

Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della seconda metà degli anni sessanta

Mario Marino

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

ABSTRACT

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

KEYWORDS

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

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

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

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

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

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

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

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

² HDKV 7, 301-338.

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

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

³ HDKV1, 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Cfr. SWS1, 25.

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

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

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

⁸ SWS 32, 195-196.

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

¹⁰ Ivi, p. 86.

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

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

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

¹² Ivi, p. 86.

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

¹⁴ Ivi, p. 87.

¹⁵ Ibidem.

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

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

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

¹⁶ Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Cfr. HWP1, 399, it. 77-78.

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

2.1. Riforme illuministiche e critica del fridericianesimo

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

²¹ HWP1, 450, it. 143.

²² HDKV 7, 340.

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

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

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

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

²⁴ HWP1, 409, it. 91.

²⁵ Ibidem.

²⁶ HWP1, 378-379, it. 52.

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

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

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

²⁷ HWP1, 380, it. 54.

²⁸ HWP1, 411, it. 93.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² HWP1, 412, it. 96.

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

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

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

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

³⁷ *Ibidem*.

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

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

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

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

³⁹ HWP1, 413, it. 96.

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

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

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

⁴¹ HWP1, 413, it. 97 (trad. mod.).