

## ***Federico II e Machiavelli. Una reinterpretazione***

Massimo Mori

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

massimo.mori@unito.it

### ABSTRACT

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

### KEYWORDS

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

### 1. *Roi philosophe et conquérant*

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

*philosophe* amico e maestro per essere corretto sia dal punto di vista formale, migliorandone lo stile, sia dal punto di vista politico, eliminando gli eccessivi riferimenti critici a sovrani o personalità del tempo<sup>1</sup>. Il secondo fatto, invece, è di natura espressamente politica. Nel dicembre 1740 Federico, salito al trono alla fine di maggio, invade la Slesia e dà l'avvio alle due campagne militari che gli consentiranno di strappare quella regione a Maria Teresa d'Austria e di dare una più compiuta consistenza territoriale al suo regno. Tra i due fatti, la condanna senza riserve, sul piano letterario e filosofico, del padre del realismo politico moderno e l'applicazione, sul piano storico e politico, di un'azione chiaramente ispirata ai principi della *Machtpolitik*, Voltaire vide un'insanabile contraddizione, che portò velocemente al raffreddamento dei suoi rapporti con il discepolo coronato, interrotti per circa cinque anni e destinati a non recuperare più l'immediatezza di un tempo.

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

---

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

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

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

Il tema della contraddizione nella personalità di Federico è andato ben oltre la sua contemporaneità. Su questo aspetto rimane ben poco da dire. La maggior parte della letteratura secondaria su di lui lo ha infatti posto al centro della trattazione o considerato un presupposto della sua biografia<sup>4</sup>. L'unica alternativa al riconoscimento del contrasto è stato sostenere che, malgrado l'apparenza, "la sedicente *Réfutation* in gran parte non è che una espressione di machiavellismo puro; ciò che comincia con un rifiuto assoluto di ciascun punto finisce con un'approvazione per lo meno inconscia"<sup>5</sup>. Certo la

---

<sup>3</sup> *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1878, pp. 736-46.

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio l'ormai classico T. Schieder, *Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt a.M.-Berlin, Propiläen Verlag, 1983, trad. it. *Federico il Grande*, Torino, Einaudi, 1989. Più recentemente: J. Kunisch, *Friedrich der Große*, München, Beck, 2004, 2011<sup>4</sup>; T. Bendikowski, *Friedrich der Große*, München, Bertelsmann, 2010, J. Luh, *Der Große Friedrich II. von Preußen*, Berlin, Siedler, 2011. Anche G. Ritter, nella sua pur benevola monografia (*Friedrich der Grosse*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1954<sup>3</sup>, trad. it. *Federico il Grande*, Bologna, Il Mulino, 1970, 2000<sup>2</sup>) parla della "meravigliosa duplicità" di Federico (p. 58). Più articolata invece la posizione di P. Paret, che vede un punto d'incontro nella personalità di Federico ("Ein einzigartiges Leben – verschiedentlich reflektiert", in *Friedrich der Große in Europa – gefeiert und umstritten*, a cura di B. Söseman, Stuttgart, Steiner, 2012, pp. 27-42).

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

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

## 2. Una filosofia per la pratica

La posizione filosofica di Federico può essere definita un "illuminismo del buon senso"<sup>6</sup>. Più volte egli protesta di essere un *dilettante* in filosofia, e questa affermazione va presa sul serio<sup>7</sup>. La sua prospettiva filosofica, ancorché si serva a volte, seppure in maniera incerta, di argomentazioni logiche che aspirano a essere cogenti, è piuttosto una concezione del mondo e della vita primariamente finalizzata all'agire pratico. La critica della metafisica che

---

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

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

caratterizza la riflessione illuministica si stempera in lui in un atteggiamento sostanzialmente scettico nei confronti della conoscenza, e anche di quella ragione che continuamente invoca. Il pirronismo è una tradizione cui Federico, al di là degli incerti riferimenti storici (compreso Montaigne, anche se in forma un po' superficiale), si appella frequentemente. Ne discende un atteggiamento filosofico che poco si attende dalla possibilità di una definizione teorica della realtà e dell'uomo, richiedendo invece alla riflessione razionale una sempre maggiore chiarificazione in vista dell'azione e della trasformazione del mondo. "L'uomo è fatto per agire, non per contemplare": è un tema ricorrente nelle opere di Federico<sup>8</sup>. Anche la considerazione della matematica e delle scienze fisiche – oggetto di grande apprezzamento da parte della cultura illuministica – è limitata alla ricaduta pratica che esse possono avere. La critica all'*esprit de système*, che in forme diverse nei *philosophes* lasciava comunque spazio all'*esprit systématique*, si radicalizza in lui in una profonda diffidenza per qualsiasi forma di sapere che non sia fondata sull'esperienza, intesa non solo come esperienza scientifica, ma anche umana, esistenziale e soprattutto politica. La presa di distanza da Machiavelli è anche motivata, sul piano più generale, dalla convinzione che il segretario fiorentino sia stato prigioniero proprio dello 'spirito di sistema' e abbia così costruito una dottrina politica astratta, i cui perniciosi assunti non trovano nessuna conferma nell'esame ordinario della condotta umana<sup>9</sup>.

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

---

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

<sup>9</sup> *Réfutation*, cit., p. 285.

con le cause seconde e più prossime che consente un comportamento riflessivo e motivato<sup>10</sup>. Un rigoroso razionalismo pragmatico esprime la quintessenza dell'illuminismo di Federico<sup>11</sup>.

### 3. *Machiavelli immorale*

“La morale è il vero scopo dell’indagine razionale”<sup>12</sup>. Anche se l’interesse per la filosofia pratica è documentato sin dagli anni giovanili, a una vera e propria trattazione del problema Federico giunge tuttavia solo negli anni della maturità – ormai liberi dagli impegni militari – con la stesura di due brevi saggi: *l’Essai sur l’amour propre envisagé comme principe de la morale* e il *Dialogue de morale à l’usage de la jeune noblesse*, entrambi del 1770. Sempre all’insegna della concretezza, Federico respinge i sistemi morali intellettualisticamente costruiti e pone alla base della sua dottrina il principio dell’*amour propre*. Come aveva già affermato sin dalla *Réfutation*, “l’amor proprio è il principio delle nostre virtù, e di conseguenza della felicità del morale”<sup>13</sup>. Infatti egli inverte il giudizio di La Rochefoucauld, che dalla commistione tra amor proprio e atti virtuosi aveva dedotto il carattere apparente della virtù: la connessione con l’amor proprio, lungi dall’invalidare il comportamento morale, ne costituisce la condizione di possibilità effettiva<sup>14</sup>. Solo obbedendo alla “molla” dell’amor proprio gli uomini possono agire per il bene e compiere grandi azioni. Naturalmente il termine ‘amor proprio’ viene qui preso in un’accezione lata. Esso non riguarda solo “l’amore della vita e della propria conservazione” e “la voglia di essere felici”, ma anche “il timore del biasimo e della vergogna, il desiderio di considerazione e di gloria”<sup>15</sup>. L’emulazione che spinge gli uomini a una nobile competizione deve essere distinta nettamente dalla sua forma degenerativa, dall’ambizione, che induce a fare un uso egoistico e conflittuale della naturale tendenza alla soddisfazione dell’amor proprio<sup>16</sup>. Secondo una modalità di pensiero non assente dalla riflessione morale del Settecento – si pensi in Mandeville alla

---

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

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

<sup>12</sup> X, p. 111.

<sup>13</sup> VIII, p. 311.

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

<sup>15</sup> IX, p. 110.

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

conversione del *self-love* in *self-liking* – l'amor proprio, comportando la ricerca della buona reputazione, assolve a un'importante funzione di coesione sociale. Per Federico infatti la reputazione è uno dei valori più alti – la “maggiore felicità” è una “reputazione senza macchia”<sup>17</sup> – che, proiettato oltre la morte, costituisce un valido surrogato dell'immortalità dell'anima. Non è un caso che uno degli argomenti usati per mettere Machiavelli in una cattiva luce agli occhi del lettore sia il fatto che, seppur famoso in vita, egli non abbia saputo procacciarsi una buona reputazione nella posterità<sup>18</sup>.

Alla concretezza dell'amor proprio Federico contrappone l'astrattezza della dottrina machiavelliana dell'interesse. “Machiavelli vuole che tutto ciò che è fatto nel mondo sia fatto per interesse”. L'interesse – “il solo dio che egli adora” – è per lui “il nerbo di tutte le azioni tanto buone quanto cattive”<sup>19</sup>. Nel sistema di Machiavelli, sostiene Federico, l'interesse svolge la funzione che i vortici o la gravitazione svolgono rispettivamente in Cartesio e in Newton<sup>20</sup>. Ma altrove – memore del suo anticartesianesimo e della grande ammirazione che invece nutre per il fisico inglese – si corregge: sono solo i *tourbillons* cartesiani, nella loro infondatezza, a reggere il paragone con il falso fondamento del principio machiavelliano dell'interesse, mentre alla gravitazione newtoniana è riservata l'opposta dignità di vero principio esplicativo, cui potrebbe forse corrispondere la dottrina dell'amor proprio<sup>21</sup>.

Ma in che cosa consiste la differenza tra due moventi dell'azione umana, l'amor proprio e l'interesse, che nella tradizione filosofica vengono spesso accomunati? Federico non dà mai una definizione contenutistica dell'interesse di Machiavelli. Ma il significato che vi attribuisce emerge chiaramente dalle argomentazioni che usa per combatterlo. Esso è connotato negativamente soprattutto dalla sua astrattezza, contrapposta alla concretezza dell'amor proprio. Federico pretende infatti di derivare la sua morale da una concezione naturalistica dell'uomo<sup>22</sup>. La dinamica emotiva e passionale che sta alla base delle azioni umane è descritta in termini meccanicistici, imputati principalmente – non del tutto a ragione, a riprova della debolezza della formazione filosofica del sovrano-filosofo – alla filosofia di Locke<sup>23</sup>. Le passioni non possono essere sradicate o disattese, ma devono essere semplicemente manipolate, giocandole le une contro le altre, in modo da

---

<sup>17</sup> IX, 119.

<sup>18</sup> Cfr. *Réfutation*, cit., p. 251.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 227, 273.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 262.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 262-3.

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

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

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

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

---

<sup>24</sup> *Réfutation*, cit., p. 263.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>26</sup> Lettera a Voltaire del 7 ottobre 1740, XXII, p. 39.



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

#### 4. *Il primo servitore dello Stato*

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

---

<sup>27</sup> XXIV, p. 544.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. *Réfutation*, cit., pp. 263-64.

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

vengono talvolta assimilate a quelle della famiglia o del corpo umano. Senza avallare nessuna prefigurazione di un hegeliano spirito oggettivo<sup>32</sup>, l'organicismo socio-politico di Federico ha come modello l'apologo classico di Menenio Agrippa, che non era mai scomparso completamente dalle analisi sociali del Sei-Settecento. Ne consegue una concezione per cui ciascuno può svolgere il proprio ruolo nella società agendo insieme disinteressatamente, per il bene collettivo, ed egoisticamente, per l'utile proprio. Il modo più semplice per svolgere questa funzione è inserirsi correttamente nel meccanismo dello Stato, o anche semplicemente dell'edificio sociale, in modo che tutto funzioni come un orologio efficiente. L'organicismo di Federico si sposa quindi bene con l'opposto paradigma meccanicistico – largamente diffuso nella cultura illuministica – dello Stato-macchina, dello Stato-orologio e, di conseguenza, con quella rigida concezione dell'apparato amministrativo dello Stato che egli aveva ereditato dal nonno e, soprattutto, dal padre. La riorganizzazione razionale delle forze sociali prussiane, dalla nobiltà alla borghesia, dal ceto agrario alle forme rudimentali di imprenditorialità, risponde a un disegno in cui i meccanismi della pianificazione amministrativa sono funzionali a una concezione unitariamente organica del tutto.

L'impegno morale che Federico richiede a ciascun uomo in quanto essere razionale, e quindi insieme cultore dell'amor proprio e dello spirito sociale, vale a maggior ragione per coloro che occupano i massimi vertici della società. La strenua difesa del ruolo della nobiltà che egli non perde occasione di perseguire è insieme tutela di un privilegio ritenuto indispensabile per l'ordine sociale e richiamo al dovere e alla responsabilità, morali prima che sociali, che da quel privilegio derivano. A maggior ragione questa regola si applica al sovrano. In questa prospettiva anche il principio dell'assolutismo politico – mai messo in discussione, pur rifiutando recisamente la dottrina del diritto divino dei re<sup>33</sup> – muta natura. Se per Luigi XIV, incurante della sua collocazione all'interno del corpo della nazione e della macchina dello stato, esso si concretava nel principio “L'état, c'est moi”, in Federico, per il quale prima viene il tutto e poi la parte, esso si declina nella nuova formula per cui

---

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

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

il re è “le premier domestique” dei popoli che governa<sup>34</sup>. In altre opere questa espressione sarà affiancata da altre similari – “premier serviteur de l'état”, “premier magistrat”, “premier ministre” – a seconda della funzione che si intendeva sottolineare. Questa funzione è diretta conseguenza dell'indagine sull'origine del potere, che è il vero problema fondamentale della scienza politica, e lascia in secondo piano la questione, da cui parte invece Machiavelli, della distinzione tra le diverse forme di potere statale. Facendo un generico riferimento alla cultura giusnaturalistica – tanto vago da consentirgli di non impegnarsi in una precisa concezione contrattuale dello stato, e tantomeno nel riconoscimento del fondamento popolare del potere – Federico non si perita di sostenere che il potere del sovrano deve corrispondere all’“intenzione dei popoli”, poiché deriva dalla funzione che essi si attendono da lui. I popoli hanno bisogno di un giudice che dirimi le loro vertenze interne, di un protettore che li difenda dai pericoli esterni, e quindi di un sovrano che rappresenti l'unità dell'interesse comune. Queste osservazioni sul primo capitolo del *Principe*, osserva Federico, non devono mai essere dimenticate dal lettore della *Réfutation*, poiché “esse sono come il perno attorno a cui ruotano tutte le sue osservazioni”<sup>35</sup>.

La conseguenza immediata di questi princìpi è una netta contrapposizione a Machiavelli che, secondo Federico, attribuisce al principe un “interesse” meramente personale. Che questa lettura di Machiavelli sia semplicistica e che a Federico sfugga come al segretario fiorentino stesse a cuore più la conservazione dello stato che la fortuna personale del principe è già stato notato tante volte, ad iniziare da Meinecke<sup>36</sup>. Ma se non si tiene conto di questa cattiva interpretazione (politica) di Federico, non si può cogliere la sua critica (morale) a Machiavelli. Bisogna inoltre notare come l'uso che Federico fa del termine “interesse” sia molto ambiguo: talvolta – come si è visto – esso indica l'interesse politico, ipotesi astratta lontana dalla concretezza dell’“amor proprio”; talaltra – come in questo caso – l'interesse viene a investire le motivazioni egoistiche più immediate, e quindi a essere qualcosa di simile a un “amor proprio” malamente inteso. In ogni caso è chiaro il principio generale che guida Federico, immediata conseguenza della sua morale sociale e armonicistica: la subordinazione dell'utile personale al bene comune. “Gli uomini non devono mai pensare solo al loro interesse. Se tutti pensassero in questo modo, non vi sarebbe più società; infatti, invece di lasciar cadere i vantaggi personali per il bene comune, si sacrificerebbe il

---

<sup>34</sup> *Réfutation*, cit., p. 175.

<sup>35</sup> *Réfutation*, cit., p. 176.

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

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

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

---

<sup>37</sup> *Réfutation*, cit., p. 182.

<sup>38</sup> Friedrich der Grosse, *Die politischen Testamente*, München, Verlag Heinz Treu, 1941<sup>3</sup>, p. 52.

<sup>39</sup> *Réfutation*, cit., p. 175.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 208, 273.

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

<sup>42</sup> *Ibidem*.

## 5. *Machtpolitik*

La contrapposizione stabilita da Federico tra il machiavelliano principe passionale, dedito all'interesse personale e all'ambizione, e il modello del sovrano che esercita la giustizia in nome del bene comune trova qualche corrispondenza in un'altra opposizione. I principi di cui parla Machiavelli sono *principini*, "sovrani in miniatura" o "ermafroditi di sovrani e di privati", che fanno una politica di bassa lega, finalizzata soltanto al rafforzamento del loro potere personale<sup>43</sup>. Una riedizione moderna di questi principini sono i sovrani di tanti minuscoli o medi stati principeschi tedeschi – perfino la Sassonia ne è un esempio – fatti oggetto di critica corrosiva, proprio perché in essi appare difficile sviluppare una politica che vada al di là delle motivazioni dinastiche. A questi stati di ridotte dimensioni vengono contrapposti i grandi stati, che per la loro semplice estensione nello scacchiere europeo – Federico è strenuo difensore della politica dell'equilibrio – hanno un peso politico meno direttamente riferibile ai destini personali dei loro sovrani. Ma se solo i grandi stati possono fare una grande politica impersonale, che ridondi a beneficio dei loro sudditi, "il principio permanente dei principi è di ingrandirsi nella misura in cui il loro potere glielo permette"<sup>44</sup>. Pur riferendosi a una questione più specifica – il problema, come si vedrà, di rispettare i trattati – nell'*Histoire de mon temps* Federico indica una regola dalla quale "un uomo di Stato non deve discostarsi": "cogliere l'occasione, e intraprendere l'azione quando è favorevole", poiché "vi sono momenti che richiedono che si metta in gioco tutta la propria attività per approfittarne"<sup>45</sup>. Analoghi consigli ricorrono frequentemente nei *Testamenti politici*. La tempestività con cui Federico colse l'occasione per invadere la Slesia e garantire al proprio Stato una consistenza e continuità territoriale che consentisse di fare una grande politica trova in queste parole la sua giustificazione.

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

---

<sup>43</sup> *Réfutation*, cit., p. 230.

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

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

Prussia potrà fare bella figura tra i grandi della terra e giocare un grande ruolo”<sup>46</sup>. Lo stesso tema ritorna esplicitamente nei testamenti politici del 1752 e del 1768, nei quali, come è stato giustamente notato, lo spazio riservato alla politica estera è di circa tre volte e mezzo superiore a quello dedicato alla politica interna<sup>47</sup>. La frammentazione dei possedimenti prussiani espone il regno agli attacchi esterni e un suo ingrandimento, anche al di là della Slesia ormai conquistata e conservata definitivamente con la Guerra dei Sette Anni, diventa in prospettiva una condizione di sicurezza militare, oltretutto di rilevanza politica. La Sassonia, la Prussia polacca e la Pomerania svedese sono i “territori con una collocazione geografica favorevole”, la cui acquisizione consentirà alla Prussia, secondo il *Testamento* del 1752, di diventare “con il tempo una delle più importanti potenze d’Europa”. Nel *Testamento* del 1768 si aggiungeranno anche il Mecklemburgo e Amburgo, anche se tutte queste acquisizioni, dapprima analizzate sotto il profilo giuridico dei territori su cui si possono vantare “diritti di acquisizione”, vengono poche pagine dopo derubricate, dal punto di vista politico, a “sogni e piani chimerici”<sup>48</sup>.

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

---

<sup>46</sup> Lettera a M. de Natzmer, febbraio 1731, XVI, pp. 3-6.

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

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

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

la bestia e l'angelo. / So che l'uomo è superiore agli animali, / ma l'angelo è più sconosciuto..."<sup>50</sup>. Il naturalismo della morale di Federico è pienamente in linea con il descrittivismo delle *Considérations* e più tardi dell'*Histoire de mon temps*, la cui prima stesura risale al 1746. Nell'*Avant-Propos* della seconda opera Federico si vanta di aver dipinto i principi "così come sono", basandosi sulle testimonianze d'archivio e sul metodo comparativo<sup>51</sup>. All'inizio della prima si paragona a un "abile meccanico" che esamina un orologio studiandone la disposizione interna delle molle e degli ingranaggi. Analogamente, vestendo i panni dello storico, egli vuole "conoscere i principi permanenti delle corti, le molle della politica di ciascun principe, le fonti degli avvenimenti", nonché "le vie diverse seguite dai ministri per pervenire ai loro scopi"<sup>52</sup>. L'obiettivo dell'indagine, tuttavia, non è solo teorico, ma anche pratico, poiché dall'analisi delle cause – nella misura in cui esse, almeno le più prossime, sono accessibili all'uomo – si deve cercare di prevedere il futuro, senza lasciare nulla al caso: "è proprio della prudenza conoscere tutto, per poter tutto giudicare e tutto prevenire"<sup>53</sup>. La conoscenza realistica dell'uomo e quella storica della realtà sono quindi strumenti essenziali per l'azione politica, soprattutto per una politica che – come la intende il re di Prussia – si fonda sull'esperienza. Ma ciò non significa affatto, per Federico, piegarsi ai cattivi principi della morale corrotta di Machiavelli.

Tenendo conto di questa prospettiva, nella scala dei doveri del sovrano – sostiene Federico in un passo cassato da Voltaire<sup>54</sup> – immediatamente dopo l'amministrazione della giustizia viene la protezione militare dei suoi Stati. Di qui la serietà con cui Federico prende in considerazione la guerra. Certo non mancano le critiche del fenomeno bellico, spesso in consonanza con i *clichés* più frequentati dalla *koiné* illuministica. Anche nella *Réfutation* prevale la consapevolezza dei mali della guerra, con la conseguente raccomandazione ai sovrani di non intraprenderla senza una profonda riflessione<sup>55</sup>. Ma una "incresciosa necessità" costringe talvolta a ricorrere legittimamente alla guerra per difendere la libertà dei popoli o anche, più semplicemente, per ottenere ciò che le negoziazioni pacifiche non consentono di ottenere<sup>56</sup>. L'argomento principale con cui Federico difende la legittimità della guerra, soprattutto nella *Réfutation*, è infatti quello, tratto dalla tradizione

---

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

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

<sup>52</sup> *Considérations sur l'état présent*, VIII, pp. 3-4.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 3-4.

<sup>54</sup> Cfr. *Réfutation*, cit., p. 260.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 352.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 342-3.

giusnaturalistica, secondo cui la guerra è una procedura giuridica per risolvere le vertenze sul piano internazionale, dove non esiste un arbitro superiore. Due forme di guerra erano unanimemente considerate giuste nella scuola del giusnaturalismo e trovavano anche applicazione pratica nella diplomazia europea: la guerra di difesa contro un aggressore esterno e la guerra di ripetizione del dovuto, per reclamare un diritto non onorato. Nell'elenco delle guerre giuste Federico inserisce però anche una terza forma di conflitto, sulla quale i giusnaturalisti erano divisi: la guerra offensiva a carattere preventivo, con cui un sovrano può aggredire uno Stato vicino che lo minaccia anche solo con il suo ingrandimento territoriale<sup>57</sup>. Nella stessa cultura illuministica, del resto, questa argomentazione non era assente, ancorché più infrequente: Montesquieu, che sicuramente Federico non ignora, era una testimonianza autorevole in questo senso<sup>58</sup>. La stessa posizione sarà tenuta da un altro illustre 'illuminista', convinto ammiratore di Federico: Immanuel Kant<sup>59</sup>.

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

---

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 345-6.

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

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

<sup>60</sup> Lettera a d'Alembert del 18 dicembre 1770, XXIV, p. 579.



mettere in esecuzione una sentenza, rientrano nel diritto naturale, e tocca alla forza prendere la decisione”. In ogni caso, Federico ritiene che alla base di tutti questi interventi ci sia non soltanto un “diritto”, ma anche e soprattutto un “dovere” da parte del sovrano: ancora una volta la politica è letta in chiave morale<sup>61</sup>. Anche questa volta il realismo politico viene invocato non nel senso di Machiavelli, ma come componente essenziale della responsabilità morale dei sovrani. In questa prospettiva il pacifismo ad oltranza, che secondo Federico il *parti philosophique* ha imposto all’Europa come in altri tempi fecero i papi con i loro dogmi, appare non solo irrealistico, ma anche pragmaticamente dannoso. È infatti andata persa la dimensione rigorosamente deontologica della guerra, che è un dovere gravoso per i re e un *métier de gens d’honneur* per coloro che la praticano per amor di patria, senza interesse privato<sup>62</sup>.

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

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

Federico, che pure non fece mai nulla per attenuare il barbaro sistema di reclutamento dell’esercito prussiano, non si riconosce in questa caricatura: quelli descritti da Voltaire non sono veri sovrani, ai quali deve state a cuore soprattutto il bene dei loro sudditi, ma ladroni da mandare al patibolo<sup>64</sup>. Ancora una volta il criterio di valutazione corre lungo il discrimine tra

---

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

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

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

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

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

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

Per ragioni di efficienza Federico non può che trovarsi d'accordo con Machiavelli sulla superiorità degli eserciti nazionali rispetto a quelli mercenari, quando lo stato sia di sufficienti dimensioni. Ma è attento a non dare a quell'affermazione la coloritura repubblicana che attraverso Machiavelli (e il repubblicanesimo inglese del XVII secolo) sfocerà in Francia nel mito rivoluzionario del ‘cittadino-soldato’. Nei confronti dei civili che prendono le armi egli è assai sospettoso: per gli eserciti formati da “contadini armati” non ha che disprezzo, mentre gli interventi spontanei dei borghesi, ad esempio nelle città assediate, gli appaiono pericolosi, tanto da approvare la prassi di disarmarli appena la città è presa<sup>66</sup>. Dei Còrsi, già allora modello di fierezza independentista, dice che “per mantenere la sovranità di quell'isola, sarà necessario disarmare e rammollire i suoi abitanti”<sup>67</sup>. Sospeso tra il riconoscimento degli eserciti nazionali e la necessità di ricorrere alla truppe mercenarie – in parte per timore della convergenza tra funzione civile e

---

<sup>65</sup> *Réfutation*, cit., p. 177.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

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

## 6. I limiti morali della politica

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

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

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 242.

nel quale si preferiva “la funesta gloria dei conquistatori” a quella “umanità” che connota i tempi presenti. Ma in un passo rigorosamente soppresso da Voltaire Federico introduce un’eccezione: quando la causa della conquista non è l’“ambizione”, ma la “necessità”. L’ambizione è ovviamente da ascrivere alla pernicioso dottrina machiavelliana dell’interesse, la necessità richiama invece il sovrano alla sua responsabilità verso il bene comune e sollecita l’esecuzione di un dovere morale. Il riconoscimento della naturale tendenza degli stati a ingrandirsi e quello della conquista come altrettanto naturale strumento a questo scopo tendono a convergere: “è naturale all’uomo augurarsi la conservazione del suo bene e ingrandirlo per vie legittime”. La conquista è quindi assimilabile a un’operazione chirurgica che, malgrado la detestabile brutalità dei mezzi usati, salva gli uomini da un pericolo imminente<sup>69</sup>. A queste condizioni essa può essere considerata uno dei due modi in cui uno Stato può legittimamente ingrandirsi, accanto all’impulso dato alle arti e alle scienze, che rendono la nazione più forte e più civilizzata<sup>70</sup>: sulla base della sua esperienza personale Federico mette sullo stesso piano due dimensioni che il Settecento pacifista contrapponeva come modelli inconciliabili.

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

---

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 179-82.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, p. 305.

<sup>71</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 156.

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

La questione della rottura dei trattati è discussa anche negli *Avant-propos* all'*Histoire de mon temps*. In questo caso, come già notò Meinecke<sup>73</sup>, si registra un tono assai diverso tra il testo del 1746, cronologicamente più vicino alla *Réfutation* ma soprattutto al 'tradimento' perpetrato da Federico, e quello del 1775, dove la distanza dai fatti gli consente di elaborare una più meditata, e più limitata, soluzione. Nel 1746 la giustificazione della rottura del trattato è frettolosa:

Troverete in quest'opera trattati stipulati e trattati rotti: e vi devo dire, a questo proposito, che siamo subordinati ai nostri mezzi e alle nostre facoltà. La nostra funzione [*emploi*] è di vegliare sulla felicità dei nostri popoli: quando troviamo pertanto in un'alleanza un pericolo o un azzardo per loro, dobbiamo spezzarla piuttosto che esporli ad essi. In ciò il sovrano si sacrifica per il bene dei suoi sudditi. Tutti gli annali dell'universo ce ne danno esempi, e non si può in verità fare altrimenti<sup>74</sup>.

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

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

---

<sup>72</sup> *Réfutation*, cit., p. 286.

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

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

i suoi impegni; 2) quando l'alleato mediti di ingannarvi e non vi resti come risorsa che di prevenirlo; 3) una forza maggiore che vi opprime e vi costringe a rompere i trattati; 4) infine, l'insufficienza dei mezzi per continuare la guerra: per non so quale fatalità, queste disgraziate ricchezze influiscono su tutto e i principi sono gli schiavi dei loro mezzi; l'interesse dello Stato funge loro da legge, e da legge inviolabile<sup>75</sup>.

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

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

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

<sup>76</sup> *Ivi* (1775), pp. XVII, XXV.

<sup>77</sup> Lettera a Voltaire del 9 ottobre 1757, XXIII, p. 16.

principe si deve impegnare in un'azione dissimulatrice che spesso sfiora l'inganno, anche se quest'ultimo appare un'arma a doppio taglio cui ricorrere solo in caso di estrema necessità<sup>78</sup>.

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

---

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