



Filosofia Italiana

*Machiavelli e Hegel. Potere ed eticità*

di Otto Pöggeler

a cura di Federica Pitillo

**Abstract:** The following article by Otto Pöggeler appears for the first time in its translation to Italian. Here, Pöggeler further enquires some of the topics already developed in his previous essay *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*. After briefly reviewing the history of the reception of Machiavelli's work in German thought, the author focuses on the main theme of Hegel's interpretation of *The Prince*, framing it in the wider context of the debate on the concept of *raison d'état*. The question about the relation occurring between power and eticity is key to clarify Hegel's *Auseinandersetzung* with Machiavelli, and moreover to encourage a comparison between contemporary thinking and the models of classical German philosophy.

## Nota introduttiva

di Federica Pitillo

L'articolo *Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit*, che si presenta qui per la prima volta in traduzione italiana per gentile concessione dell'autore e della casa editrice De Gruyter, è contenuto nel volume *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens: Josef Derbolav zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Erich Heintel, Oldenbourg, Wien, München 1979, pp. 173-198. Riprendendo alcuni nodi tematici trattati nel saggio *Filosofia e Rivoluzione nel giovane Hegel*<sup>1</sup>, Pöggeler, dopo aver tracciato una breve panoramica della ricezione di Machiavelli nel pensiero tedesco, analizza la ripresa hegeliana del *Principe*, inquadrandola nel più ampio dibattito sul concetto di ragion di stato. La domanda chiave sul rapporto fra potere ed eticità consente di leggere in una diversa prospettiva l'*Auseinandersetzung* di Hegel con Machiavelli, correggendo interpretazioni distorte e invitando a un confronto tra il pensiero contemporaneo e i modelli della filosofia classica tedesca.

Otto Pöggeler, fra i più significativi rappresentanti della filosofia ermeneutica tedesca, ha dedicato al pensiero di Hegel studi divenuti ormai classici. Tra questi si ricordino i volumi *Hegels Kritik der Romantik* (1956), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (1973), *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger* (1984). Tale ricerca è stata affiancata, a partire dal 1968, dall'attività di direttore dello Hegel-Archiv di Bochum e dalla cura dei *Gesammelte Werke* di Hegel. Non si può poi fare a meno di menzionare l'importante contributo di Pöggeler nel campo dell'ermeneutica e della fenomenologia, come testimoniano le monografie dedicate al pensiero di Heidegger: *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), *Philosophie und Politik bei Heidegger* (1972), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (1983). La tensione della sua ricerca è stata efficacemente colta da Verra, il quale sottolinea come Pöggeler abbia inteso non soltanto il pensiero hegeliano, ma ogni autentica

---

<sup>1</sup> O. Pöggeler, *Filosofia e Rivoluzione nel giovane Hegel*, in Id., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986, pp. 59-109.

filosofia «quale *Denkweg* che è inutile e controproducente voler racchiudere entro ricostruzioni rigide e definitive, ma che rimane estremamente fecondo e suggestivo per le sue stesse aporie»<sup>2</sup>.

Com'è noto, la traduzione dei termini tedeschi *Macht* e *Gewalt* ha suscitato una *querelle* su cui si discute ancora oggi<sup>3</sup>. Tenendo conto della stratificazione di molteplici usi concettuali<sup>4</sup> e della varietà di autori richiamati da Pöggeler nel corso dell'articolo, non è stato possibile offrire una traduzione univoca; si è scelto perciò di adottare espressioni diverse a seconda dei contesti, indicando tra parentesi quadre, ove necessario, il termine tedesco corrispondente. In generale, mentre la parola *Macht* è stata interpretata come quella capacità di un soggetto o gruppo sociale di determinare il comportamento e il pensiero di singoli individui o parti sociali (in alcuni casi anche senza il loro consenso, dunque attraverso l'uso della violenza) ed è stata tradotta con «potere»<sup>5</sup>, il termine *Gewalt* è stato compreso – a partire dall'affermazione di Pöggeler secondo la quale essa è da intendersi non soltanto come *violentia*, bensì anche come *potestas* – nella duplice accezione di «violenza», ovvero di forza non legittimata, e di «potere» (come ad esempio nel caso dell'espressione tedesca *Gewaltenteilung*, che indica la “divisione dei poteri”); di qui la sovrapposizione concettuale (e la conseguente ambiguità) dei termini *Macht* e *Gewalt*.

Per quanto riguarda la traduzione italiana dello scritto hegeliano *Die Verfassung Deutschlands*<sup>6</sup> si è fatto riferimento – anche laddove l'autore, pur citando Hegel, non indichi con una nota il luogo testuale – alla versione di Claudio Cesa<sup>7</sup>, che soltanto in alcuni casi è stata leggermente modificata. Uno strumento prezioso per il presente lavoro è stata, inoltre, la traduzione italiana del saggio sopraccitato *Filosofia e Rivoluzione nel giovane Hegel*, condotta da Antonella De Cieri, con cui ci si è spesso confrontati.

---

<sup>2</sup> V. Verra, *Presentazione* a O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 8.

<sup>3</sup> A questo proposito si veda la breve nota di Michele Basso, *Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana*, in «Filosofia Politica», XXVI, n. 2 (2012), pp. 309-321.

<sup>4</sup> Per un approfondimento della questione cfr. *Macht-Gewalt in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, Band 3, pp. 817-935.

<sup>5</sup> Con alcune eccezioni, rispettivamente alle pp. 8, 10 e 18, dove *Macht* è stato tradotto «potenza».

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, 2. Aufl. 1923, pp. 3-154.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *La costituzione della Germania*, in Id., *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1974, pp. 5-132.

## *Machiavelli e Hegel. Potere ed eticità*

di Otto Pöggeler

Confrontare due grandi autori alla luce di un tema importante è un metodo diffuso e, a volte, anche utile. Contro l'accostamento di Machiavelli e Hegel, però, possono essere sollevate particolari obiezioni. Dal punto di vista storico-spirituale si può sostenere che l'Idealismo tedesco abbia avuto come punto di riferimento la greccità, il cristianesimo e inoltre la Rivoluzione francese, e che invece un teorico dello Stato del Rinascimento italiano non avrebbe potuto avere alcun autentico rapporto con quel quadro storico di riferimento. All'epoca del crollo dell'Impero, la *Goethezeit* ha scoperto lo spirito greco all'interno di una cultura libera dallo Stato, senza passare per lo spirito romano, anzi «in perfetta opposizione all'intera essenza statale romana», come Walter Rehm scrive nel suo libro *Griechentum und Goethezeit*. Che Hegel non si adatti a questa immagine è da dimostrare. Forse, anzi, è l'intera storia dello spirito tedesco a non adattarsi a questa immagine. Dopotutto, quando Nietzsche scriveva: «non si impara dai Greci», e, quando, come Machiavelli, esaltava Cesare Borgia, tracciava percorsi, che si ritrovano anche in Hegel, verso il radicale, il fantastico e il distorto. Contro la nostra impostazione sarebbe più rilevante un'obiezione di carattere sistematico piuttosto che una di carattere storico-evolutivo: Machiavelli e Hegel non potrebbero essere confrontati a causa del loro diverso approccio. Machiavelli, come prima di lui ad esempio Tucidide, intende interrogare la realtà politica, con imparzialità e senza illusioni, riguardo alla legalità che giace in essa e riguardo a una tecnica del potere [*Technik der Macht*]; Hegel, da filosofo idealista, cerca ovunque la sintesi e il compromesso; non riesce infatti a separare politica, metafisica e religione. Inoltre, Machiavelli cerca negli *exempla* degli storici antichi e della storia del suo tempo il *tipo* sovratemporale; Hegel pensa *storicamente*, sebbene non nel nostro senso. Ci si può aspettare dunque sin da principio che Hegel, nel recepire le teorie di

Machiavelli, le interpreti a suo modo. La diversa impostazione di entrambi potrebbe essere chiarita dalla domanda chiave sul rapporto fra *potere* ed *eticità*<sup>8</sup>.

1.

Ma come entrò in gioco Machiavelli nella storia del pensiero, in modo tale che Hegel vi si potesse imbattere? Com'è noto ai posteri, Machiavelli fu consegnato alle fiamme dell'inferno in qualità di eretico; Shakespeare fa dire a Riccardo III che avrebbe agito in maniera così malvagia che persino il terribile Machiavelli avrebbe potuto imparare da lui. Tuttavia le idee machiavelliane, soprattutto l'idea della *ragion di stato*, si diffusero sempre più. Già prima di Hegel si era tentato di salvare Machiavelli, affermando che il suo scritto sul *Principe* sarebbe da intendere come una satira, in modo ironico. Nel 1795 Herder offrì nelle *Lettere per la promozione dell'umanità* la testimonianza decisiva per un'interpretazione che considera Machiavelli un politico e, inoltre, lo comprende storicamente. Il *Principe* sarebbe stato scritto con i concetti della propria epoca. «Perciò» – così Herder – «non si tratta né di una satira, né di un manuale di carattere morale, neppure di una via di mezzo fra entrambi; è un puro capolavoro politico rivolto ai principi italiani di allora, scritto secondo il gusto e i principi del tempo, con l'obiettivo, indicato da Machiavelli nell'ultimo capitolo, di liberare l'Italia dai barbari (ma certamente anche dai maldestri apprendisti dell'arte politica e dagli inquieti parassiti d'Italia). Machiavelli fa ciò senza amore né odio, senza lode né biasimo»<sup>9</sup>.

Quando Hegel, nel 1801-1803, lavorava al suo scritto rimasto inedito sulla *Costituzione della Germania*, comprese Machiavelli non solo storicamente; piuttosto, si richiamò a lui in quanto aiuto per la propria epoca: come Machiavelli, anche Hegel invocava il Teseo capace di liberare gli Stati tedeschi dalla loro divisione e dalla dominazione straniera. Nel 1807 Fichte scrisse su Machiavelli, poiché intendeva conciliare il pensiero nazionale con il cosmopolitismo ed esortare il re prussiano alla risolutezza nella preparazione della guerra di liberazione. Idee analoghe si trovano nello storico Luden. Quando poi Ranke, nel 1824, trattò di Machiavelli nella sua critica ai nuovi storiografi, la fortuna di questa nuova fase machiavelliana era svanita e il tema era diventato una pura questione scientifico-letteraria<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Il presente testo riproduce una relazione tenuta nel corso degli ultimi anni presso le Università di Lovanio, Innsbruck, Graz e Bochum; ho trattato il tema da un punto di vista storico-letterario nel 1972 a Merano durante la XII Giornata di studi italo-tedeschi.

<sup>9</sup> La presente citazione, non disponibile in traduzione italiana, è stata tradotta dalla curatrice [N.d.T.].

<sup>10</sup> Su questo punto si veda A. Elkan, *Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in «Historische Zeitschrift», 119 (1919), pp. 427-258.

Non soltanto la scoperta di Machiavelli nell'Idealismo tedesco, ma anche la riscoperta di tale scoperta si deve a una situazione storica determinata. Quando lo Stato di Bismarck entrò in crisi, ci si chiese come Hegel, Fichte e, molti anni prima di loro, Machiavelli avessero percepito l'esortazione alla costruzione di uno Stato tedesco vitale e di come avessero inteso in realtà un tale appello. Friedrich Meinecke, che nel 1907 aprì il dibattito col suo libro *Cosmopolitismo e stato nazionale*, offrì nel 1924 il contributo più importante nell'opera su *L'idea della ragion di stato*. Machiavelli, Federico II di Prussia e Hegel appaiono come i rappresentanti più significativi della dottrina secondo cui lo Stato avrebbe degli interessi e dovrebbe tutelarli, ponendosi come individualità e, ove necessario, porre il potere [*Macht*] al di sopra dell'eticità. L'entusiasmo per il riferimento esemplare a Machiavelli supera un po' i limiti, quando ad esempio Erich Heller, in un saggio dedicato al periodo ginnasiale di Hegel (in cui il filosofo si ispira a Plutarco e ai drammi romani di Shakespeare), dimostra che questi sarebbe stato un Machiavelli redivivo, un esaltatore del potere [*Macht*]. Le prospettive sono distorte; l'accorta osservazione di Franz Rosenzweig, secondo cui Hegel sarebbe stato un pensatore prenazionale e avrebbe dileggiato il pensiero di un'unità nazionale tedesca, viene ignorata<sup>11</sup>.

Dopo Stalin e Hitler, la domanda sul machiavellismo di Hegel dovette avere la più grande attualità. Infatti, non è stata dimenticata. Se Rudolf Haym nel XIX secolo tentò di mostrare che Hegel si era ispirato a una metafisica superata e che perciò doveva essere legato alla Reazione prussiana, così oggi Karl Popper e i suoi epigoni credono di dover richiamare l'attenzione sul fatto che Hegel tenta un'interpretazione complessiva della sfera politica a partire da modelli metafisici e mistici, preparando così il terreno per il totalitarismo di stampo comunista e fascista. All'opposto, Leo Strauss valuta il ruolo della tradizione filosofica. Tra i filosofi tedeschi emigrati, Strauss è quello che negli USA ha avuto il maggior seguito; proprio sulla questione della tirannia, ha intrecciato con un hegeliano del nostro tempo, Kojève, una discussione che è stata senz'altro troppo poco considerata. Nei suoi numerosi studi di filosofia politica, Strauss mostra come

---

<sup>11</sup> Sin dal principio il tema "Machiavelli e Hegel" non ha avuto molta fortuna nella letteratura hegeliana. Quando K. Rosenkranz, nel suo libro *Vita di Hegel*, rese noti alcuni passi dello scritto (rimasto inedito) sulla *Costituzione*, lo datò al tempo del crollo prussiano, assimilando il richiamo di Hegel a Machiavelli al riferimento di Fichte allo stesso Machiavelli. Quando Rosenkranz dovette correggere la falsa datazione, impose la sua prospettiva (Hegel come «filosofo nazionale tedesco»). Meinecke assume questa stessa prospettiva, quando associa la formazione della ragion di stato a tre vertici: Machiavelli, Federico II, Hegel. Nel complesso, questa comprensione [*Deutung*] della storia è al contempo un'incomprensione [*Verdeutung*]: non risulta che Giuseppe II abbia costituito in Austria una peculiare ragion di stato; non si capisce come Hegel, nel suo riferirsi a Machiavelli, si richiami alla tradizione *austriaca* e non a quella prussiana. Dopo che Heine e poi ancora Lukács interpretarono la filosofia hegeliana come riflesso della Rivoluzione, il pensiero di Hegel è stato letto interamente come una filosofia della Rivoluzione francese (non più come «filosofia di Stato» prussiana). Così non si è colto il fatto che Hegel, già a partire dal periodo francofortese, avanza un'opposizione alla concezione costituzionale della Rivoluzione francese e opta per l'Austria come custode dell'Impero tedesco. Il richiamo all'esigenza machiavelliana di un vertice forte per lo Stato va di pari passo con la massima di costruire lo Stato dal basso, attraverso la libertà concreta dei comuni e delle corporazioni. Su questo punto cfr. il mio saggio *Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation*, in «Hegel-Studien», 12 (1977).

Machiavelli e Hobbes abbiano purificato il pensiero politico dal radicamento della metafisica tradizionale; Machiavelli non si sarebbe occupato dei filosofi antichi (o persino del Neoplatonismo fiorentino), ma della realtà, antica e contemporanea, e degli storici antichi. Hegel – questa è approssimativamente la tesi di Strauss – colloca nello spazio della storia la volontà di potere [*Machtwillen*], che Machiavelli ha portato allo scoperto nella natura dell'uomo. Il filosofo tedesco accoglierebbe la tradizione filosofica e religiosa, trasformandola tuttavia in una pura ideologia di complessi di potere [*Machtkomplexe*] che si pongono in modo storico-irrazionale. Soltanto un pensiero che ritorni all'ordine di idee della filosofia politica antica potrebbe ancora opporsi a questo machiavellismo dinamicizzato. Tale critica a Hegel resta però in ombra all'interno della *Hegelforschung*. Essa non riesce a cogliere le questioni hegeliane e, date le sue tesi complessive, a conciliarsi con la concreta ricerca su Hegel. Quest'ultima si sforza oggi di dimostrare, certamente in maniera unilaterale, la ricezione hegeliana delle tendenze emancipatrici della cosiddetta società civile, mettendo da parte – a torto – la problematica del machiavellismo. Al contempo, troviamo anche dei complessi di potere [*Machtblöcke*] che, come suggeriva Machiavelli, tentano, tramite non pochi terribili mezzi, di affermarsi nella lotta per il potere [*Macht*] e considerano il diritto, la morale, la religione o l'ideologia soltanto come mezzi della loro battaglia<sup>12</sup>.

## 2.

Dopo queste osservazioni preliminari dobbiamo valutare più esattamente come avviene l'incontro di Hegel con Machiavelli. Quando Hegel dopo i suoi studi divenne precettore a Berna, collocò nei suoi appunti la filosofia contemporanea sotto la *critica della politica e della religione*, riferendola al pensiero della libertà, dell'autodeterminazione e della moralità. Spinoza, Shaftesbury, Rousseau e Kant – così scriveva Hegel – hanno sviluppato l'idea della moralità dal

---

<sup>12</sup> Quando, nel 1961, E. Faul pubblicò a Heidelberg la sua dissertazione *Der moderne Machiavellismus*, si rivolse contro il «machiavellismo di massa», in cui non si tratta più dei principi fondamentali del *Principe* in quanto spaventosi *arcana* del dominio [*Herrschaft*], bensì della pubblica battaglia ideologica intorno alle masse intese come sostegno nella lotta per il potere. Al contrario, U. Matz, nel suo libro del 1975 *Politik und Gewalt*, prende le mosse da un'altra situazione: negli anni precedenti la Repubblica Federale Tedesca sarebbe diventata instabile per via della protesta intellettuale dei giovani, senza che vi fossero problemi politici reali (come negli USA) o una crisi di sistema (come in Francia nel maggio del 1968). Nell'apparente crisi tedesca non ci è potuto risolvere ad opporsi nettamente alla violenza [*Gewalt*] e a rivendicare il monopolio statale della violenza [*Gewaltmonopol des Staates*]. Così si sarebbe reso evidente che il pensiero moderno non è in grado di dare un senso alla politica. La colpa sarebbe del machiavellismo, che culminerebbe in Hegel. Questa critica della modernità resta certamente in sé confusa, poiché non ritrova nel nostro mondo, né considera più possibile, quell'orizzonte teologico che la politica un tempo possedeva e che anche questa critica ancora ricerca. Con ciò, il contributo positivo di Hegel alla costruzione di una filosofia politica non viene colto.

proprio cuore<sup>13</sup>. Non concilia qui Hegel l'inconciliabile? Kant si sarebbe rifiutato assolutamente di essere associato al fatalismo spinoziano e all'estetismo di Shaftesbury. Una tale connessione riguarda senz'altro lo spinozismo della libertà, cui anela l'Idealismo tedesco. Nella libertà come assoluto il singolo deve ritrovare la propria libertà. Così, allora, anche la filosofia deve – secondo l'interpretazione del giovane Hegel – proclamare i diritti dell'umanità nel senso delle nuove tendenze giusnaturalistiche e della Rivoluzione francese e soprattutto, al contempo, considerare come proprio ideale l'unità della *polis* greca o dell'antica repubblica. Tale lettura, non lontana dalla comprensione che la Rivoluzione francese aveva di sé, porta anzitutto Hegel a *rifiutare* lo Stato moderno, in quanto questo, con il suo centrale diritto alla proprietà, confina il singolo all'egoismo borghese e lo separa dall'intero universale, sostenendo, inoltre, questa alienazione anche mediante una religione dell'alienazione e pervenendo così soltanto a un'associazione estrinseca delle sfere individuali, allo Stato-macchina e non più allo Stato come patria o repubblica. Successivamente però Hegel comincia a chiedersi come il suo ideale possa *realizzarsi* nelle condizioni del mondo moderno.

Quando Hegel divenne precettore a Francoforte, si trovò sotto il rinnovato influsso del suo amico Hölderlin, che aveva già subito l'influenza delle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller. Per Hölderlin la filosofia idealistica di Kant e Fichte si avvicinava a *una* delle fasi della Rivoluzione francese, la fase del Terrore: una filosofia, che insiste in maniera rigorosa sull'imperativo «Tu devi» e che, inoltre, rende l'oggetto [*Objekt*] un mero monopolio [*Gegenstand*] del soggetto, una materia del dovere, perviene nuovamente a concetti di dominio che dovevano essere superati. O l'oggetto domina sul soggetto (nella filosofia teoretica) oppure il soggetto domina sull'oggetto (nella filosofia pratica). A questo predominio, ogni volta sbilanciato da un lato, Hegel e Hölderlin oppongono il fatto che nella bellezza e nell'amore (che è anche il germe della religione) sarebbe centrale l'esperienza del Tu: nell'altro (nella natura fuori di noi come anche nella natura in noi o nella «seconda natura», che si costituisce nei prodotti storici) lo spirito trova lo spirito di sé e così qui non si domina né si è dominati. Per la sfera del diritto, in cui un bene giuridico universale viene sostenuto con coercizione, e per la sfera della moralità in senso kantiano, nella quale io mi sottometto a un'universalità estranea, a un signore [*Herrn*] che è in me, Hegel rivendica un *pleroma*, un'eticità che si erge come universalità concreta, che si avvicina all'armonia del bello e che può essere interpretata nel modo migliore attraverso le rappresentazioni della tragedia antica quali destino, scissione, riconciliazione. Questa posizione hegeliana gode oggi di grande attualità: nel tempo dell'alienazione ci si deve orientare verso rapporti di vita belli (Marcuse); quando il bello

---

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 51 (trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 106). Su ciò si veda la mia posizione nella discussione su *Il più antico programma dell'idealismo tedesco* in *Das älteste Systemprogramm*, hrsg. von R. Bubner, in «Hegel-Studien», Beiheft 9 (1973), pp. 211-259.



non indica già un senso concreto, fissa tuttavia la questione del senso (Adorno); le immagini della poesia e della religione devono essere decifrate nel loro contenuto utopico (Bloch). Jürgen Habermas riprende esplicitamente lo Hegel francofortese, perché questi avrebbe compreso, in un modo in seguito ineguagliato, che cos'è l'interazione.

Hegel stesso ha ritenuto di non poter mantenere la propria posizione francofortese, poiché questa non era in grado di restituire le tendenze decisive del mondo moderno: la relativa autonomia acquisita dalle sfere dell'economia, del diritto, del borghese rispetto al cittadino; il significato che il potere [*Macht*] ha per lo Stato e per la sua sovranità. La considerazione di questa seconda tendenza conduce all'incontro con Machiavelli, nei primi anni di Hegel a Jena (tra il 1801 e il 1803) nell'elaborazione dello scritto sulla *Costituzione della Germania*. In questo incontro si modifica l'interpretazione hegeliana della situazione del suo tempo. Nei lavori preparatori allo scritto sulla *Costituzione*, risalenti al periodo francofortese, Hegel analizzava ancora tale situazione nel modo seguente: la maggior parte degli uomini vive in un mondo borghese limitato e si consola della piccolezza della propria vita mediante una religione apolitica; questo mondo, però, è ora sconvolto dalla Rivoluzione e dalle guerre rivoluzionarie, senza che si sappia cosa effettivamente ne sarà. Alcuni invece – i poeti da Klopstock fino a Schiller e Hölderlin come anche i filosofi successivi a Kant – hanno elaborato l'ideale di una vita migliore, ma sono stati respinti in un universo privato (erano esclusi dalla responsabilità politica in Germania). Hegel richiede una mediazione tra la vita di coloro i quali sono prigionieri di forme superate e la coscienza di quanti sono sospinti in un universo privato<sup>14</sup>. La critica deve dimostrare il *superamento* dei rapporti di vita esistenti e soprattutto giustificare il *nuovo* che è stato cercato. Se la potenza [*Macht*] dei rapporti esistenti è affrontata senza questa mediazione col potere [*Macht*], allora il particolare si impiglia nella lotta col particolare e il risultato non può che essere distruttivo. Tuttavia nei lavori jenesi preparatori allo scritto sulla *Costituzione*, Hegel afferma che, se accadesse ciò che sembra evidente, ovvero se l'Impero tedesco, distrutto e travolto dalle truppe straniere, originasse una nuova vita politica statale, «un simile evento non sarebbe frutto della riflessione ma della violenza [*Gewalt*] – anche se fosse in armonia con la cultura comune e se il bisogno di esso fosse profondamente e chiaramente avvertito». Il concetto – così si legge – «induce una tal sorta di diffidenza contro di sé che deve intervenire la violenza [*Gewalt*] per giustificarlo – e allora l'uomo gli si sottomette»<sup>15</sup>. Hegel invocava per la Germania un Teseo – proprio come Machiavelli fa per l'Italia nelle avvincenti parti conclusive del *Principe* – che, come il Teseo ateniese, riunisca con violenza [*Gewalt*] le piccole comunità separate e posseda abbastanza magnanimità da donare

---

<sup>14</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit., pp. 138 sgg. (trad. it. di C. Cesa, *La costituzione della Germania*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., pp. 9 sgg.).

<sup>15</sup> Ivi, pp. 135 sgg. (trad. it., pp. 131 sgg.).

al suo popolo una costituzione democratica, ovvero ciò che nei grandi Stati moderni si chiama *sistema rappresentativo*.

Chi legge oggi questi passi, si domanda se qui, in un modo tipicamente tedesco, la debolezza [*Ohnmacht*] non richiami il potere [*Macht*]; se qui, molto più che nella filosofia del diritto del cosiddetto filosofo dello Stato prussiano, non abbiamo a che fare con tendenze prefasciste. Oppure Hegel non ha ragione perlomeno in questo, nel richiamare alla mente senza illusioni il *significato del potere* [*Macht*]? Che Hegel parli di potere [*Macht*] come di violenza [*Gewalt*] non deve trarci in inganno. Spesso distinguiamo il potere [*Macht*] istituzionalizzato dalla violenza [*Gewalt*] non legittimata; secondo il primo significato però violenza [*Gewalt*] non è soltanto *violentia*, ma anche *potestas* (ad esempio nel discorso sul potere [*Gewalt*] mondiale e spirituale, sulla separazione dei poteri [*Gewaltenteilung*]). Ora, Hegel sostiene che gli uomini sarebbero così stolti da lasciarsi sfuggire, nel fervore dell'entusiasmo per la libertà politica e di coscienza, nei loro sogni ad occhi aperti sulla giustizia, la verità che, al di là dei «fantasmi ideali», risiede nel potere [*Macht*]<sup>16</sup>. Come arriva Hegel a questo discorso sulla verità che risiede nel potere [*Macht*]? Come arriva a Machiavelli?

Com'è noto, il giovane Hegel era un sostenitore entusiasta della Rivoluzione francese, da cui però era stato gradualmente deluso<sup>17</sup>. Mentre era precettore a Berna, Hegel aveva incontrato il pubblicista Oelsner, che nelle sue *Lettere da Parigi* aveva riferito, in qualità di testimone oculare, l'orrore cui avevano condotto le stragi di settembre. Hegel era ormai convinto della nefandezza dei seguaci di Robespierre e credeva, come Oelsner, che il repubblicanesimo, a causa di queste ripercussioni, avrebbe fatto maturare buoni frutti soltanto dopo lungo tempo. Quando, nel 1798, Hegel volle intervenire nel dibattito costituzionale del Württemberg, sua terra natale, a favore della parte riformista, dovette sentirsi dire dai suoi amici di Stoccarda che i «responsabili della Grande nazione» avevano sacrificato «i più sacri diritti dell'umanità al disprezzo e allo scherno» dei nemici, che perciò la pubblicazione dell'opuscolo hegeliano poteva essere soltanto dannosa. Hegel aveva visto con i propri occhi come le truppe francesi opprimevano i paesi occupati con le riparazioni di guerra e, anche tramite i suoi amici (Sinclair, il funzionario e mediatore del circolo di Homburg, e il suo ospite Hölderlin), aveva avuto immediatamente notizia del congresso di Rastatt, dove la Francia rivoluzionaria si era messa in luce mercanteggiando paesi nel peggiore dei modi. In breve: la vera politica francese appariva come una pratica di machiavellismo. D'altra parte, Hegel doveva porsi la domanda se, quando e sotto quale aspetto anche gli elementi del machiavellismo non fossero legittimi. Si domandava quale sistema costituzionale fosse adeguato

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 89 (trad. it., p. 79).

<sup>17</sup> Per questa questione si veda il capitolo *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel* nel mio libro *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973, pp. 13-78 (trad. it. di A. De Cieri, *Filosofia e Rivoluzione nel giovane Hegel*, in *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 59-109).

agli Stati europei secondo la loro origine storica e nelle condizioni della modernità, e menziona il *sistema rappresentativo*. Dai commentatori di Tacito e da Montesquieu, Hegel riprese la «leggenda» della libertà tedesca: presso i Germani tutti gli uomini liberi partecipavano alle decisioni fondamentali del loro popolo. Quando i popoli germanici invasero l'Europa e si costituirono i regni germanico-romani, tale libertà si trasformò nel sistema feudale (nel senso più ampio del termine), ovvero in un sistema in cui gli uomini liberi erano responsabili dei sudditi e si obbligavano verso colui che, fra i loro pari, avevano eletto capo. L'ulteriore sviluppo portò a singoli Stati più grandi, organizzati in maniera unitaria, e inoltre alla costituzione della borghesia e della sua crescente importanza. Così tale sviluppo richiese un nuovo sistema con un vertice più forte, un sistema, però, nel quale il singolo partecipava al potere [*Macht*] dell'intero non più per democrazia diretta, ma mediante la sua rappresentanza corporativa<sup>18</sup>. In Francia, Richelieu aveva saputo opprimere i poteri particolari [*die partikularen Gewalten*], affinché la Francia potesse diventare uno Stato unitario; tuttavia i diritti dei nobili divennero semplici privilegi personali e non venne riconosciuto alla borghesia il significato politico necessario. La borghesia doveva perciò avviare il processo rivoluzionario, che Hegel interpreta come un fenomeno specifico della storia francese. In Germania, invece, i poteri particolari [*die partikularen Gewalten*] divennero autonomi; Wallenstein aveva fallito con i suoi piani e così, nella guerra dei Trent'anni e nella guerra contro la Francia rivoluzionaria, la Germania divisa poté divenire il fantoccio e la preda delle potenze straniere. Il vecchio Impero tedesco era ancora soltanto uno Stato immaginario, uno Stato cioè le cui leggi e costituzioni non valevano più nella realtà<sup>19</sup>.

Qui si colloca il discorso hegeliano della *verità che risiede nel potere* [*Macht*]. È facile sopravvalutare questo discorso. L'Idealismo tedesco si era ispirato a Spinoza, che, come aveva già sottolineato il giovane Schelling, aveva pensato Dio stesso come potenza [*Macht*]. Non si radicalizza forse, nel discorso hegeliano, il principio di Hobbes *non veritas sed auctoritas facit legem* – precisamente nel senso che Hegel supera la differenza hobbesiana, riportando la verità all'autorità, alla sovranità, al potere [*Macht*] (Della politica come uno dei modi dell'«accadere della verità» si parla anche attualmente nella cerchia di Bergsträsser e in Heidegger, nel quadro di un rinnovamento della filosofia pratica, che ora, però, risale alla tradizione metafisica). Il discorso hegeliano non arriva a tanto: come emerge dai suoi esempi intende qualcos'altro. Quando i protestanti tedeschi – afferma Hegel – durante la guerra dei Trent'anni chiamarono la Svezia in aiuto dell'Impero, gli svedesi rivendicarono dei paesi in cambio di questa protezione. Durante la Rivoluzione, la piccola città-Stato di Ginevra poté dare il benvenuto alla nuova Repubblica

---

<sup>18</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, cit., pp. 93 sgg. (trad. it. di C. Cesa, *La costituzione della Germania*, in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., pp. 82 sgg.).

<sup>19</sup> Ivi, pp. 7 sgg. (trad. it., pp. 15 sgg.).

francese tramite un ambasciatore; trovandosi al confine con la Francia, fu infine annessa da questa, mentre Napoleone inviava cannoni in segno di saluto alla lontana repubblica di San Marino, accompagnandoli con discorsi retorici sul comune repubblicanesimo<sup>20</sup>. I «fantasmi ideali» e i grandi discorsi non devono far dimenticare che nella storia si danno compiti determinati, che vince quel potere [*Macht*] capace di assolvere tali compiti e che tale potere si imporrà, guadagnando in questo senso la propria verità. Il compito decisivo della modernità è lo Stato, che si costruisce, all'interno, come sistema rappresentativo, che può affermare la propria sovranità all'esterno. Dal momento che la Francia non trovò un'adeguata rappresentanza, cedette alla *rivoluzione*; poiché la Germania non raggiunse un'autentica sovranità, i suoi Stati divennero *preda delle potenze straniere*. I compiti storici devono essere affermati nel rischio di un'impresa, che non sia la conseguenza della mera riflessione. Così Hegel invoca il grande uomo d'azione.

In questa esigenza Hegel fa riferimento a Machiavelli: nella parte conclusiva del *Principe* Machiavelli si mostra come «l'uomo di Stato», che con «freddo giudizio» concepisce l'«idea che per salvare l'Italia bisognasse unificarla in uno Stato»<sup>21</sup>. «Il *Principe* si deve leggere» – così scrive Hegel – «avendo ben presente la storia dei secoli precedenti a Machiavelli, e quella dell'Italia a lui contemporanea: allora non soltanto il *Principe* sarà giustificato, ma esso comparirà come una grandissima e vera concezione, nata da una mente davvero politica che pensava nel modo più grande e più nobile». Tale concezione però non è interessante solo storicamente (come per Herder), ma è trasferibile alla situazione della Germania contemporanea a Hegel. Machiavelli non ha voluto scrivere un compendio per il principe ma nemmeno una satira. L'uomo, che parla con tono di verità – scrive Hegel – «non poteva avere bassezza nel cuore, né capricci nella mente». I mezzi consigliati da Machiavelli andrebbero compresi a partire dalla sua epoca. Quando Federico II di Prussia nel suo *Antimachiavelli* ha fatto la propria «esercitazione scolastica» su Machiavelli e gli ha contrapposto dei «precetti morali», ha dimostrato troppo frettolosamente la vacuità di costui attraverso i suoi modi di agire e le dichiarazioni sulla sua reale politica. (Nelle sue lezioni berlinesi Hegel presenterà Federico come un esempio decisivo della moderna ragion di stato, di cui sottolineerà il significato storico). Hegel considera i mezzi della ragion di stato non solo come condizionati storicamente; egli afferma anche (equiparando fin troppo lo Stato machiavelliano, cioè l'apparato principesco del potere [*Machtapparat*], allo Stato in senso moderno) che Machiavelli riserva tali mezzi allo *Stato*, ma non li concede all'*uomo privato*. Istituito l'ordine, lo Stato aprirebbe in primo luogo lo spazio per una distinzione tra giusto e ingiusto o, meglio, tra bene e male, ma esso stesso non contemplerebbe questa distinzione. Comprendendo tutta l'eticità a partire dalle istituzioni e vedendo, però, nello Stato l'ultima e comprensiva istituzione, Hegel

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 121 sgg. (trad. it., pp. 113 sgg.).

<sup>21</sup> Ivi, pp. 111 sgg. (trad. it., pp. 102 sgg.).

non considera rilevante una moralità non statale e, inoltre, dischiude allo Stato che istituisce l'ordine la differenza tra bene e male. L'anarchia è perciò il più grande crimine, che lo Stato deve reprimere – come afferma Hegel – «nel modo più sicuro», in conformità al suo dovere più elevato, quello di conservare se stesso come potere [*Macht*] che garantisce l'ordine.

In un abbozzo sistematico del periodo jenesi, la cosiddetta *Realphilosophie* del 1805/06, Hegel insiste su questa idea, presentando di nuovo Machiavelli come un grande patriota. Hegel riconduce il problema del potere [*Macht*] a quello della volontà, quando abbozza la costituzione di uno Stato a partire dalla volontà – quest'ultima, come volontà del singolo, diventa volontà universale o, piuttosto, in essa la volontà singola si comprende a partire dalla volontà universale come sua *precondizione* [Vorgegebenen]. Hegel fa valere contro Rousseau – così come egli lo interpreta – il fatto che questa costituzione non può essere pensata come un contratto, neppure attraverso l'ipotesi secondo cui i membri dello Stato si sarebbero legati tacitamente gli uni agli altri per uno scopo determinato. Tale legame conduce soltanto a un'universalità astratta che può volgersi in maniera rivoluzionaria contro ciò che è storicamente dato e non permette di articolare l'intero in singole sfere. A partire da Rousseau non si apre allora nessuna strada verso Montesquieu e la teoria della divisione dei poteri [*Gewaltenteilung*], né verso Locke e l'economia politica inglese e neppure verso il tentativo di garantire una certa autonomia alla sfera dell'economia e del diritto. La precedenza attribuita da Hegel all'intero gli consente di giustificare la violenza [*Gewalt*] attraverso cui i cosiddetti eroi hanno fondato gli Stati nel corso della storia. In tal senso, Hegel evoca ora non soltanto Teseo, ma anche Robespierre: la violenza [*Gewalt*] degli eroi era sostenuta dalla volontà universale che non si era ancora manifestata storicamente. «Questa violenza [*Gewalt*]» – così scrive Hegel – «non è dispotismo, bensì tirannia, puro spietato dominio [*Herrschaft*]; ma esso è *necessario* e *giusto*, in quanto *costituisce* e *conserva* lo Stato come questo *individuo reale*». Hegel chiarisce che tale violenza [*Gewalt*] è tutt'altro che una mediazione adeguata tra la volontà del singolo e la volontà universale e la giustifica piuttosto in quanto passaggio. Il tiranno non solo non deve badare alla gratitudine e all'ingratitude; non solo deve, come un dio, agire in sé e per sé; deve anche avere la saggezza di porre termine alla propria tirannia al momento giusto. La sua «divinità» sarebbe altrimenti solo la divinità (che riposa in sé, inappellabile) dell'animale, ovvero «la necessità cieca, che merita di essere detestata proprio come il male». Robespierre si sarebbe servito della violenza [*Gewalt*] in questo modo aberrante<sup>22</sup>.

Vorrei gettare ora un rapido sguardo sulla *Filosofia del diritto* berlinese di Hegel. Essa giustifica esplicitamente i diritti fondamentali: il diritto alla proprietà, la libera scelta della professione, la

---

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III.*, Unter Mitarbeit von J.H. Trede, hrsg. von R.-P. Horstmann, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 1976, pp. 258-60 (trad. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenesi*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 146-147).

libertà di fede. Hegel adatta l'articolazione della filosofia pratica alle tendenze della modernità, offrendo una relativa autonomia alle sfere dell'economia e del diritto, della società civile nel nuovo senso della parola. Lo Stato resta certo l'*ultima e più comprensiva istituzione*, che si integra con tutte le altre sfere, ma deve lasciare libera la religione nella sua pluralità. Ciò che è stato chiamato il carattere di *potere statale* [machtstaatlichen] proprio dell'eticità hegeliana affiora non tanto nella sovranità verso l'interno quanto nella sovranità verso l'esterno: il rapporto dei singoli Stati l'uno con l'altro presenta un *residuo dello stato di natura* ed è determinato infine dall'autoaffermazione e dal potere [Macht], non dall'eticità (secondo la distinzione hegeliana, non il bene vivente, bensì il puro «benessere» del singolo Stato conduce ai rapporti etici). Così, il diritto internazionale resta una *finzione* e Hegel può notare sarcasticamente che gli Stati troveranno sempre ragioni per la sfrenatezza delle loro guerre. Hegel può concedersi di rimettere gli Stati alla casualità della lotta per il potere, perché è convinto che la storia, pur con tutti i suoi accadimenti casuali, realizzi un ordine etico ultimo, l'«idea». Il campo della storia è osservato realisticamente, ma nel quadro di una rassicurazione metafisica, di una considerazione teleologica della storia. Ciò ha le note conseguenze: l'agire deve essere cieco, tuttavia deve, in conformità a un'astuzia della ragione, seguire una necessità che può essere riconosciuta soltanto in seguito. Se a Jena Hegel aveva parlato del grande uomo d'azione addirittura come di un tiranno, ora scinde questa figura da un lato nel monarca, che deve soltanto mettere i puntini sulle "i", dall'altro nell'eroico fondatore di Stati, l'individuo cosmico-storico, che viene collocato nello spazio della storia *passata*, non ancora sviluppata. In questo modo Hegel mitiga un aspetto del machiavellismo che aveva contrassegnato la sua precedente filosofia dello Stato, al prezzo però di un *occultamento* illusorio del rapporto fra potere ed eticità. Espressione di ciò è lo stesso titolo *Filosofia del diritto*, con cui Hegel intende non soltanto il diritto in senso stretto, ma anche la moralità, l'eticità nella famiglia e nello Stato, e perfino il «diritto» dello spirito del mondo di sostituire, nella lotta storica per il potere, un popolo con un altro per amore della propria teleologia. Il titolo *Spirito oggettivo*, inoltre, mette in secondo piano la connessione della filosofia pratica con i problemi normativi.

### 3.

Ma torniamo ora alla domanda sul *machiavellismo* di Hegel e sul rapporto fra *potere ed eticità*! In primo luogo mi sembra opportuno discutere brevemente se Hegel abbia interpretato Machiavelli in modo storicamente corretto. È indubbio che Hegel abbia reinterpretato Machiavelli a partire dalla situazione del proprio tempo e ne abbia offerto un'immagine unilaterale. I *Discorsi*, la trattazione sulla prima Deca di Livio, passano in secondo piano, anzi, non sono nemmeno menzionati da Hegel. Così, non risalta la distinzione fra il fondamentale tratto repubblicano-

libertario dei *Discorsi* e il riferimento alla tecnica del potere [*Technik der Macht*] caratteristico del *Principe*. Per Hegel, Machiavelli diventa, col suo libro sul *Principe*, uno scrittore politico legato al proprio tempo, anzi uno statista-scrittore. In realtà, Machiavelli voleva inizialmente scrivere un libro intitolato *De principatibus* secondo una trattazione stereotipata (i primi capitoli del *Principe*, che ci sono stati tramandati, corrispondono a questa impostazione); successivamente passò in primo piano l'immagine di colui che, come Mosè o Teseo, non era divenuto principe per virtù, ma per fortuna<sup>23</sup>: l'immagine di Cesare Borgia. La rappresentazione stilizzata dell'azione di costui doveva mettere in luce che egli era quasi riuscito a raggiungere il suo scopo e che alla fine fallì soltanto per caso. Non era possibile che un membro dei Medici si assumesse nuovamente il compito di creare in Italia un grande Stato? Mentre il politico Machiavelli era incline a riflessioni teoriche, il Machiavelli pratico interferiva con il politico esiliato, che rifletteva teoricamente sull'arte del governo come un gioco di scacchi fra possibili conflitti e soluzioni. Il suo libro divenne la rappresentazione di quel principe che è in grado di condurre alla salvezza anche nell'epoca del decadimento, e così, nella parte conclusiva, Machiavelli poté rivolgere al principe mediceo un appello all'azione. Tale appello non è per Hegel adulazione o retorica, ma è la concezione fondamentale, il nucleo dell'attività letteraria di Machiavelli. Tuttavia Hegel modifica l'immagine del principe nelle sue strutture fondamentali: il grande uomo d'azione, che mediante la sua impresa facilita lo svolgimento di un'epoca nella sua necessità, viene considerato – a partire dal *Principe* – secondo merito (come nel caso di Teseo). La rappresentazione machiavelliana della figura di Cesare Borgia è criticata esplicitamente (secondo la sua intera natura questi sarebbe stato destinato a un effimero successo, il suo tentativo sarebbe dovuto necessariamente fallire). Quando chiede in che modo si possa far politica in una repubblica, in che modo in una monarchia, in un principato acquisito per merito o in un principato acquisito per caso, Machiavelli è interessato a una *tecnica del potere* [*Technik der Macht*]. Hegel, anche quando si interroga sul grande uomo d'azione, mira a una dottrina delle istituzioni fondamentali, che pone però nel movimento della storia. Di qui deriva la sua giustificazione anche del più terribile dominio [*Herrschaft*] come possibile passaggio. Si può ora certamente far notare – ciò è evidente in un autore come Hans Freyer – che anche dietro la tecnica politica machiavelliana sta la storia intesa, per così dire, come sfondo metafisico, in quanto Machiavelli prende le mosse dal fatto che la virtù<sup>24</sup>, la forza creatrice, si differenzerebbe nei popoli in epoche diverse. Resta la questione se tali riflessioni siano centrali nell'impostazione di Machiavelli<sup>25</sup>. Ad ogni modo Hegel si distingue

---

<sup>23</sup> Le parole «virtù» e «fortuna» sono in italiano nel testo [N.d.T.].

<sup>24</sup> In italiano nel testo [N.d.T.].

<sup>25</sup> Non è Machiavelli «do scienziato», la cui tecnica dell'uso del potere [*Technik des Machtgebrauchs*] non ha nulla a che fare con la speculazione idealista (Olschki, Burnham)? Oppure non rifugge già Machiavelli in modo romantico-

da quest'ultimo, perché pone il problema del rapporto fra potere ed eticità e perché la sfera politico-statale è, dal suo punto di vista, soltanto una sfera, che può essere limitata a partire dalla società garantita nei suoi diritti fondamentali o dalla religione.

Di certo, la questione del rapporto fra Hegel e Machiavelli non è assolutamente quella dell'influsso letterario di Machiavelli, dell'interpretazione o del fraintendimento della sua opera; non è soltanto un capitolo nella storia della battaglia letteraria intorno a Machiavelli, come è stato già rappresentato da Robert von Mohl nel terzo volume della sua opera *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*. Questa questione riguarda piuttosto la storia delle idee, che è indipendente dalla storia degli effetti letterari, come ha indicato Meinecke ne *L'Idea della ragion di stato*. In tale riflessione il problema del potere e dell'eticità si pone certamente sotto costellazioni storiche mutevoli. Per Tucidide la lotta per il potere è inesorabile, poiché gli stessi dèi stanno evidentemente dalla parte dei vincitori. Questo aspetto cambia nell'epoca del diritto naturale cristiano, in cui il più debole può almeno sperare che Dio sia dalla sua parte; ma Machiavelli rifugge proprio questo mondo. Le sue teorie provocatorie sono una spina nella carne<sup>26</sup> del pensiero europeo, che sviluppa l'idea della ragion di stato confrontandosi con esse. La ragion di stato riceve un altro volto, quando, per la prima volta, compaiono l'esercito permanente e, successivamente, la *levée en masse*<sup>27</sup> e il nazionalismo. Meinecke, nel suo libro altrimenti così premonitore, non immagina il totalitarismo del nostro tempo, che ha prodotto nuovamente un machiavellismo all'interno dello Stato. Il suo sguardo resta fisso sullo Stato nazionale e così la sua prospettiva risulta spesso distorta. Il nazionalismo è un problema di Meinecke, che egli a torto riporta già all'interno del pensiero hegeliano. Tuttavia, egualmente a torto, la *Hegelforschung* ha tralasciato la questione su come, effettivamente, si sia potuto sviluppare un percorso che da Hegel conduce a Hitler. Lo sguardo rivolto all'incontro di Hegel con le forze emancipatrici della società moderna ha nascosto tale questione; forse questo occultamento è, in parte, ancora un esito problematico della rieducazione degli Alleati, che hanno sistemato gli scritti sull'argomento negli scaffali proibiti delle nostre biblioteche, sottraendoli così per lungo tempo alla discussione.

Chi solleva oggi tale domanda deve soddisfare *determinate condizioni*. 1) Costui deve riferirsi all'effettiva e persistente questione hegeliana, sia che Hegel si entusiasmi per la Rivoluzione francese, sia che segua la politica dell'arciduca austriaco Carlo, sia che ammiri Napoleone come teorico dello Stato oppure accetti la situazione degli Stati tedeschi e si volga alla Prussia; tale questione riguarda lo Stato moderno come sistema rappresentativo. 2) Non si dovrebbero chiamare hegeliani coloro che hanno pronunciato talvolta il nome Hegel, né basarsi sui meri

---

estetico la crisi del proprio tempo in una visione del grande uomo d'azione (R. König)? La letteratura secondaria cerca, in modo controverso, di far vedere Machiavelli a partire da diverse prospettive.

<sup>26</sup> L'immagine è ripresa da Paolo, *II Lettera ai Corinzi*, 12, 7 [N.d.T.].

<sup>27</sup> In francese nel testo [N.d.T.]



seguaci del Nazionalsocialismo; resta poi ancora il fenomeno sorprendente degli importanti giuristi raccolti attorno a Julius Binder, che hanno percorso la strada dall'hegelismo al Nazionalsocialismo. 3) Si dovrebbe mostrare in che modo questo gruppo abbia eliminato o respinto determinate teorie hegeliane: la teoria dei diritti fondamentali, della relativa autonomia della sfera civile. Hegel, che già non poteva prendere sul serio il pensiero nazionalista e dileggiava in quanto anacronismo l'ostentazione di ciò che è tedesco, non avrebbe assolutamente potuto accettare il pensiero della razza. 4) Resta poi il fatto che la preminenza dell'intero statuale in Hegel ha favorito una rivisitazione nazionale del suo pensiero dello Stato. Se non si soddisfano tali condizioni, se si confondono concetti come Stato di potere [*Machtstaat*], Stato di potere nazionale, Stato di potere organico, Stato di potere giusnaturalistico, Stato di potere hegeliano e si caricano questi concetti di contrapposizioni traumatiche, allora si scade in un irrazionalismo acritico; ciò che ne risulta<sup>28</sup> può avere successo nella politica delle idee (come mostrano per esempio gli interventi di Lenin nella discussione filosofica), ma non ha alcuna vera possibilità di affermarsi in una discussione rigorosamente scientifica.

Anche se si pone la domanda sul rapporto del machiavellismo hegelianizzato con il marxismo, si dovranno mettere in luce differenze e assonanze. La violenza [*Gewalt*] è ritenuta necessaria – in particolare in Lenin e per esempio nel libro di Lukács *Storia e coscienza di classe* – affinché la contesa fra i differenti sistemi di produzione, la lotta di classe, possa essere risolta. La violenza [*Gewalt*] del proletariato deve emergere apertamente, ma deve essere violenza [*Gewalt*] ultima e annullare se stessa; dal momento che essa si fonda interamente sul popolo, non può diventare ancora soltanto repressiva e reazionaria ed è postulata l'estinzione dello Stato in generale. In tali speranze si conserva ciò che già in Hegel restava problematico: l'ipotesi che un'astuzia della ragione conduca coloro che agiscono e trasformi la violenza [*Gewalt*] nel suo contrario, in un ordine consolidato.

Al contrario, Friedrich Meinecke concepisce il rapporto fra potere ed eticità nell'orizzonte della storia pubblica. Il potere [*Macht*] si manifesta nello Stato; una volta scoperta l'individualità storica dello Stato, allora non sembrano più esserci ostacoli a una ragion di stato. Tuttavia Meinecke vuole mantenere un dualismo di potere ed eticità, e considera ciò un cambiamento rispetto a Hegel. Meinecke intende difendere tale dualismo, da ricondurre a inesplicabili profondità metafisiche, contro l'obiezione di Julius Binder, che nel suo libro *Staatsräson und Sittlichkeit* si colloca decisamente sul cammino che conduce dall'hegelismo al Nazionalsocialismo, come anche contro l'obiezione di Croce, che argomentava a partire da una posizione liberale. Quando, nel 1948, Theodor Litt esaminò nuovamente la problematica nel suo libro *Staatsgewalt und Sittlichkeit* rimase dell'idea – accogliendo la tesi di Max Weber sul carattere decisionale

---

<sup>28</sup> Cfr. gli studi di E. Topisch come anche H. Kieswetter, *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1974.

dell'elemento politico – che, laddove si dovesse ricreare storicamente un consenso su un ordinamento possibile, la violenza [*Gewalt*] si manifesterebbe certamente come violenza [*Gewalt*] che dovrebbe condurre all'ordine.

Se non si vuole discutere in generale di Machiavelli senza Hegel, se si ammette che quest'ultimo, riferendo il potere all'eticità ed entrambi alla storia, ha portato nel pensiero argomenti legittimi, allora non si può dare immediata attualità al machiavellismo di Hegel; si può chiedere, però, in che modo le sue dottrine si configurino oggi, in una situazione mutata, e se possano offrire indicazioni alle nostre discussioni. Questo compito di tener presente la storia della filosofia viene trascurato ogni volta che la filosofia hegeliana è stigmatizzata come una posizione *metafisica* oppure è allontanata come «gnosi» non più discutibile. Hegel si distingue da qualsiasi gnosi (anche dal Platonismo, come egli lo interpreta), in quanto vuol fare della filosofia una scienza: l'amore per il sapere che, come in un avvenimento erotico, raggiunge lo scopo «all'improvviso», deve diventare sapere reale, superare tutte le posizioni trascendenti e abbandonarsi al sapere com'è stato costruito storicamente nel lavoro metodico. Certamente Hegel è convinto – e in ciò risiedono la sua metafisica e la sua gnosi – che la realtà di tale sapere sia un *processo teleologico* e perciò produca un *sistema*. La dialettica che cerca quel concetto, che è in se stesso ciò che esso *significa*, riposa su questa convinzione irripetibile. Tuttavia questa convinzione – il presunto risultato del lavoro di Hegel – può essere messa da parte, per limitarsi a ciò che Hegel mette in risalto come rapporto dei *diritti fondamentali* alla storia, della sfera civile a quella statale o anche del *potere* all'eticità. Si deve poi certamente tener presente che in Hegel «la logica della cosa», per dirla con Marx, diventa sempre di nuovo una «cosa della logica», quindi è determinata da convinzioni metafisiche precedenti. Quando Hegel, seguendo Platone, riferisce l'eticità all'idea di bene, interpretando teleologicamente il bene vivente come conciliazione di spirito e natura, compie qualcosa di irripetibile. Bisogna tener fermo, però, che nel bene entrano in relazione *dovere* ed *essere*, *spirito* e *natura*. Vivendo la vita come qualcosa di concluso [*etwas Aufgegebenes*], possiamo sottometterla a delle regole. In tale *con*-clusione [*Aufgegebenheit*] si mostrano delle *pre*-datità [*Vorgegebenheiten*], la natura della cosa, che non deve essere per forza qualcosa di astorico; a partire da essa, però, si trasmettono le tradizioni del diritto naturale e razionale e si possono giustificare le questioni relative alla verità che risiederebbe anche nel potere [*Macht*]. Attraverso un'ermeneutica dei compiti decisivi della vita conclusa [*aufgegebenes Leben*], la filosofia deve mediare tra le decisioni o valutazioni indeducibili e ciò che si presenta come già-dato [*Vorgegebenen*]. A partire dai compiti e dalle *pre*-datità [*Vorgegebenheiten*] è possibile rinvenire punti orientativi, dei *topoi*, dai quali si possono distinguere, tra le opinioni sul bene, quelle più rilevanti.

Si arriva così – in un libero riferimento ad Aristotele – a una *dialettica topica*, che deve assimilare la dimensione storica, senza però tollerare una trasformazione nella dialettica hegeliana<sup>29</sup>.

Se si cerca di chiarire attraverso una simile discussione e riflessione cosa può valere come bene giuridico, a favore di quali pretese morali si può argomentare, quali sono le istituzioni etiche fondamentali, allora si pone anche la questione del rapporto tra *eticità* e *potere*. Qui è decisiva la teoria hegeliana secondo la quale, all'interno dei rapporti etici, vi sono in effetti spazi entro i quali risorge lo stato di natura, ossia quello stato in cui il potere [*Macht*] decide in quanto violenza [*Gewalt*] priva di ogni pretore sopra di sé. Hegel menziona due di queste rotture: la *distribuzione della ricchezza* all'interno della società civile e il *rapporto degli Stati* tra loro; egli sfiora con ciò dei problemi, il cui ulteriore inasprimento egli non colse ancora nella sua epoca. Negli scritti giovanili, più che in quelli della maturità, Hegel sottolinea che il potere [*Macht*] si manifesta in una forma libera nelle *epoche* storiche di *transizione*, nelle quali un ordine è sostituito da un altro. La vita, che si scopre nella sua inesauribilità storica, sfocia con il proprio potenziale vitale in decisioni aperte; l'accento alla presenza di predatità [*Vorgegebenheiten*] vincolanti nella conclusione [*Aufgegebenheit*] della vita non può sciogliere il carattere decisionale della vita. Così quest'ultima deve comprendersi come potenza [*Macht*], che certamente non può ideologizzare sapere e fede né spacciare se stessa per qualcosa di inappellabile, ma possiede una certa autonomia nell'assumere su di sé il rischio della decisione<sup>30</sup>. Contro Hegel osserveremo che la *storia pubblica* e i suoi verdetti appartengono stabilmente alla vita umana. Ma anche la teoria hegeliana dell'*idea*, che si realizza nella storia, ha appunto il senso secondo cui ciò che (sperabilmente) si imporrà nella storia come idea o ordine razionale non deriva immediatamente dagli uomini d'azione né – soprattutto – può essere immediatamente usato come legittimazione del loro agire. Poiché il potere [*Macht*] si manifesta in questi residui dello stato di natura, non è possibile parlare di diritto ed eticità, e nessuno fra gli uomini d'azione ha il diritto di gridare in battaglia «Dio è con noi»<sup>31</sup>.

È indubbio che Hegel sia costantemente interpretato in modo diverso da come suggerito qui e che abbia suscitato, anche tramite proprie espressioni, altre letture: la violenza [*Gewalt*] è dunque legittima, soltanto se è contro-violenza [*Gegengewalt*]; Hegel definisce tale contro-violenza [*Gegengewalt*] come la coercizione della pena, ma anche come le organizzazioni pedagogiche volte

---

<sup>29</sup> Su questo punto si veda il mio saggio *Dialektik und Topik*, in *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Mohr, Tübingen 1970, Bd. 2, pp. 273-310; ora anche in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. von M. Riedel, Rombach, Freiburg 1974, Bd. 2, pp. 291-331.

<sup>30</sup> Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Francke, Bern 1953, pp. 241-317 (trad. it. di N. Casanova, *Potere e natura umana*, Manifestolibri, Roma 2006). Per la rinascita della filosofia pratica nel quadro della tradizione ermeneutica si veda il volume miscelaneo da me curato *Hermeneutische Philosophie. Texte von Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ritter, Apel, Habermas, Ricœur, Becker, Bollnow*, Nymphenburger Verlag, München 1972, pp. 45 sgg.

<sup>31</sup> L'espressione «Got mi uns», che risale all'Ordine Teutonico, divenne il motto dei re di Prussia e degli imperatori tedeschi [N.d.T.].

ad addomesticare la natura sregolata e infine come la rottura realizzata dagli individui cosmico-storici. Chi *potrebbe* essere almeno un rappresentante dello spirito del mondo, si atteggierebbe troppo facilmente a tutore degli altri o farebbe addirittura del successo il suo criterio, e così prenderebbe la storia universale non soltanto come sede del tribunale del mondo, ma anche come questo stesso tribunale. Se però il «diritto assoluto dello spirito del mondo» non è un criterio disponibile, occorre impegnarsi per criteri più stringenti, ma adoperabili per la limitazione del potere sfrenato, che si intende lasciare comparire. Senz'altro si può obiettare contro l'idea della ragion di stato che non devono esservi notti di san Bartolomeo ed eventi analoghi fino ad arrivare agli avvenimenti contemporanei. Tuttavia ciò non significa che non vi sia una ragion di stato in senso *limitato*: poiché il potere [*Macht*] deve rendere valido anche il diritto e assegnare alle forme dell'eticità il loro posto, esso deve riflettere sull'autoconservazione, e così possono esservi conflitti tra l'autoconservazione del potere e l'eticità. Nell'ambito giuridico si è perciò voluta vedere persino un'antinomia nel rapporto tra certezza del diritto e giustizia. Nelle epoche storiche di transizione la speranza in un *telos* della storia ci lascia effettivamente perplessi, e così il peso di dimostrare la sopportabilità del rischio deve essere addossato concretamente a coloro che anelano ai cambiamenti. Nella discussione di tali questioni Hegel non soltanto cade nello speculativo, ma la sua teoria della violenza [*Gewalt*] in quanto possibile contro-violenza [*Gegengewalt*] è anche *squilibrata*, poiché egli riferisce la violenza [*Gewalt*] soltanto alla fondazione e conservazione dello Stato. Se non si assume la rigida concezione kantiana, per cui in uno stato di legalità si può ricercare la legittimità mancante solo per via legale, se si accetta il diritto di resistenza contro un potere statale [*Staatsgewalt*] divenuto dispotico, allora bisogna dire che Hegel si sia appropriato in maniera indebita della tradizione filosofica che ha discusso tale diritto. Hegel, che nella sua gioventù si era visto volentieri assieme ai suoi amici Hölderlin e Sinclair nel ruolo del tirannicida, poteva ancora giustificare la tirannia solo come fenomeno eccezionale nella transizione storica, dopo che l'entusiasmo giovanile dei suoi amici si era concluso nella farsa di un processo per alto tradimento. La tendenza a escludere entusiasmo e fanatismo dall'ordinamento del regno etico portò Hegel a vedere nello Stato l'istituzione per eccellenza; si ignorò che anche uno Stato può degenerare, che il circolo del potere [*Macht*] affermatore se stesso può forse non diventare un circolo vizioso soltanto se in esso vi è una libertà alimentata da fonti che si trovano all'esterno.

Gettiamo un ultimo sguardo al nostro tema. La domanda su che cosa abbia significato l'incontro di Hegel con Machiavelli riceve dalla coscienza contemporanea una risposta di tono per lo più negativo: il giovane Hegel avrebbe modificato a torto la sua speranza che i cambiamenti possano essere raggiunti mediante un chiarimento critico e un consenso

universale<sup>32</sup>. Di contro a ciò ho voluto mostrare che, sebbene non possiamo seguire in modo concreto i modi nei quali Hegel, dopo l'incontro con Machiavelli, sottrae il potere dall'ambito dell'eticità, dobbiamo ascoltare il monito hegeliano di non dimenticare la verità che risiede nel potere. Soltanto guardando alle situazioni nelle quali il potere non deve semplicemente sottomettersi a giudizi etici, possiamo fare ciò che già oggi è alla base della mera sopravvivenza degli uomini: sottomettere il potere a regole giuridiche ed etiche.

---

<sup>32</sup> Così scrive J. Habermas: a partire dallo scritto sulla *Costituzione* (e dunque dal ricorso a Machiavelli) la filosofia per Hegel non sarebbe più critica; essa diventerebbe «educazione stoica di querulanti e riformatori del mondo, quietismo storico-filosofico illuminato» (G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, hrsg. von J. Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, p. 357). Prescindendo dalla questione se un'«educazione stoica» non possa essere affatto compito della filosofia, resta poi da chiedersi se questo giudizio su Hegel non indichi che il giudicante si sottragga al confronto con le condizioni della modernità – in questo caso al confronto col potere e con la storia pubblica – e perciò ricorra al giovane Hegel per sostenere tendenze nostalgiche e utopiche.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.