

FULVIO TESSITORE, *Note su Humboldt politico*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 10 (1984), pp. 319-338.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Note su Humboldt politico

di *Fulvio Tessitore*

Per intendere un pensatore politico è necessaria all'interprete una scelta "politica": quella di esercitare un rigoroso controllo della propria fede e dei propri parametri ideologici. Dir questo vuol forse, paradossalmente, significare che "scelta politica" equivale al tentativo impossibile di destoricizzare l'interprete e l'interpretato? No. È proprio il contrario. Vuol dire avere consapevolezza delle proprie idee e delle altrui e, quando occorra, della loro diversità. La storicizzazione (e, quindi, la politicità) di un pensatore politico deriva dalla capacità e volontà di leggerlo in confronto a sé stesso, ai suoi problemi e ai suoi tempi, rifuggendo da quelle pericolosissime anticipazioni che sono il prodotto del confronto con quanto viene dopo, con quanto l'interprete ha in mente. Accade, in tal caso, che un pensatore politico venga "ricostruito" cercando di distillare le gocce di quanto in lui prepara ciò che gli è succeduto, utilizzando il giochino della sovrapposizione grazie al quale è buono tutto quanto rientra nello spazio combaciante con ciò che si sovrappone; cattivo tutto il resto. Il che non intacca (giacché è altro discorso) la partecipazione dell'interprete con questo e con quello.

Tuttavia, sembra che oggi debba considerarsi chiuso (provvisoriamente ?) il periodo della fioritura e della fiducia nella filosofia della storia prescrivente la necessaria positività del passaggio ineludibile dal bene al meglio, il cui schema occhieggia prepotente al di sotto di ogni metodologia dell'arbitraria anticipazione, che è poi una metodologia regressiva, come regressiva è la filosofia della storia che insegna a rinavigare, per il dogma della continuità, verso la sorgente dalla quale parte il cammino lineare verso la foce. Forse, oggi siamo maturi per prendere coscienza che la storia è fatta non solo di continuità, ma di rotture e, forse, più di rotture che di continuità. Così che nulla sta a garantirci che quanto viene dopo sia necessariamente un progresso rispetto a ciò che precede.

Queste osservazioni (di certo non peregrine) sembrano indispensabili per introdurre il discorso su un pensatore politico tedesco sette-ottocentesco, specie dopo tante letture della realtà politica di quel paese suggestionate e dominate dalle pur acute pagine marxiane sulla "misericordia tedesca", pagine che qui di certo non si vuol contestare, ma solo invitare a discutere criticamente,

Queste pagine derivano da un seminario che svolsi il 12 maggio 1980 presso la Scuola di studi superiori di Pisa. Esse sono dedicate, nel nome di un antico affetto e nella convinzione di una sicura consonanza, all'amico Giuliano Marini, che le provocò.

perché ciò che si contesta è l'acritica e indiscriminata utilizzazione di quelle tesi erette a infallibile tribunale storiografico dinanzi al quale tutto e tutti vanno trasportati, poco importando il livello di comprensione di questo e quello che viene fuori dal dibattito. Così che il limite della lucidità conservatrice o dell'ottusità reazionaria inesorabilmente denunciata lascia spesso in ombra altri problemi e altre deficienze nascoste da quelle troppo facilmente e molto agevolmente condannate.

Figuriamoci quando si debba parlare di un pensatore politico (e non solo politico) che il 30 ottobre 1795 scriveva a Schiller lamentando il «troppo forte democraticismo» del kantiano progetto *Per la pace perpetua*, dichiarando questo democraticismo «davvero non molto consono al [suo] gusto»; che nella primavera del 1798 scriveva a Goethe dalla Parigi rivoluzionaria: «Ella sa che non mi curo di politica»; e che vent'anni dopo, nel 1818, già più volte ambasciatore, ministro e partecipe di tutti o quasi i congressi politici degli Stati europei successivi al crollo dell'impero napoleonico, ripeteva più o meno lo stesso concetto, scrivendo alla moglie:

«Non so se oggi c'è ancora chi parli con tanta sincerità di sé stesso e penetri tanto intimamente nella propria individualità. Ne dubito. Ora non si ha più tempo per intrattenersi con sé stessi. Lo notai e ne rimasi sorpreso. In una serie di lettere [scambiate con Schiller] per più di un anno, non si trova una sola parola su avvenimenti politici. Si può oggi scrivere, anche senza essere in una posizione come la mia, una sola lettera senza occuparsene? Non voglio giudicare se sia meglio oggi o fosse meglio allora. Allora tutto ciò che entrava nell'orbita del pubblico era considerato come ben distinto dalla vita scientifica, atto solo a turbarla. Oggi si crede che l'uomo non possa essere completo, non possa raggiungere il suo pieno valore, se non prende, quale che sia la sua posizione, parte attiva a tutto ciò che riguarda lo Stato... Oggi non si può più fermare la corrente, che ha preso questa direzione e non ci resta che cercare i mezzi opportuni per guidarla degnamente, senza che [la scienza] abbia troppo a soffrirne. Voler reprimere, gemendo sul buon vecchio tempo perduto, pur riconoscendolo tale, significa solo soffocare le tendenze attuali senza far rinascere quelle antiche. Il passato è passato e nessuno può risuscitarlo».

Il fatto è che, probabilmente, proprio in questi principi apparentemente apolitici, o meglio tanto convergenti con quello che Marx riteneva l'appagamento di Kant colla «pura e semplice 'buona volontà'» destinata a rimanere «senza alcun risultato» giacché pone la propria «attuazione», «l'armonia tra sé e i bisogni e gli impulsi degli individui nell'al di là» con perfetta corrispondenza «all'impotenza, alla depressione e alla miseria dei borghesi tedeschi»¹; il fatto è che proprio qui è riposto il senso e il significato della politica di Wilhelm Humboldt, l'autore delle *Idee di un saggio sui limiti dell'atti-*

¹ *Ideologia tedesca*, in *Opere*, V: 1845-46, Roma 1972, pp. 187-188. Le citazioni delle opere di Wilhelm von Humboldt sono date d'ora in poi seguendo l'edizione delle *Gesammelte Schriften* (GS) (hrsg. von A. LEITZMANN, Berlin 1903-1936, 15 vol.; una rist. anast. si è avuta nel 1968), oppure dei *Werke in fünf Bänden* (hrsg. von A. FLITNER - K. GIEL, Stuttgart 1963; Darmstadt 1969-81²).

vità dello Stato del 1792, dei grandi *Memoriali* sulla costituzione tedesca del 1813 e del 1819, il geniale fondatore dell'Università di Berlino negli anni della *Reformzeit* prussiana.

Quale sia il significato della politica Humboldt lo dice chiaramente, scrivendo il 1° giugno 1792, al suo amico giacobino Georg Forster con riferimento alle *Idee* or ora citate.

«Il più alto e armonico sviluppo di tutte le energie umane verso la *totalità*, è stato... lo scopo che ho sempre tenuto presente e l'unico punto di vista dal quale ho trattato l'intera materia. È sempre profondamente vero che quest'intima energia dell'uomo è in effetti l'unica cosa per la quale valga la pena di vivere, che essa non è solo il principio e lo scopo di ogni attività ma anche la sola materia di ogni vero godimento, così che ogni risultato deve esserle costantemente subordinato. Ma d'altro canto è altrettanto vero che nella realtà e in quasi ogni campo in cui si opera sugli uomini, come nell'educazione, nella legislazione, nei rapporti umani, si fa attenzione quasi unicamente ai risultati; di ciò si potrebbero elencare molte ragioni... Ed è del pari innegabile che la stessa conservazione di quell'energia rende spesso necessaria l'attenta considerazione dei risultati in quanto essi sono i mezzi di quella conservazione. Tanto più dunque mi sembra che la teoria debba ricollocare nuovamente al posto giusto ciò che con facilità nell'attuazione viene scambiato con il fine ultimo, e tentare di porre in chiara luce il vero scopo ultimo, l'intima energia dell'uomo».

Ciò significa che il problema della politica non è più per Humboldt quello della scelta della migliore forma di governo o della regolamentazione giuridica della struttura amministrativa o della definizione giuridica dei rapporti tra cittadini e Stato. Queste concezioni si attengono ai risultati (pur così rilevanti nell'effettività del potere), con capovolgimento dell'ordine logico del discorso. Il problema, il senso e il significato della politica è altro: è lo studio dell'energia, dell'azione dell'uomo e dell'azione dello Stato, si potrebbe dire ciò che è alle spalle delle forme delle istituzioni giuridiche e politiche. Humboldt, in altri termini, dà mano all'inversione antropologica dei fondamenti della politica avviata tra fine Seicento e Settecento. Ma vi partecipa con originalità. «Che cosa è uno Stato — si era domandato nel 1791 nelle *Idee sulla costituzione dello Stato suggerite dalla nuova carta costituzionale francese* — se non una somma di forze umane che agiscono e patiscono?». E aveva risposto che «esclusivamente le forze individuali, le azioni, le sofferenze e le soddisfazioni individuali» costituiscono il genuino centro della vita costituzionale. Circa venti anni dopo aggiungeva che «ogni costituzione deve essere individuale se deve essere vitale, dire che deve essere storica ha già un significato molto meno determinato»².

Ciò che interessa al pensatore politico è, dunque, l'uomo soggetto della politica ma non l'uomo come genere umano, manifestazione particolare del-

² La lettera a Foster si legge nella raccolta di *Briefe*, curata da W. Rössle, München 1952, pp. 68-69. La citazione delle *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* si legge in GS, I, p. 80.

l'umanità e specificazione del generale, bensì come individualità reale ed esistente. Ma allora il problema della politica come azione dello Stato non è altro che il problema dell'azione dell'individuo legislatore di sé stesso e della natura che è in lui non meno che della natura fuori di lui, così come voleva la politica di Rousseau e di Kant. E a Rousseau e a Kant fa riferimento Humboldt. «Quando sorgerà — si domandano le *Idee* del 1792 — chi farà per la legislazione quello che Rousseau ha fatto per l'educazione e che, cessando dal considerare i risultati esterni e mentali, tenderà allo sviluppo intimo dell'uomo?»³. Kant è colui che «vide e rappresentò la morale nella sua più alta purezza»⁴, scrivono sempre le *Idee* con un giudizio mai abbandonato, fedelmente ripetuto in pagine giustamente apologetiche del 1830 poste ad introduzione delle lettere scambiate con Schiller⁵.

Tuttavia con Rousseau e con Kant, Humboldt può dividere solo una parte del cammino perché non può condividere la soluzione che essi approntano del comune problema, che è, ripetiamolo, il problema della giustificazione della politica, intesa come azione dell'uomo, dei suoi bisogni e della sua ricerca dei mezzi per soddisfarli, dei suoi successi e dei suoi insuccessi, delle sue responsabilità e delle responsabilità altrui che egli subisce, del suo sforzo per conservare l'accordo tra virtù (libertà) e felicità (sviluppo economico). E quindi della politica come campo dello sforzo unitario nel quale vicendevolmente si integrano morale, religione, economia. Né può essere diversamente quando i termini del discorso sono quelli che Rousseau, Kant e Humboldt si trovano di fronte: la dimensione dello Stato moderno consacrata dalla figura dello Stato-macchina del dispotismo, illuminato e no, tale da investire, coinvolgere, travolgere l'individuo come uomo oltre che come suddito o cittadino, se la legge dello sviluppo deve essere quella enunciata da Mandeville nella *Favola* famosa: «Per rendere felice la società è necessario che molta gente sia sventurata oltre che povera». Lo Stato, che ha raccolto su di sé la responsabilità del sociale, capovolge ormai la sua funzione spezzando la diade virtù-felicità e trasformandosi da garante della virtù (libertà) in garante della felicità degli individui, trasformati da cittadini in sudditi obbedienti perché tendenzialmente soddisfatti. Ma ciò toglie la libertà onnicomprensiva degli antichi senza dare la libertà particolare dei moderni. La diade virtù-felicità può sussistere solo trasformandosi nell'altra virtù-utilità, che equivale alla traduzione della morale pubblica nell'economia pubblica. Non che questa non abbia alla sua origine l'individuo libero e il suo interesse quale fondamento della sua autonomia di scienza, condizionata appunto dall'esigenza di capire, sempre più da vicino e con sempre maggiore esperienza, i bisogni che di volta in

³ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *GS*, I, p. 162.

⁴ *Ibidem*, pp. 104-105.

⁵ W. v. HUMBOLDT, *Schiller e il corso della sua evoluzione intellettuale*, tr. it. in *Scritti di estetica*, Firenze 1934, pp. 27-30.

volta muovono l'azione dell'uomo⁶. Ma, non diversamente dallo Stato alla cui azione è legata, l'economia pubblica crede di dover assoggettare a sé tutta la realtà per soddisfare il proprio compito. E così alimenta un eudemonismo che è, in vero, un integrale "edonismo tecnico" il cui soggetto è l'individuo solo in quanto si lasci guidare dalle realtà sovraperpersonali (e tale è anche quella del sovrano despota depositario della felicità e del piacere dei sudditi). Di fronte a tanto, per uscire dall'impaccio, sembra utile fondare la distinzione tra libertà civile e libertà politica, che Rousseau, Kant e Humboldt accettano non perché ne siano i convinti teorizzatori, ma perché ne costatano la ragione dinanzi allo Stato eudemonistico-edonistico al quale diversamente oppongono le loro critiche diverse. Anche per Rousseau la politica è una risposta alla responsabilità sociale dell'infelicità degli uomini. Essa «esclude l'inerzia dell'individuo, dal quale esige, anzi, un impegno più vigile, uno zelo più fervido», giacché si tratta di interiorizzare la natura, di trasformare l'umanità che ha peccato traendo partito dal suo peccato, rendendo conforme alla natura la società. Però questa trasformazione non può essere compiuta dall'uomo. A lui va sostituita una volontà impersonale e perciò generale, la volontà della legge che realizza ciò che la natura avrebbe dovuto essere e non è stata per l'uomo, cioè il mondo della politica che «consiste nel trovare una forma di governo che metta la legge al di sopra degli uomini»⁷. Lo Stato ha il compito di risolvere il problema della teodicea sociale, socializzando la morale, e l'individuo non può che vivere unicamente per lo Stato, dal momento che egli è sì il centro del discorso perché è il soggetto del male, ma ne è il soggetto in quanto subbietto, soggetto passivo. Certo l'individuo cerca di riscattare questa passività nella delega con la quale affida allo Stato la realizzazione dei suoi compiti per la cui soddisfazione non ha più forze. Ma allora per Rousseau, come ha detto Hegel nelle *Lezioni di storia della filosofia*⁸, «l'uomo è libero 'secondo la sua natura sostanziale'» che nello Stato «non viene sacrificata». Però solo «nello Stato... si costituisce realmente» giacché «la disposizione alla libertà non è la libertà effettuale», che «soltanto lo Stato realizza». In tal modo Rousseau ha mantenuto fede al programma della nuova politica, cioè la vicendevole integrazione di morale economia religione. Ma il prezzo dell'operazione è l'aspirazione universalistica, che se fa cadere la "forma coatta di società", in nome di una "nuova forma di comunità etico-politica", talvolta costringe l'individuo a "ubbidire soltanto alla volontà universale" che lo sorpassa e lo ingloba, come Cassirer ha spiegato nel suo magistrale *Problema J. J. Rousseau*.

In tale direzione Rousseau apre il passaggio alla filosofia kantiana, perché,

⁶ Cfr. P. PIOVANI, Introduzione a *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova 1957, p. XVIII.

⁷ Cfr. P. PIOVANI, Introduzione, cit., p. XXI e B. GROETHUISEN, *Philosophie de la révolution française*, Paris 1956, p. 186.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, trad. it. di Codignola e Sanna, Firenze 1967, vol. III, 2, p. 261.

attraverso la concezione del dovere, «il soggetto può far coincidere la propria volontà con la volontà generale ed elevare questa a I o c o m u n e, un Io che non è ancora I t t à, non è ancora il soggetto Assoluto, ma può se non prepararlo, se non anticiparlo, suggerirlo». Per Kant «l'insocievole socievolezza» degli uomini si risolve solo nella società civile nella quale si attui la massima libertà congiunta con il generale antagonismo dei suoi membri. Strumento della risoluzione è (come dice lo scritto *Sopra il detto comune*) il contratto, «semplice idea della ragione... che ha indubbiamente la sua realtà pratica». Attraverso il contratto, «tutti (*omnes et singuli*) nel p o p o l o depongono la loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri del corpo comune, vale a dire come membri del corpo in quanto è uno Stato», secondo le affermazioni importanti del *Per la pace perpetua*. La libertà poggia su un presupposto squisitamente contrattualistico, che si distingue da quello rousseauiano inverandone i principi fondamentali.

«L'unione di motivi per qualche scopo comune... si riscontra in ogni fatto sociale: ma una unione che sia fine a sé stessa... e che quindi costituisca il primo, incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale, i quali non possono fare a meno di avere reciproci rapporti tra di loro: una siffatta unione si riscontra solo in una società che si trovi nello stato civile», cioè tale da costituire un corpo comune. Ora lo scopo che «in tale rapporto esterno è dovere in sé ed è la suprema condizione formale... di tutti gli altri doveri esterni è il diritto degli uomini di costituirsi sotto l'impero di leggi pubbliche coattive, per le quali possa essere a ognuno riconosciuto il suo ed ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte di altri». Ma allora, se, seguendo le argomentazioni delle pagine *Sopra il detto comune*, la doverosità (e non l'utilità) è la natura del contratto, l'eudemonismo dello Stato illuministico è superato, giacché la felicità dei cittadini non può che essere affar loro e di nessun altro. Rigettato il principio della felicità, si afferma quello del dovere come rispetto dell'autonomia della volontà, chiave del concetto di libertà. Così il dovere del diritto diviene a u t o b b l i g a z i o n e e il presupposto della virtù diviene l'apatia, «considerata come forza, epurata dal significato di insensibilità», di «indifferenza soggettiva riguardo agli oggetti dell'arbitrio», come dice *La dottrina della virtù della Metafisica dei costumi*.

Orbene, queste tesi, mentre confermano la purezza dell'imperativo puro del dovere, non salvano l'individualità dal comunitarismo dell'I o c o m u n e preparatore dell'ità, perché attributo essenziale della legge regolante la coesistenza degli agenti é la e g u a g l i a n z a. «La realtà (del contratto) consiste nell'obbligare il legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se avesse dato il proprio assenso». Così al cittadino non resta speranza per rivendicare il diritto di resistenza, fuori dell'obbedienza al sovrano. Lo Stato, anche per Kant, come osservò il Solari, si pone quale organo dell'I o c o m u n e ed è chiamato a tradurre in atto l'esigenza razionale implicita nella norma universale.

In tal modo anche Kant, colui che aveva visto e rappresentato la morale nella sua più alta purezza, tradisce il centro della nuova politica, assegnando, «attraverso una serie di artificiose deduzioni, al suo uomo ideale la felicità (*Glückseligkeit*) non come un bene da conquistare, ma come una ricompensa estrinseca»⁹. E qui è il punto nodale della politica di Humboldt: la felicità è un bene da conquistare, perché la natura dell'uomo non sta nell'azione realizzata, non tende al possesso indisturbato.

«Mirare ad uno scopo e raggiungerlo a mezzo di sforzi fisici e morali, in ciò consiste la felicità dell'uomo forte ed energico. Il pensiero che consente il riposo dallo sforzo, attrae solo per via di una ingannevole fantasia. Invero nella condizione dell'uomo in cui la forza è costantemente volta all'azione e la natura, che lo circonda, mira continuamente all'agire, riposo e possesso... esistono solo nel mondo delle idee»¹⁰.

Nello Stato del dispotismo illuminato, non meno che nello Stato razionale dell'Io comune di Rousseau e di Kant, Humboldt ha visto naufragare la virtù (libertà) nella felicità intesa come sazietà del possesso, che è pura passività, assoluta inattività. Gli interventi dello Stato, che pretendano di garantire la felicità attraverso l'impiego anche di mezzi morali, si risolvono in altrettante restrizioni della libertà. Né vale invocare gli esempi di Grecia e di Roma, che appaiono a Humboldt "confronti inconcludenti" in quanto quelli erano Stati "repubblicani" dove le azioni positive dello Stato rafforzavano la libera organizzazione dal momento che i cittadini godevano di maggiore libertà che noi e quanta ne sacrificavano tanta ne godevano nella "partecipazione al governo". Oggi, nei «nostri Stati, quasi tutti monarchici, le cose stanno in termini affatto diversi». Lo Stato non è più la proiezione dell'uomo che si fa cittadino conservando integra la propria libertà. Lo Stato è ormai una poderosa macchina amministrativa dove, per evitare il caos, è necessaria una serie infinita di disposizioni positive, un gran numero di persone che «nella maggior parte dei casi non hanno altro da fare che imbrattare carta e riempire formulari», nella speranza che, passando per più mani, si evitino errori o malversazioni, mentre, al contrario, «l'abilità, l'onestà e... la fiducia vanno sempre più scomparendo»¹¹. Il destino dell'uomo è quello di diventare "macchina", sia pure cittadino-macchina. E allora i mezzi morali dell'educazione, della religione, delle leggi sul costume (cui si erano richiamati anche Rousseau e Kant) procurano più danni che vantaggi, giacché equivalgono a sacrificare l'uomo al cittadino, ancora peggio a costruire il cittadino come lo Stato desidera che sia, eludendo ciò che gli è proprio: l'energia e la libertà. «Evidentemente è utile che i rapporti dell'uomo e del cittadino si trovino per quanto è possibile in armonia, ma ciò avviene soltanto quando le leggi dello Stato richiedono al cittadino» la conservazione

⁹ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch*, pp. 104-105.

¹⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹¹ *Ibidem*, p. 125.

della «naturale forma dell'uomo», senza nessun sacrificio di sé. In tal caso l'uomo entra nell'organizzazione dello Stato che, a sua volta, si sperimenta su di lui. Ma vi entra con una disposizione alla libertà che può determinare perfino la "lotta", quella dalla quale può attendersi «il vero miglioramento dell'organizzazione sociale»¹², senza il timore che "l'uniformità" della vita statale divenga l'uniformità dell'uomo sacrificato al cittadino. In altri termini l'integrazione tra morale, religione, economia che Humboldt rispetta (non meno di Rousseau e di Kant) si sostanzia nella ricomposizione del binomio felicità (come bene da conquistare e non come possesso) e virtù (come libertà). «Il dovere deve consistere solo nella scoperta per la legge morale di applicazioni varie e molteplici che sfuggirebbero al freddo ruolo dell'intelletto e il dovere deve servire a procurare all'uomo più dolci sentimenti; all'uomo, infatti, non è vietato di accogliere la felicità (*Glückseligkeit*) che è collegata strettamente con la virtù (*Tugend*), ma di operare virtuosamente solo avendo di mira la felicità»¹³. «Per l'uomo... la lotta volta al raggiungimento della libertà è più attraente del possesso della libertà», perché la libertà è «la possibilità di un'azione varia in quanto illimitata»¹⁴. Nella libertà come agonismo è riposto il rispetto non acritico dello Stato (che non può richiedere l'assoluta obbedienza kantiana) e il rispetto dell'altro, prodotto e produttore di una diversa attività. Non occasionalmente, allora, la negazione dell'uniformità affidata alla libertà di religione, di educazione, di costume si accompagna con i motivi dell'etica agonistica del lavoro, che salva, anche nell'economia, l'azione libera dell'uomo. «L'uomo considera come proprio non tanto ciò che possiede, quanto ciò che fa; l'operaio che coltiva un campo ne è forse il proprietario più giustamente dell'uomo ozioso ed inattivo che ne gode»¹⁵. «Qualsiasi lavoro nobilita l'uomo e gli dà una forma ben definita e degna del suo essere», purché l'uomo non miri solo al risultato, «considerando il lavoro solo come mezzo»¹⁶. E questa insistenza sul lavoro produttivo (che si presterebbe — se volessimo seguire la metodologia all'inizio di queste pagine rifiutata — a divertenti esercizi ideologici) va tenuta presente per intendere il senso politico delle pagine sulla guerra, su cui ci fermeremo tra poco.

A questo punto s'impone una domanda: Humboldt, anche di fronte a Rousseau e a Kant, ha garantito l'individuo come uomo e come cittadino; ma ha salvato lo Stato? Non ha, per caso, pur partendo dalla stessa esigenza, raggiunto il polo opposto a quello toccato da Rousseau e da Kant, togliendo spazio e ragion d'essere allo Stato?

Quest'è l'interpretazione prevalente, certo agevolmente dimostrabile. Ma è

¹² *Ibidem*, pp. 143-144.

¹³ *Ibidem*, p. 173.

¹⁴ *Ibidem*, p. 100.

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶ *Ibidem*, p. 118.

certainamente l'interpretazione più semplice e meno convincente. In primo luogo non mancano in Humboldt affermazioni contrastanti, risalenti a diversi periodi della sua operosità, le quali, addirittura, sembrano ammettere l'interventismo statale nella vita sociale.

L'11 agosto 1789 nel diario parigino, nella pagina che ricorda la visita a un *Hotel des enfants trouvés*, il giovane Humboldt annota: «Quasi tutti i vizi derivano dallo squilibrio tra povertà e ricchezza. In un paese nel quale regni il benessere diffuso, vi sarebbe scarsa o nessuna criminalità. Di conseguenza nessun settore dell'amministrazione dello Stato è tanto importante quanto quello che si occupa dei bisogni fisici dei sudditi»¹⁷. Più o meno negli stessi anni (tra il 1788 e il 1790) nello scritto *Ueber Religion*, il compito del legislatore non è esaurito soltanto col

«formare uno Stato in cui la giustizia difenda le leggi, l'assistenza provveda ai bisogni e alle comodità della vita, la vigilanza garantisca dagli attacchi esterni, ma altresì uno Stato in cui al cittadino sia garantita la possibilità di essere uomo, cioè di svolgere perfettamente, in quanto uomo, la sua integra destinazione; il legislatore gli deve essere utile con tutti i mezzi a disposizione, affinché possa raggiungere questo scopo. Se Licurgo e Solone presero in considerazione soltanto i rapporti dei loro Stati con quelli stranieri e progettarono i mezzi per ottenere la sicurezza all'esterno e la tranquillità all'interno, ora il legislatore deve dedicarsi allo studio dell'uomo, indagare tutto ciò che abbia anche un solo rapporto con la destinazione etica e la felicità dell'uomo e non lasciare intentato nessun mezzo che l'accresca e contrastare tutti quelli che la diminuiscono. E ciò non come se dovesse essere l'educatore del suo popolo, ma badando precisamente a non emanare disposizioni o a non scegliere mezzi i quali ledano la libertà»¹⁸.

Sono affermazioni importanti anche perché la funzione positiva dello Stato già trova motivazione nei principi che le *Idee* del 1792 teorizzeranno sulla libertà di religione e sulla formazione dell'uomo. Più tardi, nel 1807-08 in una pagina della *Storia della caduta e tramonto dei liberi Stati greci*¹⁹, sulla quale ha richiamato l'attenzione il Müller-Vollmer nell'introduzione alla sua silloge di testi humboldtiani²⁰, viene lamentato che

«l'interesse privato e quello pubblico sono separati da un lungo iato, e l'infelicità e l'onta della nazione non vengono più sentite come infelicità e onta proprie. Il lavoro fisico e la cura dei bisogni sono scaricati, presso di noi, dalle spalle degli schiavi su quelle del popolo, mentre il benestante, per guadagnare ricchezze, destina il tempo libero a coltivare le proprie facoltà, conosce una quantità di occupazioni del tutto indipendenti dallo Stato o che, quand'anche siano in rela-

¹⁷ W. v. HUMBOLDT, *Tagebücher*, in *GS*, XIV, p. 129.

¹⁸ W. v. HUMBOLDT, *Über Religion*, in *GS*, I, p. 54.

¹⁹ *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten*, in *GS*, III, p. 179.

²⁰ MÜLLER-VOLLMER, *Einleitung a W. von Humboldt, Studienausgabe*, vol. II, Frankfurt am Main 1971, p. 29.

zione con l'amministrazione dello Stato, sono però indifferenti a ogni tipo di costituzione statale».

Si tratta, senza dubbio, di una pagina di grande importanza, pur senza volerla caricare di eccessivi significati, che richiama le condizioni della libertà apolitica del *bourgeois* che Hegel, nel *Sistema dell'eticità*, vede assicurata dallo "Stato della rettitudine", preoccupato dell'«esistenza empirica del singolo» costituito «nel lavoro dal bisogno, nel possesso e nell'acquisto e nella proprietà», incapace di "virtù" e di "valor militare", giacché «la rettitudine è nell'universalità del suo stato senza individualità, e nella particolarità dei suoi rapporti senza libertà»²¹.

Tuttavia, il possibile avvicinamento tra Humboldt e Hegel non denota alcuna sostanziale sintonia, quali che siano questa e altre tesi particolari confrontabili non inutilmente, dal momento che del tutto difforme è il quadro complessivo. Anche sul punto richiamato, infatti, non va trascurato che in Hegel il «rapporto dello Stato con la libertà e l'autonomia borghese ed economica dei sudditi» diviene l'immagine della tragedia «che nella (vita) etica l'assoluto rappresenta eternamente con se stesso», come dicono *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*²², mentre il rapporto dello Stato con l'uomo che humboldtiano si regge nella sua originalità e personalità e s'innalza in senso supremo interiore al di sopra dello Stato è rappresentato dalla "commedia"²³. La "commedia moderna" neppure divina (come quella antica) dell'etica, che cade «nel bel mezzo della non vitalità e rappresenta quindi soltanto fantasmi di autonomia e assolutezza», attraverso i quali l'uomo singolo si crede "libero e sicuro", si convince «che siano i suoi sforzi, libranti sul destino con ragione e volontà, a travagliarsi in siffatta materia e a produrre siffatte variazioni, oppure si... sdegnano contro di esse considerandole qualcosa di inaspettato e di non pertinente ed invoca tutti gli dei contro siffatta necessità, ma per poi piegarvisi»²⁴.

Come che sia di ciò, ritornando alla linea retta del nostro ragionamento, al di là di questa o quella argomentazione (non sempre riconducibile alla piatta linearità della stupida coerenza), è la sostanza del ragionamento di Humboldt che non consente di negare lo Stato o al più di riconoscerlo come un male necessario. Ciò non solo per l'esigenza della difesa dalla violenza interna ed esterna (sulla quale ritorneremo quando faremo cenno della struttura dello Stato humboldtiano), ma per la necessità intrinseca alla formazione (*Bildung*) dell'individualità. «L'uomo isolato... è incapace di sviluppo altrettanto come l'uomo la cui libertà è ostacolata dalla violenza», scrive Humboldt a Forster nella già ricordata lettera del 1 giugno 1792. «L'uomo isolato può

²¹ G. W. F. HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. di A. NEGRI, Bari 1971, pp. 211, 219-222.

²² *Ibidem*, p. 81.

²³ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, tr. it., Bologna 1976, pp. 181-182.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Scritti*, cit., pp. 83, 85-86.

progredire tanto poco come l'uomo incatenato», ripetono le *Idee*²⁵. L'individualità, la cui perfezione è il compito della politica, è affidata allo sviluppo della particolarità (*Eigentümlichkeit*) inconfondibile di ogni soggetto che aspira alla perfezione e all'equilibrio, così che la particolarità non diventi unilaterale parzialità (*Einseitigkeit*), come, nel 1795, chiarisce il *Piano di un'antropologia comparata*²⁶. La formazione dell'individuo consiste non già nel passaggio infinito da unilaterale a unilaterale ma dalla multilateralità (che è l'individualità sintetizzante originalità e diversità, spontaneità e continuità) a multilateralità più comprensiva. Insomma è polilateralità (*Vielseitigkeit*) garantita dalla socialità non astrattamente solidaristica bensì consapevole di cui lo Stato, individualità del sovraindividuale, è espressione.

Se l'individuo per realizzarsi non può chiudersi nell'individualismo, lo Stato non perde la sua ragion d'essere. Non la perde, però, non come artefice dell'espansione degli individui liberi ma come garante delle condizioni di questa espansione, di cui esso stesso è un momento necessario se non sufficiente. Nasce da qui la definizione humboldtiana dello Stato della sicurezza e non del benessere, dove ciò che ancora va rilevato è il collegamento della sicurezza al principio della necessità e non a quello di utilità, perché, se così fosse, si riaprirebbe la rincorsa verso sempre "nuove istituzioni"²⁷ che rende ineluttabile per lo Stato il destino della burocratizzazione oppressiva connessa all'esigenza di disposizioni positive infinite che regolino e controllino l'intervento.

Però non bisogna pensare che lo Stato della sicurezza sia il prodotto spontaneo di processi liberi e anarchici. Nell'ultimo capitolo delle *Idee*, Humboldt si pone il problema dell'attuazione della teoria elaborata e ne costata tutta la problematicità, che è la problematicità della «storia universale del genere umano come . . . serie naturale dello spirito dell'uomo»²⁸. Egli sa che per realizzare una "riforma" (e nella prima redazione aveva scritto una "rivoluzione")²⁹, quale quella da lui prospettata è indispensabile non solo il rispetto della libertà dell'uomo ma anche delle situazioni in cui egli opera. Sa anche (e la tesi segna il ritorno ai compiti del legislatore indicati nello scritto *Ueber Religion*, del resto mai abbandonato) che in quest'azione un ruolo importante è quello dell'"uomo di Stato" il quale deve seguire la teoria, «staccandosi dalla logica delle condizioni attuali»³⁰ per poi preoccuparsi di stabilire la *m a t u r i t à* dei cittadini per la libertà. Questa seconda condizione dell'azione, a sua volta, non descrive il circolo dell'immobilismo conservatore (per essere liberi bisogna avere la capacità di capire la libertà), in quanto Humboldt è convinto che «niente ci rende degni della libertà

²⁵ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch*, cit., p. 196.

²⁶ W. v. HUMBOLDT, *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, in *GS*, I, p. 379.

²⁷ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch*, cit., in *GS*, I, p. 245.

²⁸ *Ibidem*, p. 238.

²⁹ *Ibidem*, p. 241.

³⁰ *Ibidem*, p. 241.

quanto la libertà stessa. A ciò non sottoscriveranno solo quelli che del pretesto dell'immaturità si servono per giustificare l'oppressione». «La immaturità al vivere libero non potrebbe derivare che dal difetto delle energie intellettuali e morali; insufficienza che non si può combattere, se non accrescendo quelle energie, e l'accrescimento è fondato sull'esercizio di esse, sull'iniziativa spontanea, cioè sulla libertà»³¹.

Dunque, fin dalle origini, lo Stato ha in Humboldt una funzione necessaria da svolgere. Perché non va confusa la polemica contro il paternalismo dispotico sia dall'alto sia dal basso con la negazione dello Stato. Si tratta, piuttosto, fin dalle origini, dello sforzo per costruire una nuova idea dello Stato, capace di non incorrere nei rischi che avevano costretto la soluzione rousseauiana nella gabbia d'acciaio del Leviathan democratico e quella kantiana nell'inquietante principio del "ragionate, ma ubbidite". Non si capirebbe altrimenti il concretissimo lavoro di Humboldt, non più teorico della politica ma uomo di Stato, rivolto alla riforma dell'educazione e alla determinazione dei diritti civili e politici dei cittadini.

Infatti, esigenze non diverse da quelle che nelle *Idee* del 1792 avevano fatto sostenere l'inutilità e il rischio dell'interventismo statale si ritrovano negli scritti e nei provvedimenti amministrativi che regolano, ad esempio, la riforma dell'istruzione, la libertà di stampa, l'eguaglianza dei cittadini di ogni razza e religione (e Humboldt parla degli ebrei di Germania: un tema di tragica memoria), cioè problemi che toccano il modo d'essere dello Stato al suo interno.

Nel 1809 lo stesso uomo che nel 1792 aveva sostenuto la «formazione degli individui nella più estesa varietà», preoccupandosi che un intervento dello Stato potesse determinare una limitazione preordinata della libera educazione a favore di «una determinata virtù o un determinato modo d'essere»³², con lo stesso animo e la stessa preoccupazione non più di fronte allo Stato dell'assolutismo, ma allo Stato che spera di poter costruire in senso liberale, si fa sostenitore di una riforma scolastica ispirata non già ad un aristocratico anarchismo di sdegnose anime belle ma alla partecipazione responsabile all'organizzazione dello Stato del cittadino ricco di tutte le prerogative e possibilità dell'uomo "educato". Così, nel *Rapporto al Re della sezione per l'istruzione e il culto* del dicembre 1809, Humboldt si fa sostenitore d'una «organizzazione della scuola» che non si preoccupi «di classi particolari della nazione, ma della sua intera massa indivisa», perché tutti i cittadini possano conseguire non già una cultura prevalentemente rivolta, secondo "l'errore dei tempi passati", alle capacità formali e esteriori del bello scrivere e del buon parlare, ma alla "vera formazione" spirituale (*Bildung*). E il programmatico *Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts an der König* va paragonato al *Königsberger und Lituanische Schulplan*³³.

³¹ *Ibidem*, p. 241.

³² *Ibidem*, pp. 142-143, 145.

³³ W. v. HUMBOLDT, *Werke in fünf Bänden*, cit., IV, pp. 212-213, 169.

Un progetto che doveva concludersi, come si sa, con la delineazione del modello di università raccolto intorno al binomio *s o l i t u d i n e l i b e r t à*, dove la libertà è quella sovrana e suprema della ricerca contrastante le verità acquisite grazie allo spazio concesso alle provocazioni della gioventù contestante e la solitudine significa disponibilità e capacità di condurre il colloquio difficile e spassionato con sé stessi, senza preclusioni sdegnose ma nel vivo della «comunità dei liberi ricercatori», come suonano pagine solenni dello scritto *Ueber die inneren und ausseren Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*. Il che non fa dimenticare a Humboldt che l'università, come ogni altro tipo di scuola (pur liberamente definito nella puntigliosa difesa della libertà dell'insegnamento e dell'apprendimento) è sempre legata alle esigenze pratiche dello Stato³⁴.

Connessa con la funzione dell'educazione e dell'istruzione nello Stato, garantita dallo Stato e garante del carattere non oppressivo dello Stato, è la tesi sull'abolizione della censura sulle opere scientifiche e la dichiarazione della libertà di stampa senza la quale non può sussistere una costituzione libera, a sua volta incompatibile con «l'arbitrio che è difficile dissociare dalla censura» (e va visto qui lo scritto *Sulla libertà di stampa* del 1816)³⁵.

Alla censura va sostituita la responsabilità dinanzi ai tribunali che elimina l'arbitrio senza annullare il rispetto dell'interesse generale che è e deve essere preoccupazione dello Stato, il quale «farebbe male ad ostacolare la divulgazione di fatti veri, di qualunque specie, e perfino la menzione delle dicerie purché sia evidente l'intenzione di avvicinarsi in questo modo alla verità, la critica serena, documentata e argomentata». Giacché «un governo favorevole alla libertà giusta e regolata dalla legge» deve eliminare ogni forma costrittiva a carico dei giornali e dei fogli informativi ad essi assimilabili, «i quali hanno spesso tratto in inganno l'opinione pubblica, e però... sono diventati un mezzo molto importante per suscitarsela ed educarla, tanto che si farebbe molto male a trattarli con disprezzo». Di ciò lo Stato deve farsi carico. Allo stesso modo deve garantire l'eguaglianza dei cittadini, di tutti i cittadini, senza distinzioni di razze e religione.

Nelle osservazioni *Sul progetto di una nuova costituzione per gli ebrei* del 17 luglio 1809, Humboldt non ha esitazioni nel sostenere che

«lo Stato non deve... insegnare a rispettare gli ebrei, deve eliminare il modo di pensare inumano e pregiudizievole che non giudica un uomo in base alle sue caratteristiche, ma in base alla sua discendenza e alla sua religione e — contro ogni concetto della vera dignità umana — lo considera non come individuo, ma come appartenente a una razza e partecipa con essa, necessariamente, di determinati caratteri. Lo Stato può far questo solo se dichiara in maniera forte e netta di non riconoscere più alcuna differenza fra ebrei e cristiani»³⁶.

³⁴ *Ibidem*, IV, p. 264.

³⁵ W. v. HUMBOLDT, *Ueber Pressfreiheit*, in *GS*, XII, pp. 40-48.

³⁶ *Ueber den Entwurf zu einer neuen Konstitution für Juden*, in *GS*, X, pp. 97-115.

Non di un nuovo *status* per gli ebrei si ha necessità, ma semplicemente della dichiarazione dell'eguaglianza dei cittadini, una dichiarazione che significa 'unificazione' della nazione nello Stato da realizzare senza gradualità, bensì in modo "completo e subitaneo", senza timore di pericoli né di salti da un estremo all'altro. Infatti, «quando una situazione contro natura trapassa in una seconda natura, non vi è salto, in ogni caso non vi è salto pericoloso. Questo si ha solo là dove una condizione contro natura... trapassi in un'altra egualmente contro natura se pure di tipo opposto. Chi da schiavo diventa padrone fa un salto, perché padroni e schiavi sono fenomeni non omogenei. Ma a chi vengano semplicemente slegate le mani, prima incateneate, perviene semplicemente là dove tutti gli uomini sono naturalmente». Dunque, non si tratta di eliminare lo Stato. Si tratta di sottometterlo al dominio della libertà, che deriva dall'azione dell'individuo degno dell'umanità, che non è un canone astratto ma la condizione, la natura dell'individuo. Metodo di questo lavoro (che definisce ulteriormente lo sviluppo delle idee di Humboldt nella fedeltà alla loro coerenza interiore, senza la piatta linearità di chi, non avendo idee, non conosce sviluppo) è una filosofia la quale sappia sfuggire alle opposte unilateralità del «tener fermo all'esperienza da un lato e alla mera dissezione logica dei concetti dall'altro», come dice lucidamente la memoria, forse del 1814, *Sulle condizioni che presiedono al fiorire della scienza e dell'arte presso un popolo, con particolare riguardo alla Germania e all'epoca attuale*³⁷. Non si deve disconoscere l'esperienza, ma biasimar l'idea di chiudere ogni cammino oltre la sfera dell'esperienza, trascurando che «alla vita e all'esperienza» appartengono «anche i modi di sentire e di agire dell'uomo i quali... possono venir compresi quasi per istinto in una maniera retta e vera e costituiscono essi un correttivo essenziale». Al contrario, l'opposta unilateralità si verifica quando «il filosofo, non essendo sceso fino all'essenze fondamentali, tanto meno riesce a spaziare nel campo dell'esperienza e si arresta semplicemente al mero svolgimento logico dei concetti», come Humboldt scrive, con evidente riferimento al panlogismo hegeliano, una filosofia del tipo di quella che «morì con Fichte e ammutolì in altri, oscillando tra altezze e abissi di cui era legittimo dubitare che offrissero un valido fondamento»; una filosofia che «una fallace parvenza di ricchezza ammantata» mentre è incapace di incidere «sulla vita, poiché non lascia pienamente valere neppure il sentimento» oltre l'esperienza, risolvendosi nella pura "elaborazione formale" dei concetti, come Humboldt scrive con accenti schleiermacheriani³⁸.

Se quest'è all'interno la funzione dello Stato e il suo sostegno teorico contro le violenze della diseguaglianza non intesa astrattamente secondo i canoni del giusnaturalismo settecentesco, anche all'esterno lo Stato ha una funzione di garante nel delineare la quale, egualmente, è dato imbattersi nei grandi principi ispiratori della politica di Humboldt.

Si sa che anche il teorico della pace perpetua nel § 28 della *Critica del*

³⁷ GS, III, pp. 278-284.

³⁸ GS, III, pp. 178, 181.

giudizio esalta la guerra. Perfino «nello stato di civiltà più raffinato esiste la stima singolare del guerriero. Si potrà discutere finché si vuole per decidere a chi spetti la preferenza nella nostra stima, se all'uomo di Stato o al guerriero; il giudizio estetico è per lui. Perfino la guerra, quand'è condotta con ordine e col sacro rispetto dei diritti civili, ha in sé qualcosa di sublime, e rende il carattere del popolo, che la fa in tal modo, tanto più sublime quanto più numerosi sono stati i pericoli a cui è esposto e più coraggiosamente vi si è affermato»³⁹. A loro volta le *Congetture sull'origine della storia* del 1786 stabiliscono un parallelismo tra guerra e libertà. «Il pericolo della guerra è l'unica cosa che serve a temperare il dispotismo». Dove finisce la guerra, finisce «anche la libertà»⁴⁰. Tuttavia l'elogio della guerra, in quanto elogio dell'antagonismo, è finalizzato non all'esaltazione della forza, ma alla «condizione di pace e sicurezza», «a far quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè di uscire dallo Stato eslege di barbarie ed entrare in una federazione di popoli, nella quale ogni Stato, anche il più piccolo, possa sperare la propria sicurezza e tutela dei propri diritti non dalla propria forza o dalle proprie valutazioni giuridiche, ma solo da questa grande federazione di popoli», come dicono le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*⁴¹. Il che significa intendere la condizionatezza storica della guerra come propria di una fase storica caratteristica dello «stato caotico dei rapporti internazionali»⁴² e l'aspirazione alla pace perpetua non già come sogno di visionario, negativamente utopico, bensì come utopia concreta corrispondente a una determinata, storica situazione più avanzata rispetto a quella della guerra e della federazione degli Stati fondata sull'equilibrio del potere.

Non diversamente, nello stesso giro di anni di queste tesi kantiane, uno dei pochi capitoli pubblicati delle *Idee* humboldtiane salutava kantianamente nella guerra «uno dei fenomeni più salutari del genere umano», tanto da vederlo, con purtroppo illusorio «riconoscimento, scomparire a mano a mano dalla scena del genere umano». Lo Stato non deve «impedire con la forza» la guerra — dice Humboldt paradossalmente —, «quando le circostanze la rendono necessaria». Tuttavia questo stesso Stato «non deve in alcun modo provocare la guerra», anzi deve «astenersi da tutte quelle disposizioni positive, che preparino la nazione alla guerra». «Sarei stato molto infelice nell'esposizione delle mie idee, se si credesse di concludere che, dunque, a mio avviso, lo Stato debba di quando in quando fare la guerra». Lo Stato «conceda piena libertà» e tutti gli Stati vivano nel convincimento, basato sui progressi umani osservati di generazione in generazione grazie alla libertà, «che le future età saranno sempre più pacifiche. Quando la pace deriverà dalle intime forze della natura umana, allora gli uomini, gli uomini liberi,

³⁹ I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. GARGIULO, rev. Verra, Bari 1963, p. 113.

⁴⁰ I. KANT, *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, Torino 1956, pp. 207-208.

⁴¹ I. KANT, *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, cit., p. 131.

⁴² *Ibidem*, p. 134.

potranno dirsi pacificati». Non meno radicalmente di Kant, certo più storicisticamente, il futuro sostenitore della pacifica confederazione tedesca, vede nella pace una condizione possibile storicamente solo quando, non dipendendo da principi eteronomi, essa sia, come la guerra in diverse condizioni, una dimensione degli individui associati. Anche in lui, la pace non è utopia, ma condizione giuridica garantita dalla legge che sia non incarnazione astratta dell' *I o c o m u n e*, ma concreta proiezione del solidarismo emergente dalla contemperazione di storicissimi arbitri. E si potrebbero ricordare a commento le tesi che la cultura francese dell'industrialismo liberale elabora tra il 1816 e il 1817 (nel «Censeur européen») sulla pace come condizione di una politica i cui caratteri sono quelli dello spirito di lavoro e di economia, non il valore ereditario dal momento che la sussistenza dei popoli è ormai affidata alla loro attività agricola, commerciale e manifatturiera. Un riferimento arbitrario, certo, mentre non è arbitrario il ricordo, anche accanto a queste pagine, delle tesi sul lavoro ritornanti, con frequenza, in tutta la riflessione di Humboldt.

Non diversamente dal Kant dello scritto *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale in pratica* del 1793 e del progetto filosofico *Per la pace perpetua* del 1795 — entrambi successivi alle pagine delle *Idee* pubblicate nella «Berlinische Monatschrift» dell'ottobre 1792 —, Humboldt è decisamente contrario all'esercito permanente, sistema ben lungi «dall'ideale più rispondente all'educazione dell'umanità», strumento inevitabile di una innaturale inversione di rapporto tra guerra e politica. «I nostri eserciti permanenti portano la guerra perfino in seno alla pace». «Il coraggio e la disciplina militare non sono apprezzabili, se non quando si collegano, rispettivamente, alle più belle virtù della pace e ad un profondo sentimento della libertà. Quando... se ne disgiungono — e quante volte tale separazione si produce nel soldato armato in tempo di pace — la disciplina degenera facilmente in servitù, lo spirito in licenza e brutalità»⁴³.

Anche qui, dunque, limitazione dello Stato al rispetto della libertà e della pace (che, come tutto, dalla libertà deriva), non negazione ma nuova costruzione del suo modo d'essere e delle sue strutture. Un modo che ancora una volta può essere confrontato con il modello negli stessi decenni elaborato da Hegel, dinanzi agli stessi eventi politici e sociali.

A Hegel i principi kantiani e humboldtiani appaiono «chiacchiere» destinate ad ammutolire «dinanzi alle serie repliche della storia»⁴⁴. È un «calcolo molto sbagliato» quello di ritenere scopo finale dello Stato «la garanzia della vita e della proprietà degli individui» (§ 324). La guerra non è «male assoluto» o «accidentalità» giustificabile in base alle iniquità o agli errori dei popoli e dei detentori del potere. È «il momento in cui l'idealità del particolare consegue il suo diritto e diviene realtà». Per mezzo della guerra,

⁴³ W. v. HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch*, cit., pp. 136, 140, 138, 139.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Messineo, Bari 1954, pp. 274-275, aggiunta al § 324.

— dice Hegel nel 1832 citando, per dimostrare la sua fedeltà a convincimenti antichi, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* del 1802⁴⁵ — «la salute etica dei popoli è conservata nella sua indifferenza di fronte al rafforzarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione, nel quale la ridurrebbe una quiete durevole, come vi ridurrebbe i popoli una pace durevole o, anzi, perpetua». E ciò senza leggere le specificazioni dell'aggiunta di Gans al paragrafo 324 or ora citato dei *Lineamenti*. Legge suprema del comportamento degli Stati è «il benessere in generale» di ciascuno di essi posti l'uno di fronte all'altro come «volontà particolari della totalità» (§ 336). Non si tratta di negare il diritto internazionale, ma di vederlo dipendere dalle volontà particolari che gli Stati rappresentano. «Il rapporto tra gli Stati è quello di autonomie, le quali stipulano tra di loro, ma, nello stesso tempo, stanno al di sopra di queste stipulazioni». «Il rapporto di Stati e Stati è vacillante; non esiste un pretore il quale lo contenga. Il più elevato pretore è, unicamente, lo spirito universale, che è in sé e per sé» (§ 336). Ne discende, per chiara logica, l'affermazione degli eserciti permanenti, il primato della politica estera, il rifiuto della concezione kantiana della pace perpetua, «affetta da accidentalità» (§ 333) e della concezione humboldtiana della pace tra gli Stati. Quella concezione che dalle *Idee* del 1792 si stende agli anni nevralgici del crollo dell'impero napoleonico e del nuovo assetto dell'Europa e della Germania.

Nel *Memoriale sulla costituzione tedesca* del dicembre 1813, nel quale si chiede una Germania «libera e forte non solo per potersi difendere... ma anche per alimentare... il sentimento di sé e seguire, tranquilla e indisturbata, il suo sviluppo nazionale», la forza auspicata non è affidata alla «potenza politica» bensì alla «lingua, alla letteratura, ai costumi, al modo di pensare». Insomma quanto è il prodotto della «molteplicità di formazione» dello spirito tedesco collegato al «grande spezzettamento» politico, che, qualora fosse superato, farebbe perdere «la tendenza della Germania... di essere una unione di Stati. La Germania non è amalgamabile, come la Francia e la Spagna, in una massa, né, come l'Italia, è composta di singoli Stati autonomi e slegati». Il suo destino è nella «scelta tra l'unità ora impossibile (e, a mio giudizio, in nessun caso auspicabile) e la molteplicità»⁴⁶. Tre anni dopo, il 30 settembre 1816, nella memoria *Sul modo di trattare gli affari della Confederazione tedesca da parte della Prussia*, ancor più chiaramente e lucidamente, il principio sopra enunciato torna con lungimiranza sorprendente.

«Non si deve dimenticare che il vero e principale scopo della Confederazione... è la garanzia della pace. L'intera esistenza della Confederazione è calcolata per la preservazione dell'equilibrio attraverso la forza di gravitazione che vi alberga. Si sarebbe lavorato del tutto contro questa esistenza se, nel concerto degli Stati europei, oltre a quelli tedeschi maggiori presi singolarmente, fosse inserito uno

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 65.

⁴⁶ W. v. HUMBOLDT, *Über die deutsche Verfassung*, in GS, XI, pp. 95 ss.

Stato unitario collettivo, con un'attività non suscitata dall'equilibrio turbato, ma, per così dire, arbitraria, il quale Stato ora agisse per sé ora in aiuto o in contrasto con l'una o l'altra grande potenza. Nessuno allora potrebbe impedire che la Germania in quanto Germania divenga uno Stato imperialistico, il che nessun vero tedesco può volere».

Finora si conosce l'«importante primato» raggiunto dalla nazione tedesca «nella formazione intellettuale e scientifica», in quanto «non ha avuto alcuna tendenza politica verso l'esterno», mentre non si sa che cosa «una tale tendenza provocherebbe anche nel corpo morale e culturale». Il dubbio sarebbe stato risolto dal destino della costruzione di Bismarck.

In fedeltà a questi principi antichi e nuovi, Humboldt si impegna, dopo il 1809, nel tentativo di realizzare le proprie finalità politiche che giudica «interamente nuove», anche se non ignora che «sono pochissime le persone con le quali si può avviare anche solo un dialogo che giunga a questo punto centrale», come dice una lettera alla moglie dell'8 novembre 1813. Ben presto egli sarà completamente deluso.

Il 23 febbraio 1815 da Vienna scrive ancora alla moglie, esprimendo l'inquietudine, lo sdegno perché «coloro i quali si sono comportati in maniera vergognosa riacquistano tutti territori e sudditi oppure li conservano, e in parte s'ingrandiscono addirittura essendo essi, per altra parte, proprio la causa che impedisce di ottenere certe cose cui si è attaccati». Poco dopo, il 28 ottobre 1815, costata che «senza il popolo non si può condurre a termine nulla e che del popolo si ha costantemente bisogno». Invece, «nell'amministrazione e nel governo stanno uomini che non hanno né principi, né spirito, né sentimento e gli altri, i quali sentono le qualità di cui non si può fare a meno, devono subire il modo di governare dei primi e si limitano ad agitarsi, gridare, criticare». Non servono a rendere migliore il cattivo, ma solo a disorientare il buono, così da provocare un conflitto destinato a trascinare l'intera generazione presente. In tutte le nazioni di lingua tedesca la rovina sta «in quella tremenda e misera cosa che è la compagine sociale», indolente nel «lavoro, che non riesce nemmeno ad avere una vera idea del godimento, nell'orribile vuotezza della mente e del cuore». La «miseria tedesca»?

Di fronte a tanto, sfiduciato ma non domo, egli tenta di suggerire una soluzione attraverso una struttura costituzionale che, costruita storicamente con riguardo alle condizioni sociali del presente e alle forze in campo, assicuri la rappresentanza attraverso la partecipazione politica e sociale. E si potrà certamente giudicare compromissorio o illusorio il programma, enunciato negli scritti del 1819 sulla costituzione per ordini, di cercare un accordo tra aristocrazia, dotata di potere politico, e borghesia, fornita di potere economico. Certo è che questo era e sarà il problema cardine della vita tedesca dagli inizi dell'Ottocento al crollo novecentesco dell'impero bismarckiano, e forse anche dopo. Sarà certamente indizio di debolezza politica fondare il proprio programma di superamento dell'*ancien régime* sugli ordini corporativi, espressione di quell'antico governo, e affidare a loro la realizzazione del principio della rappresentanza. Ma varrà non dimenticare che per

allora l'alternativa era quella tra lo Stato dispotico e la massa indifferente del popolo dove il singolo non trovava forme di associazione che lo garantissero se non in organizzazioni corporative (gli ordini o *Stände*), intesi, però, da Humboldt non come mezzi «per sedare le inquietudini presenti» o una «concessione, più o meno estesa, di nuovi diritti ancora non posseduti»⁴⁷.

Gli ordini sono per lui «ripartizioni naturali del popolo» che devono assicurare la rappresentanza e la partecipazione del popolo non come «una massa unica in cui il singolo vale semplicemente come tale, alla stregua di un'unità numerica e in cui, per avere un criterio di misura, l'esercizio dei diritti viene concesso soltanto in base alla ricchezza mobile». L'ordinamento corporativo, la cui attuazione procede «dal basso verso l'alto e non viceversa», è basato «sull'amministrazione dell'interesse della nazione», assicurando «la partecipazione alla fondazione e conservazione» del sistema politico limitante l'arbitrio dello Stato, giacché questo sistema (pur se deve garantire il principio monarchico) comporta sempre «l'alienazione di una parte dei diritti del sovrano»⁴⁸.

Riprendendo antichi convincimenti già a lungo argomentati, Humboldt ripete che la costituzione deve assicurare quali principi fondamentali «la sicurezza delle persone, la sicurezza della proprietà, la libertà di coscienza» e la connessa «libertà di stampa»⁴⁹, perché solo in tal modo gli uomini non saranno più considerati «esseri isolati, capaci semplicemente di acquistare, di produrre, di godere», ma «componenti etiche delle comunità maggiori e minori in uno Stato e dello Stato», senza che questo, a sua volta, sia «il solo a governare», considerando gli «uomini come cose senza curarsi degli effetti che le costituzioni e le leggi hanno sugli animi»⁵⁰.

Eguale sarà possibile esprimere ogni riserva di fronte al peso che Humboldt conserva alla nobiltà e alla proprietà terriera nel suo progetto di costituzione. Ma non sarà inutile riflettere sulle limitazioni che egli oppone al peso della nobiltà quando esclude che lo Stato possa e debba «venire in aiuto di essa, richiamandola per così dire in vita da una condizione per così dire prossima alla morte», o quando assegna al solo privilegio morale il ruolo della nobiltà, che non può e non deve essere richiamata «in vita con mezzi coercitivi che . . . sono dannosi»⁵¹. E d'altra parte — sul piano più generale che aprirebbe, come qui non è possibile, il discorso politico alle concezioni humboldtiane sulla storia, alle critiche alla «storia filosofica» hegeliana ma anche kantiana e herderiana, alla sua concezione della *Weltgeschichte* come *Universalgeschichte* — non andrebbe dimenticato che, nel legare alla proprietà della terra la rappresentanza e la partecipazione politica, Humboldt partecipa di un movimento assai importante della cultura storica

⁴⁷ GS, XII, pp. 225 ss.

⁴⁸ GS, XII, p. 232.

⁴⁹ GS, XII, pp. 131 ss.

⁵⁰ GS, XII, pp. 147-148.

⁵¹ GS, XII, pp. 161, 160.

(e non solo storica) sette-ottocentesca, che abbraccia gli ultimi decenni del Settecento e i primi dell'Ottocento. È quello che, nella tensione critica tra felicità e virtù, cerca lo sbocco "democratico" della questione feudale (che ha dominato la storiografia e la politica settecentesca) e lo trova nella costruzione di strutture politiche tutte, più o meno, sorrette dall'esistenza di comunità di liberi proprietari, le cui caratteristiche variano certamente da Moser a Sieyès, da V. Russo a Cuoco, a Niebuhr e tuttavia compongono un quadro problematicamente unitario che in tutti fa riferimento alla storia di Grecia e di Roma e alle diverse realtà nazionali che preesistono alla conquista (specie romana); un quadro problematico sul quale l'attenzione della storiografia va portata finalmente fuori di stanche schematizzazioni ormai del tutto incapaci di comprendere e di aiutare a comprendere. Anche in tale prospettiva una ricerca su Humboldt politico può chiudersi ripetendo le parole conclusive delle *Idee*⁵² che segnano il programma fedelmente perseguito per l'intera vita.

«Sono stato sempre animato dal più profondo rispetto per la dignità morale dell'uomo e per la libertà che vi è congiunta. Possano le idee, che ho esposto e il modo in cui le ho esposte, non essere indegne di questo sentimento!».

⁵² Cfr. *Ideen*, cit., in *GS*, I, p. 245.