre se stessa, elevi l'individuo alla libertà. Ed è proprio questa sintesi che per Fichte costituisce al tempo stesso l'autentico concetto del *germanesimo*. Se ai tedeschi in quanto tali è stata sinora negata l'esistenza reale come un tutto politico, la ragione nascosta e più vera guarda al compito politico che li attende. Essi non possiedono ancora uno Stato che abbia un passato; ma è lo Stato del futuro, lo Stato della libertà che dovrà un giorno realizzarsi in loro. Gli uomini devono assolutamente formarsi per il regno della libertà, perché solo in questo regno si realizza l'assoluto fine morale. La precedente vita dell'umanità ha un autentico valore soltanto nella misura in cui è mezzo e incentivo di questo sviluppo; all'infuori di ciò, essa non è. Soltanto con l'inizio di questo regno la vita umana inizia e nasce; in precedenza c'era soltanto l'embrione di una specie umana, di cui l'eternità era gravida. «A mio modo di vedere i tedeschi sono dunque chiamati a rappresentare nel piano eterno del mondo questo postulato di un'unità del regno, di uno Stato dove regna una piena e organica armonia. Per i tedeschi, il regno deve procedere dalla libertà coltivata, personale, individuale, e non viceversa; dalla personalità coltivatasi anzitutto prima di ogni Stato, e coltivatasi in seguito nei singoli Stati in cui essi si sono disgregati in passato, e che, come semplici mezzi per un fine più alto, dovranno poi cadere. Soltanto in loro si avrà rappresentato un autentico regno del diritto, quale non è ancora apparso nel mondo, con tutto l'entusiasmo per la libertà del cittadino, che noi vediamo nel mondo antico, senza il sacrificio della schiavitù della maggioranza degli uomini, senza il quale gli antichi Stati non potevano sussistere: per la libertà fondata sull'uguaglianza di tutto ciò che ha un aspetto umano» [61].

---

[60] *Das System der Rechtslehre* (1812); *Fichtes Nachgelassene Werke*, vol. II, p. 534 sgg.

[61] *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813); *S. W.* IV, 415 sgg.

L'ideale nazionale e quello cosmopolita di Fichte vengono qui a coincidere. Hanno entrambi il medesimo contenuto: l'eterna missione dei tedeschi è infatti proprio quella di realizzare in sé in maniera sempre più pura l'idea del popolo originario, del «popolo per eccellenza». Non si mira qui a conservare determinati tratti particolari fisici o spirituali, ma a riconoscere che queste particolarità hanno senso soltanto in quanto costituiscono il punto di partenza e l'aggancio empirico per la rappresentazione storica di un puro universale. Solo dai tedeschi, che esistono da millenni per questo grande fine e maturano lentamente al suo cospetto, verrà un giorno raggiunta l'autentica conciliazione tra idea dello Stato e idea della libertà – «non esiste nell'umanità un altro elemento per questo sviluppo» [62].

Questa affermazione sembra certo, a prima vista, puramente arbitraria: è infatti evidente che tutta l'argomentazione subisce qui un improvviso cambiamento. Al posto della deduzione di un'esigenza assolutamente vincolante, tutt'a un tratto sembra subentrata un'enunciazione empirica riguardo alla concreta situazione data storicamente. La mediazione risiede però per Fichte nel tratto più peculiare del suo concetto di Stato come del suo concetto di nazione. Come può chiamarsi puro soltanto quello Stato che è ancora in grado di rinviare oltre se stesso, oltre i confini della sfera statale in genere, così realizzerà completamente la sua vocazione soltanto quella nazione che, procedendo da una determinata particolarità del suo carattere, possiede ancora la forza di non persistere in essa come qualcosa di rigido e dato, ma di farsi sempre più il puro contenitore per l'idea del cosmopolitismo. Poiché nella sua fondamentale visione storico-filosofica, Fichte assegna al germanesimo questa energia libera di crescere oltre ogni condizionatezza naturale, egli vede soltanto in esso la potenza storica che può liberare dalle catene di quell'ideale di Stato meccanicistico, diretto al semplice 'addestramento' della volontà, che si incarna in Napoleone. L'autentico carattere di un popolo e di uno Stato non risiede in ciò che essi sono, ma nella direzione del loro volere e del loro agire: il vero agire però, secondo il principio fondamentale della filosofia fichtiana, è soltanto quello che non tende soltanto oltre questo o quel limite, ma oltre ogni limite empirico del particolare e cerca di risolverlo in un nuovo inizio. Solo dove l'agire è divenuto cosciente di questa sua infinità, esso ha compreso la sua particolare libertà e il suo particolare vincolo; è l'unione di entrambi che si rappresenta nell'autentica idea dello Stato e nell'autentica idea del germanesimo.

[62] Ivi, IV, 423 sg.; cfr. soprattutto il frammento politico del 1813; *S. W.* VII, 546-573 (si veda *supra* pp. 316-317).

6. L'opposizione tra Fichte e Schelling, ancora celata nel punto da cui si muove la loro filosofia, ha trovato la sua espressione definitiva e più acuta nel risultato con cui si conclude la dottrina di Fichte. Non sono soltanto motivi ed esperienze personali che conducono Fichte alla sua dottrina dello Stato, ma in essa si imprime la tendenza fondamentale che domina il suo idealismo, sin dalle sue prime origini. Il 'soggettivismo' di Fichte è sempre soltanto apparenza o formula; – sin dall'inizio egli ritiene che tutti gli individui siano «racchiusi nell'unica grande unità del puro spirito». Questa unità dello spirito però, si crea il suo corpo nello Stato, che soltanto, quindi, rivela veramente il senso di tutta l'esistenza storica. Il concetto della storia non si costituisce perciò volgendo retrospettivamente lo sguardo al passato, ma attraverso lo sguardo rivolto al futuro. I gradini che conducono al «regno della ragione», una volta raggiunta la meta, possono cadere nell'oscurità e nell'oblio. In essi non abbiamo ancora la vita dell'umanità, ma l'«embrione di un genere umano». L'*ethos* di Fichte lo spinge incessantemente e ininterrottamente fino al punto in cui egli comprende il fine di tutto il divenire – e questa spinta in avanti risolve il passato e persino il presente empirico in una semplice apparizione e in un annuncio del futuro. Il compito infinito del dovere è l'autentica realtà, accanto alla quale ogni 'stabilità' della visione dogmatica dell'essere e del mondo non può che svanire progressivamente e venire riconosciuta nella sua nullità.

Se Schelling, agli inizi della sua filosofia, sembra procedere ancora completamente sulla stessa strada di Fichte, se il suo scritto *Dell'Io come principio della filosofia* e le sue *Lettere sul dogmatismo* non sembrano contenere altro che un'acuta formulazione dei risultati di Fichte, il motivo risiede nel pieno accordo con lui riguardo al principio originario dell'idealismo, che dichiara la precedenza dell'agire sull'essere. Anch'egli, dove la concezione comune scorge soltanto il prodotto conchiuso di un mondo, cerca di risalire fino alla produttività creatrice e formatrice, a cui esso deve la sua esistenza. Ma, sebbene in un primo momento egli si adatti al linguaggio fichtiano, il nocciolo di questa produttività si pone subito per lui non nell'autonomia della volontà morale, ma nell'autonomia del creare artistico. Ogni forza creativa della realtà dev'essere compresa secondo il modello di questo creare. Anche la natura non 'è', ma diviene costantemente, diviene secondo le stesse leggi che si manifestano oggettivamente nelle forme e nelle immagini del genio artistico. Proprio per questo però, essa non è, come in Fichte, il semplice «materiale sensibile del nostro dovere», il limite empirico posto alla nostra volontà, affinché, nel suo superamento, essa impari a conoscere se stessa e la sua missione infinita. La natura afferma piuttosto il suo valore peculiare, in quanto è la necessaria condizione preliminare e il riflesso dello 'spirito'. Soltanto nel suo divenire

incosciente, l'Io libero e autocosciente comprende se stesso. Esso si riconosce in quanto non si pensa più come frammento separato, ma come conclusione di una serie, che abbraccia tutto l'insieme dell'accadere naturale e tutte le sue fasi di sviluppo. Dalla trama del muschio, in cui la traccia dell'organizzazione si vede ancora a stento, fino alla forma più raffinata, liberatasi dalle catene della materia, e da questa forma naturale fino alle più alte creazioni artistiche, domina un unico e medesimo impulso che si sforza di lavorare secondo un unico e medesimo ideale teleologico e di esprimere all'infinito un unico e medesimo modello originario, la pura forma del nostro spirito. Ciò che chiamiamo natura è un poema racchiuso in meravigliosi caratteri segreti; se il mistero si potesse svelare, riconosceremmo in ciò l'odissea dello spirito che, meravigliosamente ingannato, cercando se stesso, fugge se stesso: «perché attraverso il mondo sensibile la terra della fantasia a cui miriamo, traspare soltanto come il senso attraverso le parole, soltanto come una nebbia che può essere penetrata solo a metà» [63].

Si può facilmente intuire quale piega debba prendere questa concezione, nel momento in cui si volge al problema della vita storica e statale. Se Fichte, che cerca di mostrare l'universalità della legge morale nella forma della volontà individuale, riusciva ancora a calare i suoi concetti nelle formule tradizionali del diritto naturale e della teoria contrattualistica, queste sono diventate per Schelling assolutamente superflue. Esse si muovono tutte all'interno di una visione puramente 'meccanica', cercano di comporre atomisticamente l'insieme che vogliono spiegare, a partire da singolarità presupposte come indipendenti. Secondo Schelling però, da una tale somma di singolarità non si può ottenere nessuna unità vivente, né quella della natura né quella dell'arte. Ogni organismo, naturale o spirituale, è caratterizzato dal fatto che il tutto precede le parti e le domina e forma dall'interno come una potenza indipendente. Questo deve valere anche per lo Stato, se mai esso deve ottenere la dignità di un autentico insieme. Schelling ritorna così alla teoria 'organica' dello Stato di Aristotele, a cui dà tuttavia l'impronta della sua peculiare concezione metafisica. Come in quest'ultima la natura si era gradualmente risolta in storia, così, al contrario, ora la storia si risolve per lui in natura. L''indifferenza' di reale e ideale, che costituisce l'essenza dell''assoluto', conduce all'indifferenza di esistenza naturale e esistenza storico-spirituale. «La rappresentazione comune

[63] Non è possibile in questo contesto considerare più da vicino i singoli particolari della dottrina di Schelling e il *concetto romantico di forma*, che trova qui la sua espressione speculativa; a integrazione e giustificazione di quanto detto qui devo rimandare al terzo volume del mio scritto sull'«*Erkenntnisproblem u. Wissenschaft der neueren Zeit*», che uscirà tra breve (vale a dire nel 1919). [Trad. it. cit].

della natura e della storia – è scritto nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* del 1803 – è che in quella tutto avviene secondo una necessità empirica, in questa per libertà. Ma appunto queste sono le forme o i modi di essere fuori dell'Assoluto. La storia è una potenza più elevata della natura in quanto essa esprime nell'ideale ciò che questa esprime nel reale; ma secondo l'essenza, proprio per questa ragione, ciò che si dispiega in entrambe è lo stesso, modificato soltanto dalla determinazione o potenza sotto la quale è posto. Se si potesse scorgere nell'una come nell'altra il puro in sé, noi riconosceremmo prefigurato nella natura in modo reale ciò stesso che nella storia è prefigurato in modo ideale. La libertà, come fenomeno, non può creare alcunché: è un solo universo a esprimere, ciascuna per sé e nel suo modo proprio, la duplice forma del mondo riprodotto. Il mondo della storia, una volta compiuto, sarebbe quindi esso stesso una natura ideale, lo Stato, come organismo esteriore di un'armonia di necessità e libertà, raggiunta in seno alla libertà stessa. La storia, in quanto ha come oggetto privilegiato la formazione di questa associazione, sarebbe la storia nel senso stretto del termine» [64]. Così, l'assoluto viene colto come un processo vivente, che nella natura e nella storia trova due livelli e potenze della sua realizzazione. La natura è pervasa dal concetto di sviluppo e con ciò sottratta al puro meccanicismo, mentre, d'altra parte, il divenire storico-spirituale, per essere sottratto al puro arbitrio, deve venir colto nella sua necessità immanente, che nessun soggetto singolo può violare. La categoria della soggettività e dell'interiorità viene per così dire trasferita nella natura, la categoria della determinatezza oggettiva nella storia. Ed è questo l'ultimo passo attraverso il quale, nella serie delle potenze spirituali, giungiamo ora all'idea dello Stato. Lo Stato erige la legge della necessità al centro della volontà, che rappresenta la sfera propria della libertà. Lo Stato non è infatti divenuto a partire dal volere dei singoli, né è stato dedotto nella sua validità a partire da questo, ma sta di fronte a questo volere come una potenza della natura che sussiste in se stessa e che poggia soltanto su se stessa. Esso non è creato, ma cresciuto, non è il risultato di un accordo e di un calcolo concettuale, ma una formazione di forze vive che agiscono in maniera originaria e inconscia. Se Fichte restava fermo all'opposizione di 'forma' e 'materia', di 'determinabilità' e 'determinazione', poiché in essa trovava espressa la forma dell'agire stesso e quindi il fondamento originario di ogni coscienza, la filosofia dell'identità di Schelling cerca di elevarsi speculativamente anche oltre questa opposizione. Nel fenomeno dello Stato, Schelling vede la conferma che questa elevazione non è solo un'esigenza soggettiva, ma è un prodotto oggettivo. Infatti qui si mostra un'ar-

[64] [F. W. J. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di Carlo Tatasciore, Guida, Napoli 1989, p. 155].

monia di necessità e libertà che si esprime necessariamente in una forma esteriore e in un'unità oggettiva. Lo Stato perfetto è la perfetta manifestazione di questa armonia: la sua idea è raggiunta non appena il particolare e l'universale sono assolutamente una cosa sola, non appena tutto ciò che è necessario è allo stesso tempo libero e tutto ciò che accade liberamente è allo stesso tempo necessario. Secondo Schelling, solo in questa concezione, e non nell'angustia della tradizionale considerazione 'pragmatica' della storia, o nella teleologia etica di Fichte, lo Stato è compreso e innalzato come l'«immagine immediata e visibile della vita assoluta» [65].

A questa dottrina dello Stato di Schelling si adatta certamente appieno l'acuto motto che Hegel, nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, ha diretto contro l'insieme del metodo schellinghiano. Esso in effetti rende l''assoluto' soltanto come «la notte in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere». Nessun risultato in qualche modo determinato e particolare, nessuna conseguenza ed esigenza singola, viene dedotta da Schelling a partire dalla sua spiegazione dell'idea dello Stato. Lo stesso Schelling ha senza dubbio avvertito questa difficoltà; e così, dai problemi politici e storici, dopo averli toccati solo di sfuggita, egli tende a ritornare nuovamente in quella «terra della fantasia», nell'ambito dell'intuizione estetica, in cui soltanto si trova veramente a suo agio. Nella nostra esposizione, che vuol mettere in rilievo solo i principali concetti decisivi nello sviluppo dell'idea di Stato, avremmo perciò potuto anche tralasciare la dottrina di Schelling, se in essa, nonostante l'incompletezza della sua realizzazione, non si sviluppasse un nuovo tipo di pensiero. Nella storia universale dello spirito, Schelling non ha certo creato lo *spirito romantico*, gli ha però dato la sua espressione teoretica universale, così che, d'ora innanzi, tutte le manifestazioni di questo spirito sono definite anche dalla sua filosofia. Allo stesso modo, anche all'interno della politica, la sua dottrina, sebbene il problema dello Stato costituisse solo un suo interesse periferico, riuscì a esercitare un importante effetto *indiretto* sul generale progresso delle idee. È l'influsso di Schelling che si manifesta in un'opera come gli *Elemente der Staatskunst* di Adam Müller, quando qui, sin dall'inizio, al semplice 'concetto' dello Stato viene contrapposta polemicamente la sua 'idea'. Infatti l'idea non ha più qui il carattere kantiano-fichtiano del compito e della massima etico-regolativa, ma rivela tutti i tratti tipici del modo di pensare della filosofia della natura. Secondo Schelling, il semplice concetto è incapace di afferrare ed esprimere completamente un qualsiasi essere naturale, poiché l'astrazione da cui esso risulta è diretta sempre a ciò che è divenuto e già fis-

[65] *Über die Methode des akadem. Studiums*, decima lezione, *S. W.* V, 306 [Ivi, p. 165]: cfr. soprattutto il *System des transzendentalen Idealismus*, S. W. III, p. 587 sgg. [Trad. it., a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1965].

sato, non però al processo continuo del divenire stesso. Quest'ultimo, e con esso l'autentica produttività infinita della natura, ci diviene piuttosto accessibile soltanto nell'«intuizione intellettuale» che ci eleva dal punto di vista meramente empirico del semplice confronto e della raccolta di singolarità, al punto di vista dell'autentica speculazione, nel quale comprendiamo la natura come un tutto vivente, mosso dall'interno. La differenza che Schelling sviluppa qui per la conoscenza della natura, viene trasferita per la prima volta in piena acutezza dagli *Elemente der Staatskunst* di Adam Müller all'insieme della conoscenza politica. Anch'essa si deve liberare dall'arido reticolato di meri concetti in cui sinora si è quasi esclusivamente risolta, nel quale non impara a conoscere altro che lo «Stato in quiete». Cogliamo veramente la natura dello Stato soltanto quando non lo pensiamo nella somma delle sue condizioni o delle sue istituzioni, ma lo pensiamo nell'insieme del suo movimento. «La scienza dello Stato che io intendo, deve concepire lo Stato in volo, nel suo movimento; per questo non mi soddisfa nessuna delle teorie avanzate sinora a questo proposito. Esse sono molto precise e diligenti nel raccontare l'intero apparato necessario ad uno Stato; molto ragionevoli nell'indicazione delle disposizioni da prendere, nel calcolare i vantaggi o gli svantaggi di ogni legge o istituto che bisogna disporre; per utilizzare un'immagine dell'arte medica, esse rientrano completamente nell'anatomia dello Stato, [...] ma se si tratta di cogliere in maniera adeguata l'intero fenomeno vitale di uno Stato, mancano della vita necessaria a questo scopo». E l'esigenza posta qui per il tutto, si trasferisce nuovamente alla conoscenza di ognuna delle sue singole parti. Tutti gli elementi dello Stato, tutte le sue leggi, istituzioni e così via, sono sempre visibili e calcolabili soltanto da un lato, mentre, d'altra parte, ognuno ha per sé ancora la sua misteriosa vita personale e il suo peculiare movimento. A colui che non sta all'interno di questa vita stessa, ma la affronta nella semplice riflessione, può sembrare tuttavia che esista un'arte della costruzione dello Stato, allo stesso modo in cui esiste un'arte per costruire organi e un'arte per costruire orologi. «Per essi *uno Stato* significa indicare un meccanismo e mostrare il peso che deve mettere la macchina in movimento; un ingranaggio di istituzioni e corporazioni sociali per poi aggiungere al tutto i bisogni di prima necessità, o lo stomaco, come un peso attaccato a tutto ciò, e l'intelligenza come pendolo o strumento di correzione. Riconoscere tutto questo significa aver inteso lo Stato come una cosa grande, composta di molte cose più piccole; la parte grossolana, corporea, dello stato, la massa visibile, è ora nota; tutto ciò che si può afferrare con mano è colto». Ma sfugge la cosa più importante: la forza originaria che tiene insieme questo tutto e lo muove dall'interno. Questa forza, che costituisce l'"anima' vera e propria dello Stato, non si lascia indicare e definire con una spiegazione scolastica letterale o concettuale; con tali spiega-

zioni, infatti, si colgono sempre soltanto un gruppo di note relativamente costanti presenti nelle mutevoli e varie manifestazioni, mentre qui si tratta proprio di cogliere nel suo insieme il fenomeno dello Stato nella totalità e nel conflitto di tutte le particolari forme di manifestazione. Ogni nuova generazione, ogni nuovo grande uomo, dà allo Stato una nuova forma, alla quale non si adatta la vecchia spiegazione che se ne aveva fino a quel momento. Solo un pensiero che fosse esso stesso mobile riuscirebbe a portare ad espressione la pienezza interna che qui ci si presenta. Ma un tale pensiero è ciò che noi, per distinguerlo dal concetto, indichiamo come l'*idea* della cosa. Questa 'idea' dello Stato non sorge in quanto estraiamo da una molteplicità delle sue forme storiche ciò che schematicamente hanno in comune, ma in quanto con la vita del pensiero ci trasferiamo nel mezzo dell'individuale processo della crescita, dello sviluppo, delle lotte interiori ed esteriori che ogni Stato deve sostenere in modo diverso in virtù delle sue condizioni particolari. «O ci si immerge totalmente come uomo di Stato e studioso dello Stato nel turbinìo della vita politica e si portano per sempre come propri l'orgoglio e i dolori del nobile corpo dello Stato, o se ne rimane eternamente al di fuori». Questa però, era proprio l'illusione della vecchia concezione della dottrina dello Stato razionalistica e giusnaturalistica, e cioè di cercare un punto stabile *al di fuori* dello Stato per scardinare concettualmente, a partire da esso, lo Stato vigente. Tutti gli sciagurati errori della Rivoluzione francese riposano sulla finzione che il singolo si possa liberare dal vincolo della società e lo possa fronteggiare con l'arbitrio illimitato della critica soggettiva. In verità però, non è mai possibile pensare l'uomo 'prima' dello Stato, ma soltanto in esso e come una parte dell'insieme della sua vita. «Lo Stato non è una semplice manifattura, fattoria, istituto di assicurazioni o società mercantile; esso è ciò che collega internamente tutti i bisogni fisici e spirituali, l'intera ricchezza fisica e spirituale, l'intera vita interiore ed esteriore di una nazione, in un tutto grande, energico, infinitamente animato e vitale. La scienza non può fornire nessuna morta immagine statica di questo tutto; infatti la morte non può riprodurre la vita, la stasi il movimento» [66].

La metodologia del pensiero politico del Romanticismo, la sua fecondità e i suoi limiti, emergono chiaramente in queste frasi. Il romanticismo tende anche qui, come sempre, a tornare dalla sfera del 'concetto' all'immediatezza della 'vita'. Come per tutte le scienze superiori, anche per le scienze dello Stato deve valere che «esse vogliono essere vissute, non semplicemente conosciute e imparate». In questa concezione lo Stato non diventa soltanto un 'organismo', ma anche una 'persona'. Non è un semplice

[66] Adam Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Parte prima (Berlin 1809); Cap. 1 e 2.

trastullo nelle mani della personalità del sovrano, ma «una persona, un tutto che cresce liberamente, in sé composto da infinite interazioni di idee che lottano e si riconciliano» [67]. Ma la battaglia condotta contro le teorie razionali dello Stato, si trasforma allo stesso tempo in battaglia contro la sua particolare meta razionale. Eliminato il momento dell'*arbitrio*, presente nelle teorie giusnaturalistiche del contratto statale, viene così colpito anche il momento della *volontà* morale. Nello Stato Schelling vedeva l'«armonia di libertà e necessità», ma, via via che la teoria romantica va avanti, la seconda determinazione prende sempre più il sopravvento sulla prima. Lo Stato non è un prodotto della volontà, ma un 'frutto' dello spirito del popolo, che comincia a formarsi inconsciamente attraverso forze interiori che agiscono in silenzio. Ma questa concezione dello spirituale, contiene ancora un'ambiguità e una contraddizione latente. Per esaurire la vita storica dello Stato in tutta la sua pienezza, per comprenderla nella sua pura mobilità interiore, la critica romantica si rivolgeva al *concetto* di Stato. Il 'concetto' in quanto tale però, non è affatto soltanto l'espressione per i morti prodotti del pensiero, ma per la pura energia del pensiero stesso. Reprimendo quest'ultima, vedendo l'autentico sviluppo dello spirituale fondato solo in potenze 'non coscienti' e 'irrazionali', il Romanticismo è infine portato a negare nel suo risultato proprio la tendenza fondamentale da cui era originariamente partito. Proprio ciò che voleva destare il senso per l'infinità della vita, conduce alla sua limitazione e al suo irrigidimento. Così, anche lo Stato, rimandato al passato storico come alla sua particolare origine, viene al contempo fissato a questo passato. Al posto del movimento instancabile, nella cui intuizione si cercava l'appagamento, subentra ora piuttosto la stagnazione del divenire. Mentre la speculazione prometteva di condurre ad un'attività più pura e più profonda, finisce in verità per preparare la strada alla reazione politica dell'epoca della Restaurazione. Il contrasto che qui emerge, indica però allo stesso tempo il compito universale che era ormai posto alla dottrina filosofica dello Stato. Era una nuova sintesi tra il momento 'razionale' e quello 'storico' del concetto di Stato che ora si rendeva necessaria. È questa sintesi che tenta di dare la filosofia di Hegel. Anch'essa affonda le radici nell'intuizione della vita storica, ma la via che porta alla storia non riconduce più nell'oscurità dell'irrazionale. Proprio nell'autentica idea dello Stato si deve piuttosto dimostrare che l'essenza della storia coincide con l'essenza della ragione, – che il razionale è reale e il reale è razionale.

[67] A Müller, *Vermischte Schriften* I, 221 (cfr. Meinecke, op. cit., p. 144).

7. Nella primissima formulazione in cui ci è nota, la dottrina dello Stato di Hegel si fonda sull'universo concettuale dell'umanismo estetico, qual era stato sviluppato da Schiller e Wilhelm von Humboldt. Che la grecità possedesse in una pura unità armonica gli elementi spirituali, che sfuggono continuamente agli uomini dell'età moderna, si mostra per Hegel anzitutto nell'immagine della sua costituzione politica. In questa costituzione, la sfera dell''universale' non è ancora divisa da quella del particolare. L'istanza che lo Stato avanza nei confronti dell'individuo, non può e non ha bisogno qui di assumere la forma di una richiesta rivolta agli individui dall'esterno; l'individuo infatti fonda la sua intera esistenza spirituale soltanto nell'esistenza dello Stato e nell'esistenza per lo Stato. In questo rapporto si fonda il concetto della libertà, nella forma in cui l'antichità l'ha realizzato per la prima volta. I cittadini della *polis* greca, in quanto uomini liberi, obbedivano a uomini che essi medesimi avevano scelto come loro capi, combattevano guerre, che essi medesimi avevano deciso, abbandonavano la loro proprietà e la loro vita per una cosa che era loro. «Nella vita pubblica come in quella privata e familiare, ognuno era un uomo libero, ognuno viveva secondo proprie leggi. L'idea di patria e di Stato era l'elemento invisibile e superiore, la cosa più alta per cui ogni uomo operava, da cui era spinto. Questo era per lui il fine ultimo del suo mondo, che trovava espresso nella realtà, o che egli stesso contribuiva ad esprimere e a conservare. Di fronte a questa idea la sua individualità spariva, solo per essa desiderava vita, durata e conservazione, cose che egli stesso poteva realizzare» [68]. L'uomo che condivideva questa sensibilità, non aveva bisogno dell'idea di un'immortalità personale; non legava infatti l'idea della continuazione infinita alla propria singola persona, ma al tutto per il quale operava. Catone si volse al *Fedone* di Platone, solo quando fu distrutto ciò che sinora era stato per lui il supremo ordine delle cose, il suo mondo, la sua repubblica. Soprattutto a questo livello, non era necessaria la mediazione di idee religiose per elevare l'individuo oltre l'angustia della sua esistenza singola. Il Cristianesimo si diffuse ed ebbe una universale incidenza, soltanto quando fu reciso il legame che aveva unito sino a quel momento individuo e collettività nell'idea della totalità dello Stato. L'idea della Chiesa raggiunse la sua potenza, quando era tramontata l'idea della patria e del libero Stato. Essa sospinse nell'aldilà e nel trascendente, ciò che sino a quel momento aveva occupato il suo posto stabile nella stessa realtà storica. Fu il dispotismo dei principi romani, che cacciò dalla terra lo spirito dell'uomo; il furto della libertà costrinse l'uomo a trasferire nella divinità ciò che possedeva di eterno e di assoluto. L'«oggettività della divi-

[68] [*Scritti teologici giovanili*, trad. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 313].

nità è proceduta di pari passo con la corruzione e la schiavitù degli uomini, ed è propriamente soltanto una manifestazione ed una visualizzazione di questo spirito del tempo». La conciliazione tra il finito e l'infinito, tra il 'soggetto' e l''assoluto' poteva diventare il *problema* della religione e della filosofia solo quando aveva cessato di esistere come *fatto* storico, quale si incarnava nello Stato antico [69].

Certamente però, questa conciliazione non è ancora raggiunta sin quando viene compiuta soltanto nella riflessione, nel desiderare e nell'intendere soggettivo. La filosofia non ha davvero a che fare con tali vuote esigenze poste alla realtà: il suo compito è di comprendere *ciò che è*. Essa non può perciò sostituire il presente vivente dello Stato, che esisteva per i greci, ponendo al suo posto l'immagine ideale di come lo Stato *deve* essere. Se questo dovere viene colto nella forma di una semplice esigenza avanzata nei confronti della realtà, in essa si esprime piuttosto soltanto l'impotenza della ragione. La ragione, però, non rimane in questa sfera del semplice pio desiderio; ma va riconosciuta come la sostanza e la potenza infinita, la materia infinita e la forma infinita di ogni vita naturale e spirituale. «[Essa è] la *sostanza*, ciò per mezzo di cui ogni realtà è e sussiste; l'*infinita potenza*, perché la ragione non è così impotente da giungere solo al grado dell'idealità del dover essere, ed esistere solo al di fuori del reale, chissà dove, e certo soltanto come qualcosa di particolare nella mente di alcuni uomini; l'*infinito contenuto*, cioè ogni essenza e verità, onde essa è materia a sé stessa per l'elaborazione che la sua attività compie. Essa infatti, a differenza di un agire finito cui è necessaria la condizione di un materiale esterno, non abbisogna di dati mezzi, da cui debba ricevere l'alimento e gli oggetti della sua attività: essa consuma se stessa, ed è a se stessa materiale di elaborazione. Come essa è rispetto a sé l'unico proprio presupposto, e il suo fine è il fine assoluto, così con la sua natura coincide la sua attuazione ed estrinsecazione da ciò che è interno verso ciò che è manifesto, non solo nell'universo naturale ma anche in quello spirituale, – nella storia del mondo» [70]. Questa testimonianza e questo profitto della ragione nella storia del mondo si esprime per noi nello Stato, in cui dunque possediamo l'autentica teodicea della storia, la prova della sua razionalità oggettiva. Nella storia del mondo si può perciò parlare solo dei popoli che costituiscono uno Stato. Certamente alcuni popoli possono aver vissuto a lungo, prima di giungere a determinarsi come Stati: alla considerazione filosofica però, si addice e si conviene accogliere la storia soltanto dove la

[69] Si vedano le *Theologische Jugendschriften*, ed. da Hermann Nohl, Berlin 1907, p. 219 sgg. [Trad. it. cit., p. 320].

[70] [*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di Guido Calogero e Guido Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 7-8].

razionalità inizia ad entrare nell'esistenza mondana, dove è presente una situazione in cui essa compare in coscienza, volontà e azione. Senza la forma dello Stato, un popolo, in quanto è in sé una sostanza morale, manca dell'oggettività di avere un'esistenza valida universalmente per sé e per gli altri nelle leggi in quanto determinazioni pensate. Ad emergere nelle determinazioni legali e nelle istituzioni oggettive, è però il diritto assoluto dell'idea, che soltanto qui raggiunge la sua autocoscienza [71].

L'opposizione tra il mondo antico e quello moderno consiste dunque in generale nel fatto che l'unità, data lì come possesso immediato, deve prodursi e compiersi qui soltanto attraverso una serie progressiva di mediazioni. Soltanto così si realizza la legge fondamentale dello sviluppo della ragione, che deve trasformare ogni semplice 'in sé' in un 'per sé', che deve concepire il vero non solo come 'sostanza', ma allo stesso modo come 'soggetto'. Soltanto in questa duplice determinazione emerge chiaramente la posizione storica della filosofia hegeliana; in essa si mostra ciò che la unisce a Fichte e a Schelling, e ciò che la divide da entrambi. Nella prima esposizione sistematica della sua dottrina del diritto e dello Stato, nel saggio su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* del 1802, Hegel sembra stare ancora completamente sullo stesso terreno di Schelling. Concorda con lui anzitutto nella critica a Fichte, la cui dottrina è un esempio di quella «filosofia della riflessione», che non va oltre la vuota forma del dovere e dell'esigenza soggettiva. La divisione tra 'ragione' e 'sensibilità', tra la coscienza dell'autonomia e della spontaneità, e quella della determinatezza passiva del singolo oggetto empirico, all'interno della dottrina fichtiana è insuperabile: l'opposizione non viene tanto risolta nel tendere infinito che costituisce il principio di questa dottrina, quanto piuttosto fissata una volta per tutte e posta come insuperabile [72]. L'«eticità assoluta» però, nella forma in cui Hegel la comprende, supera questa opposizione, in cui la moralità del singolo rimane necessariamente prigioniera. Essa è in maniera così essenziale la moralità di tutti, che di essa non si può dire che si rispecchi in quanto tale nel singolo. «Essa non può anzitutto esprimersi nel particolare, se non è la sua anima, e lo è soltanto

[71] Si vedano le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introduzione [Trad. it. cit.]; *Philosophie des Rechts*, §§ 349, 350 [Trad. it. . di G. Marini, Laterza, Roma- Bari 1987]; *Enzyklopädie des philosophischen Wissens* § 549 [Trad. it. di B. Croce, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1989].

[72] *Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts*; cfr. soprattutto *S. W.* I, 343 sgg. [Trad. it. a cura di A. Negri, in Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971]; si veda anche *Glauben und Wissen* (1802), *S. W.* I, 3 sgg., e la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) [Trad. it. in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990].

nella misura in cui è un universale e il puro spirito di un popolo». Come il positivo è per natura prima del negativo, così, secondo le parole di Aristotele, il popolo è per natura prima del singolo. A partire da questa «individualità del tutto», bisogna ora comprendere anche l'intero sistema della vita pubblica; bisogna riconoscere come tutte le parti della costituzione e della legislazione, tutti gli aspetti della realtà morale siano determinati dal tutto in maniera assoluta e costituiscano un edificio in cui ogni parte è divenuta attraverso il tutto ed è ad esso soggetta. In questo senso Montesquieu ha compreso lo spirito delle leggi e delle costituzioni dello Stato, ha dimostrato che la ragione, l'intelletto umano e l'esperienza, da cui derivano le leggi particolari, non costituiscono *a priori* né una ragione né un intelletto umano, né un'esperienza senz'altro universale, sempre uniforme, ma sono esclusivamente e solamente la vivente individualità di un popolo dalla quale scaturiscono [73]. Nell'individualità di ciascuno di questi popoli però, in ogni insieme di costumi e di leggi, lo spirito del mondo ha goduto sotto diversa forma il suo sentimento di sé, più oscuro o più dispiegato, e la sua essenza, come nella natura del polipo c'è la totalità della vita allo stesso modo che nella natura dell'usignolo e del leone. Come si vede, Hegel si esprime qui ancora completamente nel linguaggio del sistema dell'identità schellinghiano. Anche le forze che formano la vita dello Stato sembrano risospinte totalmente in ciò che è puramente 'naturale', l'eticità sembra tolta nella tradizione dei 'costumi'. Tuttavia, da quando, nel 1806, la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* ha compiuto la grande resa dei conti metodologica con Schelling, emerge con sempre maggiore netta determinazione anche il motivo della visione hegeliana dello Stato diretto contro Schelling. E se in generale si dice chiaramente che l'assoluto non è da cogliere nella forma del sentimento e dell'intuizione, ma nella forma del concetto, così, anche il principio dello «spirito del popolo» va progressivamente spogliato da ogni accento sentimentale ed elevato alla pura determinatezza del concetto. Solo *I lineamenti di filosofia del diritto* assumono questo compito in tutta la sua estensione; in essi è allo stesso tempo definitivamente indicata, e determinata in senso positivo, come in negativo, la posizione storica della dottrina hegeliana dello Stato rispetto alle teorie precedenti.

Hegel è qui ancora d'accordo con Schelling nei tratti negativi della sua dottrina, nel rifiuto della fondazione giusnaturalistica. Nei confronti del pregio peculiare del diritto naturale, egli, il logico e il razionalista, non ha certo mai chiuso gli occhi. Anch'egli ha vissuto in sé, annunciandolo ancora nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, l'«entusiasmo dello spirito»

[73] Cfr. *S. W.* I, 395 sgg., 416 sg.

che la Rivoluzione francese aveva acceso. «Il pensiero, il concetto del diritto si fece d'altronde valere tutto in una volta, e la vecchia impalcatura dell'ingiustizia non poté minimamente resistere ad esso. Nell'idea del diritto fu così, ora, fondata ed edificata una costituzione, e tutto doveva d'allora in poi basarsi su questo fondamento. [...] Anassagora era stato il primo a dire che il νοῦς governa il mondo; ma solo ora l'uomo pervenne a riconoscere che il pensiero doveva riconoscere la realtà spirituale. Questa fu dunque una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca» [74]. Ma proprio in quanto intende e apprezza in questo modo il *motivo* più profondo del diritto naturale, Hegel procede così anche alla critica del suo *contenuto*. Sottolinea come, nella ricerca dei concetti di diritto e Stato, Rousseau abbia avuto il merito di indicare un principio che per il contenuto è pensiero e, precisamente, il pensare stesso. Egli ha elevato la volontà a principio dello Stato, ma in quanto la concepiva solo nella forma della volontà singola e intendeva la volontà generale soltanto come ciò «che è comune» alla volontà dei singoli, l'unione dei singoli individui nello Stato diviene un patto, che ha per fondamento il loro arbitrio, la loro opinione e il loro facoltativo consenso dichiarato. Al contrario, bisogna mettere in risalto che non è affatto qualcosa di facoltativo essere membro dello Stato; lo Stato è «spirito oggettivo», e l'individuo stesso ha perciò oggettività, verità e moralità solo nella misura in cui è un suo membro. «L'*unione*, come tale, è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido» [75]. Hegel dunque non si oppone in maniera assoluta alla teoria di Rousseau, ma ne individua il difetto principale solo nel non aver trovato un principio preciso per distinguere la volontà valida universalmente dalla volontà collettiva, la «*volonté génerale*» dalla «*volonté de tous*». Più aspramente che contro la teoria di Rousseau e della Rivoluzione francese, Hegel si volge tuttavia contro quei teorici dell'epoca della restaurazione che, come Ludwig von Haller, vedono nello Stato soltanto il gradino supremo dei rapporti naturali e privati di servizio e di società, e cercano quindi di dedurlo dal semplice principio di potenza. La manifestazione esteriore dello Stato, l'accidentalità del bisogno, della necessità di protezione e della forza e così via, vengono qui riguardate non come momenti dello sviluppo storico, ma come la sua sostanza. La singolarità degli individui costituisce anche qui nuovamente il principio del conoscere; e non è nemmeno il *con-*

[74] [*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 204-205].

[75] [*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 258, trad. it. cit., p. 196].

cetto di questa singolarità, ma, al contrario, sono le singolarità empiriche nelle loro qualità accidentali: forza e debolezza, ricchezza e povertà, e così via, che sono prese a fondamento in piena ingenuità. Il valore obiettivo, insito nel concetto della legge in quanto tale, non viene mai riconosciuto; piuttosto, questo stesso concetto è ricacciato indietro il più possibile, e sostituto dal richiamo alla «naturale legge divina», inculcata in ognuno. È però veramente la cosa più dura che possa capitare agli uomini essere allontanati dal pensiero e dalla razionalità, dalla venerazione delle leggi e dalla conoscenza, così come è infinitamente importante che i doveri dello Stato e i diritti dei cittadini, allo stesso modo dei diritti dello Stato e dei doveri dei cittadini, siano legalmente fissati. A questo riguardo, Hegel si distingue nettamente sia dal giusnaturalismo sia dalla scuola storica del diritto. Nell'opposizione a quest'ultima, emerge un'altra volta chiaramente la sua opposizione a Schelling; infatti tra Schelling e la scuola storica del diritto sussiste – a parte l'influsso storico diretto, che può essere dimostrato almeno per Puchta [76] – il legame oggettivo che è dato dai comuni presupposti romantici. Contro lo scritto di Savigny *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Hegel osserva che negare ad una nazione colta la capacità di fare un codice, sarebbe uno dei più grossi insulti che le si possano fare: perché non si tratta di realizzare un sistema di leggi nuove per il loro contenuto, ma di riconoscere nella sua determinata universalità il contenuto legale esistente; vale a dire di coglierlo col pensiero [77]. In questa duplice direzione della critica di Hegel si riconosce la forma che ha ormai preso il suo rapporto filosofico nei confronti di Fichte e Schelling, dove, nel caso di Fichte, bisogna certamente tener conto del fatto che Hegel ha conosciuto e tenuto conto soltanto della prima fase della sua dottrina della scienza e del suo diritto naturale, mentre sembra essergli completamente sfuggita la nuova e più profonda configurazione del concetto fichtiano di Stato degli scritti posteriori. Alla tesi della 'libertà', nella forma in cui si rappresenta in Fichte, e all'antitesi della 'natura', nella forma in cui si rappresenta in Schelling, deve contrapporsi ora la pura sintesi di entrambe. Se Fichte cercava l'ideale nell'agire etico e dunque nell''autocoscienza'; se Schelling credeva di trovarlo nella natura, nella storia e nell'identità di entrambe, ora l'azione della ragione deve venire indicata e mostrata nella storia. Soltanto in questo contesto si realizza il concetto dello «spirito oggettivo». Lo spirituale non deve ora indicare più una potenza oscura e misteriosa, ma riconosce e sa se stesso nella sua creazione. L''universale', che dapprima si contrappone alla volontà singola

[76] Si veda a questo proposito Brie, *Der Weltgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, Archiv für Rechts = und Wirtschaftsphilosophie, Vol. II.

[77] Per l'intera questione si veda *Rechtsphilosophie* § 211, 258. [Trad. it. cit. pp. 169, 195].

come qualcosa di non compreso e quindi di esterno, si rivela progressivamente come la forma propria e il principio di questa volontà. Cogliere sul piano speculativo questa connessione è per Hegel cogliere il vero carattere dello Stato, che così è senza dubbio sottratto alla sfera dell'arbitrio, ma deve, allo stesso tempo, essere tenuto fermo in quella della volontà. «È falso dire che è nell'arbitrio di tutti fondare uno stato: piuttosto è assolutamente necessario per ciascuno essere nello Stato» [78]. Questa necessità tuttavia non è né quella del fato, né quella di una 'provvidenza' esterna, ma esprime semplicemente la legge dello spirito medesimo. «Lo Stato è lo spirito che sta nel mondo, e si realizza nel medesimo con *coscienza,* [...]. Solamente in quanto esistente nella coscienza, in quanto consapevole di se stesso, come oggetto che esiste, esso è lo Stato. [...] I 'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato; il suo fondamento è la potenza della ragione che si realizza come volontà» [79]. La storia e il suo contenuto ed oggetto essenziale non può certamente venire posta allo stesso livello dell'arte, come aveva fatto Schelling [80]. Anche lo Stato non è perciò un'opera d'arte, ma sta nel mondo e dunque nella sfera dell'arbitrio, del caso e dell'errore. Al suo interno però, affermando se stesso, esso tiene ferma la certezza dell'universale e la certezza della libertà [81]. È essenzialmente soltanto nello Stato moderno che questa determinazione si realizza e nel quale perciò soltanto è raggiunta la vera unità di universalità e particolarità. Negli Stati antichi il fine soggettivo era ancora assolutamente e immediatamente una cosa sola col volere dello Stato; nei tempi moderni, invece, noi esigiamo una visione personale, un volere e una coscienza individuali. L'uomo non vuole essere qui onorato nella sua interiorità; ma, in quanto si riconosce in questa interiorità, comprende che quello che lo Stato esige come *dovere*, è allo stesso tempo immediatamente l'autentica rivendicazione e il *diritto* dell'individualità. Le determinazioni della volontà individuale sono portate attraverso lo Stato ad un'esistenza oggettiva e soltanto grazie ad esso giungono alla loro verità. Nello Stato la libertà acquista la sua oggettività, e vive nel godimento di questa oggettività. «In quanto lo Stato, la patria, costituisce una comunità di esistenza, in quanto la volontà soggettiva degli uomini si sottomette alle leggi, il contrasto tra libertà e necessità vien meno. Ciò ch'è razionale è necessario in quanto è ciò ch'è sostanziale, e noi siamo liberi

[78] *Rechtsphilosophie*, aggiunta al § 75. [Trad. it. a cura di F. Messineo, Laterza, Bari 1971, p. 324].

[79] [*Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. Messineo, cit., p. 372].

[80] Si veda Schelling, *Über die Methode des akademischen Studiums*, *S. W.*, V, 310. [Trad. it. cit., p. 159].

[81] *Rechtsphilosophie,* aggiunte ai paragrafi 258, 260, 261. [Trad. it. Messineo, cit., pp. 372, 373, 374].

riconoscendolo come legge e seguendolo come la sostanza della nostra propria natura: ed ecco che volontà oggettiva e volontà soggettiva sono conciliate, e formano un unico complesso senza turbamento»[82].

Con queste definizioni è portato a compimento tutto lo svolgimento concettuale volto a liberare lo Stato dalla sua meccanicizzazione in un'"organizzazione' artificiale diretta a determinati scopi materiali, e ad assegnargli il suo posto nell'insieme complessivo dei valori spirituali. Solo nel contesto del sistema filosofico, solo attraverso la forza del puro pensiero che si concentra in se stesso, esso, secondo Hegel, può trovare questa sua suprema e autentica legittimazione. Tutti gli altri membri di questo sistema sono ormai internamente riferiti allo Stato: nel loro complesso, essi non sono infatti altro che momenti in quella sintesi di 'universale' e 'particolare' che si crea la sua espressione oggettiva nello Stato. Poiché l'agire spirituale, quale si rappresenta in tutta la sua varietà nell'arte e nella scienza, nella religione e nella filosofia, nonostante la sua varietà, persegue soltanto lo scopo di diventare cosciente di questa unione, esso sta già originariamente sullo stesso terreno dello Stato. In quanto la religione, l'arte, la filosofia, ognuna secondo la propria specificità, esprimono «l'unione del soggettivo e dell'oggettivo nello spirito», trovano nello Stato il loro fondamento e il loro centro come parti concrete della vita del popolo[83]. Esse non gli stanno più di fronte come particolari direzioni e tendenze dello spirituale, così che potrebbero cercare e trovare da sole il loro sviluppo, ma si costituiscono soltanto in esso e con esso.

Un apprezzamento e una fondazione più profondi dello Stato non sembrano in effetti possibili. Tuttavia, come si rivela ad un'osservazione più acuta, nella dottrina di Hegel, la vecchia opposizione tra la forma 'oggettiva' dello Stato e l'esigenza 'soggettiva' della libertà, non è arrivata ad una conciliazione definitiva. Infatti proprio l'*assolutezza* qui attribuita allo Stato porta in sé ancora un'ambiguità che ha le sue radici negli ultimi presupposti del sistema hegeliano. L'*esposizione* che Hegel ha dato al suo pensiero ha fatto sì, com'è noto, che si sospettasse la sua dottrina di voler essere una filosofia della reazione politica, come se, attraverso di essa, dovesse venire giustificata concettualmente la forma specifica dello Stato prussiano che egli vedeva davanti a sé. Una tale interpretazione del principio secondo cui tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale, non ne coglie certamente il senso vero e proprio e la sua tendenza essenziale. Infatti, all'interno del sistema hegeliano 'realtà' ed esistenza empirico-fattuale sono rigorosamente distinte: e Hegel deve venire assolto a ragione dall'accusa di aver scambiato la realtà dell'idea e dello spirito con

[82] *Vorles. über die Philosophie der Geschichte* (Introduzione). [Trad. it., cit., pp. 109-110].
[83] *Vorles. über die Philosophie der Geschichte* (Introduzione).

ciò che egli stesso chiama la «putrida esistenza» delle cose. Che però sia potuta in generale sorgere una tale interpretazione del suo sistema, ha la sua ragione ultima in un conflitto interno da cui questo stesso sistema rimane affetto. La realizzazione della ragione risiede per Hegel nella totalità della storia: il *tutto* è la verità. D'altra parte tuttavia, sembra ancora una volta che questa verità, intesa come immanente alla serie complessiva, alla fine debba emergere visibilmente e completamente in un ultimo membro di essa. Come la filosofia hegeliana vuol essere il compendio e la quintessenza dell'intero passato filosofico, come in essa ogni movimento del pensiero giunge a conclusione, e tutti i suoi risultati devono essere superati, così per Hegel sembra esserci una forma assoluta di Stato, in cui è raggiunta la meta del processo della storia del mondo: il pieno sviluppo del concetto della libertà. Qui ci troviamo al punto in cui Hegel si distingue nella maniera più netta da Fichte. Egli si è fatto beffe instancabilmente e incessantemente della «cattiva infinità», in cui il pensiero di Fichte rimane prigioniero, di quel 'dovere' che permane sempre ed eternamente soltanto nella forma del compito che non può essere portato a termine. La sua metafisica non voleva soltanto formulare questo compito, voleva mostrare ed essere la sua realizzazione. In questa critica a Fichte, però, Hegel ha piuttosto rivelato una lacuna del proprio sistema. Se per lui la ragione non rappresenta il semplice ideale di un dovere, ma la «*potenza* infinita» che si rivela nel mondo dell'accadere ed in esso non rivela nient'altro che se stessa, in questa definizione, per quanto elevata essa sembri, viene oscurata la schietta visione del fatto che il *medium* attraverso cui si compie questa realizzazione, risiede semplicemente nel lavoro morale che gli individui devono compiere. La forza insita in questo lavoro viene però mutilata se ad essa viene anteposto un risultato 'assoluto', che lo «spirito del mondo» in quanto tale porta alla luce nella storia. Fichte e Hegel concordano nel motivo essenziale della loro teoria, per cui la forma dello Stato rappresenta l'autentica realizzazione, ricca di contenuto, dell'idea della libertà. Ma la peculiare *dinamica* insita in questa condizione, viene colta e rappresentata da Fichte in maniera essenzialmente più acuta che non da Hegel. Per Fichte, tra le due tendenze di cui qui si tratta, non sussiste mai un equilibrio stabile, che deve invece sempre prodursi soltanto dalla loro opposizione. L'idea dello Stato appare per lui nella sua espressione più alta, dopo e soltanto dopo, quando ha imparato a interrogarsi anche su se stessa. L'idea della libertà cerca l'idea dello Stato senza risolversi mai completamente in essa. Essa conserva il suo valore proprio e indipendente per mezzo del quale tiene continuamente desta la critica alla *forma di Stato esistente*: ogni oggettività, che il pensiero e la volontà morale si danno, deve infatti, secondo Fichte, venir considerata superabile a sua volta da parte di un'oggettività più alta. Ma nonostante questi contrasti interni, derivanti dalle

personalità dei due pensatori e dai primi presupposti oggettivi del sistema, la dottrina di Fichte e quella di Hegel si accordano in un punto decisivo. Esse procedono dall'analisi e dalla deduzione della realtà ideale e spirituale per ottenere, a partire da questo compito puramente filosofico, una nuova comprensione e un nuovo apprezzamento delle concrete potenze vitali storico-politiche. Il sistema di Hegel si trova da un lato ancora completamente all'interno della concezione dell'idealismo classico tedesco e, anche nella sua configurazione originaria del concetto di Stato, si collega completamente a quell'immagine ideale della grecità che era stata disegnata da Schiller, da Humboldt e Hölderlin; esso però, unitamente alla dottrina dello Stato di Fichte, costituisce il nuovo fondamento intellettuale per lo sviluppo dei moderni problemi politici e sociali del diciannovesimo e del ventesimo secolo. Da questo duplice punto di vista, appaiono evidenti le peripezie che ha dovuto affrontare il concetto e la storia dell'idealismo; tuttavia, non entra qui, nella sua immagine complessiva, un tratto contrastante completamente nuovo, ma arriva soltanto al completo e cosciente dispiegamento una sua tendenza originaria. Nel suo scritto per commemorare la costituzione tedesca, anche Humboldt muove dal principio che soltanto una nazione forte verso l'esterno può conservare in sé lo spirito a partire dal quale anche tutte le benedizioni scorrono all'interno; ma per lui, come per Schiller, resta, inseparabilmente correlata, la convinzione opposta che il tedesco sia scelto dallo spirito del tempo «per lavorare, durante la battaglia del tempo, all'eterna costruzione della cultura umana; non per risplendere e per recitare il suo ruolo in maniera effimera, ma per vincere il grande processo del tempo». Si tratta di vedere se questa correlazione, nella forma voluta dai nostri uomini grandi e sommi come la realizzazione del concetto di germanesimo, si affermerà e darà valida prova di sé, se il pensiero tedesco conserverà la forza di dominare i compiti politici e materiali completamente nuovi che lo aspettano, senza tradire per questo i principi fondamentali sui quali riposa l'unità e il valore della cultura spirituale tedesca; questa è la questione alla quale la riflessione storico-filosofica ci rinvia oggi costantemente, e di giorno in giorno in maniera sempre più urgente. Noi sentiamo sempre più che l'idea dello Stato tedesco, nella forma in cui veniva colta ed espressa dai pensatori del diciottesimo e del diciannovesimo secolo, deve ancora sostenere la sua prova storica veramente più difficile e profonda. Il futuro deve decidere se essa è chiamata a intervenire come potenza 'sostanziale' nel reale divenire storico e cionondimeno a preservare la purezza originaria e la libertà ideale, in virtù delle quali viene superata ogni condizionatezza meramente empirica ed accidentale del dato. Se, per le nostre considerazioni, rinunciamo a questo sguardo nel futuro dello spirito tedesco e della storia tedesca, e ci siamo accontentati del riflesso del passato storico di entrambi, rimaniamo

cionondimeno consapevoli che l'approfondimento di questo passato è destinato allo stesso tempo a condurre oltre di esso, sia dal lato del pensiero che da quello del volere e dell'agire. Abbiamo mostrato che si può riconoscere una comune tendenza fondamentale nel principio religioso di Lutero e nel concetto filosofico di libertà di Leibniz, nella dottrina lessinghiana del genio e nelle idee kantiane riguardo alla spontaneità e alla legalità autonoma dello spirito, nella forma della poesia e della concezione del mondo di Goethe, come nella dottrina della libertà di Schiller e di Fichte: è fondata in questo anche la certezza che la forza che operava qui non è spenta, e si affermerà nuovamente in tutte le svolte decisive della storia tedesca. Le forze che sembrano ora spingerci irresistibilmente verso una meta ancora oscura e sconosciuta, si riveleranno infine interiormente affini a quelle potenze su cui riposa la storia spirituale della Germania come un tutto, nella sua profonda consequenzialità e compiutezza interiore. Se noi oggi sentiamo più forte di prima l'impulso a immergerci nell'intuizione di questo tutto, ciò non avviene per rifugiarci, dalle battaglie e dai conflitti dell'immediata vita storica in cui ci troviamo, in un passato ideale, in un paradiso perduto del pensiero. La vera nostalgia deve anche qui, secondo le parole di Goethe, essere e agire in maniera 'produttiva': deve ricercare ciò che è stato per comprenderlo e interpretarlo come simbolo di qualcosa di permanente e duraturo. Proprio i più grandi tra coloro che contribuirono a scoprirlo, sono rimasti sempre consapevoli del fatto che né una singola nazione, né una singola epoca, possono abbracciare ed esaurire questa ricchezza: alla storia spirituale della Germania, però, rimarrà il merito di aver acquistato nella sua costruzione una nuova chiarezza decisiva riguardo alle idee che costituiranno il presupposto duraturo per la sua comprensione sempre più profonda.