

*Etica & Politica / Ethics & Politics*  
XVII, 2015, 3



*[www.units.it/etica](http://www.units.it/etica)*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167

*Etica & Politica / Ethics & Politics*  
XVII, 2015, 3

MONOGRAPHICA

Machiavelli and the Making of German  
Identity

- Laura Anna Macor *Guest Editor's Preface* p. 7
- Massimo Mori *Federico II e Machiavelli. Una reinterpretazione* p. 9
- Mario Marino *Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della  
seconda metà degli anni sessanta* p. 32
- Ives Radrizzani *Comment Fichte lit Machiavel* p. 47
- Ritchie Robertson *The Rediscovery of Machiavelli in  
Napoleon's Germany: Heinrich von Kleist and  
his Contemporaries* p. 58
- Peter Paret *Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the  
Labyrinth of German Idealism* p. 78
- Marco Sgarbi *Le virtù del Principe: Hegel lettore di Machiavel-  
li* p. 96
- Ulrich Dierse *Die Machiavelli-Rezeption und -Interpretation  
im 19. Jahrhundert, besonders in Deutschland* p. 116

SIMPOSIO

Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*,  
Laterza, 2013

- Barbara de Mori &  
Pierfrancesco Biasetti *Apprezzare l'ambiente naturale come 'altro da  
sé'* p. 151

Micaela Latini	<i>La macchia rossa: filosofia dell'animalità e letteratura dell'animalità nella "Relazione per un'accademia" di Franz Kafka</i>	p. 163
Marco Mazzeo	<i>Il bambino e il migrante: ontogenesi umana, trapianto simbolico</i>	p. 174
Vallori Rasini	<i>Soggetto vivente. Un confronto con la "filosofia dell'animalità"</i>	p. 195
Francesca Michellini	<i>Filosofia dell'animalità: una risposta biofilosofica</i>	p. 205
Fabio Polidori	<i>Un cavo teso</i>	p. 216
Felice Cimatti	<i>L'animalità in questione</i>	p. 226
VARIA		
Franco Manti	<i>La neutralità politica come principio deontologico</i>	p. 247
Elisa Piras	<i>A Refutation of Democratic Peace Assumptions in Liberal Projects for Global Order</i>	p. 262
	<i>Information on the Journal/ Informazioni sulla rivista</i>	p. 297



**MONOGRAPHICA**

*Machiavelli and the Making of German Identity*



## ***Guest Editor's Preface.***

### ***Why Machiavelli and the Making of German Identity?***

Laura Anna Macor  
University of Oxford  
Faculty of Medieval and Modern Languages  
laura.macor@mod-langs.ox.ac.uk

A recent wave of interest in German Studies seems to be directed towards the investigation of the Italian legacy in German culture. Either with a view to disclosing new sources and individual debts, or to delivering general surveys,<sup>1</sup> scholars of German literature, philosophy and history have rediscovered an old German passion. After what can be considered a post-war taboo, the cultural relevance of Italian-German relations has gained new weight, becoming a crucial issue from both an academic and a cultural perspective. The increasing attention paid to the making of European identity has prepared the ground for this research trend, which not only complies with the scholarly need to cross disciplinary boundaries such as those between literature and philosophy, on the one hand, and between Italian and German Studies on the other (one could add to this list of disciplines intellectual history and political science); it can also provide European citizens with evidence of their common origins and traditions.

---

<sup>1</sup> Amongst the most recent publications see: Ulrike Zeuch, "Herders Begriff der Humanität: aufgeklärt und aufklärend über seine Prämissen? Zur Bestimmung des höchsten Zwecks des Menschen in den *Ideen* und in der *Oratio* von Giovanni Pico della Mirandola", in *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Heidelberg: Synchron, 2001, 187–198; *Frankreich oder Italien? Konkurrierende Paradigmen des Kulturaustausches in Weimar und Jena um 1800*, ed. by Edoardo Costadura, Inka Daum and Olaf Müller, Heidelberg: Winter Verlag, 2008; *Raffaello als Paradigma. Rezeption, Imagination und Kult im 19. Jahrhundert*, ed. by Elena Agazzi, Elisabeth Décultot and Gilbert Hess, Berlin: de Gruyter, 2011; Wolfgang Pross, "Herder und Campanella: *philosophia perennis* und moderne Naturwissenschaft", *Herder Jahrbuch/Herder Yearbook* XI (2012), 37–79; Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Opere e lettere. Scritti di arte, estetica e morale in collaborazione con Ludwig Tieck*, ed. by Elena Agazzi, Milano: Bompiani, 2014; Martin Alexander Ruehl, *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860–1930*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

In relation to Italy and Germany in particular, the Italian Renaissance must be credited with a special value for the later German development, and this role needs to be reassessed within the wider context of early modern history and culture down to the nineteenth century. Clearly, the implicit and ideal ‘terminus ante quem’ is represented by Jacob Burckhardt’s influential *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), which still underpins our view of the Italian Renaissance, yet was very far from being the first encounter of German culture with fourteenth- to sixteenth-century Italy. Eighteenth- and early nineteenth-century German authors also dealt with this legacy and appropriated it for their own needs. And what Germans needed the most from the eighteenth century onwards was a national identity.

That is where and why Machiavelli comes into play, and what the present volume aims to assess.

In the following articles, written by established scholars of philosophy, German literature and intellectual history from Europe and the U.S., Machiavelli emerges as a crucial reference point for all those intellectuals who were committed to gaining for a still non-existent Germany its due political identity and cultural independence. Despite radical changes in the international scenario over less than a century, Machiavelli maintained a key role in providing German politicians, thinkers and poets with the appropriate tools for mastering the difficult situation arising from the inner instability of the Holy Roman Empire in the mid-eighteenth century until the Coalition Wars following the French Revolution. Figures who were biographically and professionally distant from one another contributed to the same cultural project, namely, paradoxical as it may seem, the creation of German identity through a foreign, i.e. Italian model: Machiavelli’s fragmented Italy resembled very closely late eighteenth- and early nineteenth-century Germany, and his call for a powerful individual able to unify those ‘disiecta membra’ when facing the French invader could not but appeal to Germans confronted with the Napoleonic armies. The first six articles deal with this crucial transition. The last essay offers a survey of the German appropriation of Machiavelli during the nineteenth century, and thus represents an appropriate connection to the master chronology of the German reception of Renaissance culture.

Of course, this brief ‘Preface’ does not aim to do justice to the richness and sophistication of all the following articles, nor does this *Special Issue* as a whole aim to exhaust the subject. The former may just serve as a useful clue to understanding the intention underlying the latter as well as a plea for further research. If both aims are achieved, the guest editor’s hopes will be fulfilled.



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

Massimo Mori

Università di Torino

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

massimo.mori@unito.it

### ABSTRACT

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

### KEYWORDS

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

### 1. *Roi philosophe et conquérant*

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## 2. Una filosofia per la pratica

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

### 3. *Machiavelli immorale*

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## 5. *Machtpolitik*

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## 6. I limiti morali della politica

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

## ***Machiavelli e Machiavellismo nello Herder della seconda metà degli anni sessanta***

Mario Marino

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

### ABSTRACT

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

### KEYWORDS

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

Nelle pagine che seguono, discuto le prime evidenze e tratteggio le prime linee di sviluppo dell'interesse di Herder per Machiavelli e il machiavellismo, restringendo la mia ricerca a scritti e appunti herderiani della seconda metà degli anni sessanta del Settecento<sup>1</sup>. Mentre nel primo paragrafo attingo alla

---

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



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

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

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

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

---

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

<sup>2</sup> HDKV 7, 301-338.

stesso di Federico II. Nel discorso del 1765 su *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*, Herder stigmatizza Machiavelli come nemico della patria e del genere umano, in quanto fautore di un dispotismo non politico, ma fiscale: Machiavelli sarebbe, cioè, uno statalista, ma in senso economico. Un'interpretazione apparentemente così singolare merita certo un supplemento di riflessione. Su un piano teorico generale, questo Machiavelli contribuirebbe a comporre, assieme a Helvétius, Mandeville e Hobbes, il quadro completo di una moderna dottrina anti-umanistica e, perciò stesso, secondo Herder, anti-patriottica ed egocentrica, i cui capisaldi sono la spersonalizzazione dello Stato-macchina e l'animalizzazione dell'uomo, la morale egoistica e l'odio e sfruttamento dell'uomo nei confronti dei propri simili<sup>3</sup>. In questa compagnia e con queste vesti, Machiavelli potrebbe benissimo essere uscito dallo scritto antagonistico del principe ereditario di Prussia, che nella prefazione a quest'opera domandava retoricamente se “non è da compiangere la situazione dei popoli, quando hanno solo da temere dall'abuso del potere sovrano, quando i loro beni sono alla mercé dell'avidità del principe, la loro libertà a quella dei suoi capricci, la loro pace della sua ambizione, la loro sicurezza della sua perfidia, la loro vita della sua crudeltà?”<sup>4</sup>. A riguardo, si tenga presente come l'elogio della generosità, della saggezza e della morigeratezza fosse in ogni caso abbastanza comune a tutti i *Regenten-Spiegel* di impostazione tradizionale e anti-machiavellica.

Entrando nello specifico dell'argomentazione herderiana, la libertà di commercio e la moderazione della pressione fiscale sembrano stare al posto delle libertà politiche e civili a significare la rivendicazione delle condizioni più giuste e adeguate di sviluppo del singolo, della collettività e della stessa idea di patria. Questo ragionamento, collegato a una riflessione sulla limitazione e, quasi, privatizzazione e interiorizzazione della libertà dei moderni rispetto a quella degli antichi, è compatibile con la situazione nella quale si trovava Riga a quel tempo: una città anseatica sotto controllo russo, ma che godeva di una certa indipendenza. Se, dunque, da un lato, il senso politico del passo herderiano potrebbe essere di dare voce allo spirito della borghesia mercantile tedesca della città, dall'altro, la violenza delle immagini fa pensare che, da quella stessa posizione, Herder abbia voluto anche lanciare un ulteriore messaggio di denuncia della politica di Federico II al tempo della Guerra dei sette Anni e nell'immediato dopoguerra<sup>5</sup>. In un caso come

---

<sup>3</sup> HDKV1, 51.

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

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

nell'altro, Herder avrebbe dato prova di quel patriottismo che è uno dei temi del suo discorso e che egli intendeva rivitalizzare nella sua epoca<sup>6</sup>.

La polemica con Federico si fa più esplicita alla pagina successiva, coinvolgendo ancora una volta, tra i tanti riferimenti, quello a Machiavelli. A simboleggiare il patriottismo moderno non è, infatti, il Grande di Prussia, ma quello di Russia, non, dunque, il sovrano che dichiara di essere il primo servitore dello Stato, bensì quello che agli occhi di Herder è il padre della propria patria. Non il *König* che con la forza militare ha imposto all'Europa la Prussia come nuova potenza continentale, ma lo *zar* che con una serie di riforme ha avviato la modernizzazione della Russia; non l'*Antimachiavelli* di carta, nella penna, ma piuttosto quello dei fatti, nella realtà<sup>7</sup>. Se si segue l'evoluzione di pensiero di Herder dal saggio del 1765 al *Journal meiner Reise im Jahr 1769* e da questi ad *Auch eine Philosophie der Geschichte* si vede come fu proprio l'approfondimento del contrasto tra le apparenze e la realtà (esso stesso un elemento del dibattito più generale attorno al machiavellismo e alla natura e prassi della politica moderna) a portare il giovane Herder a un disincantamento sempre più drastico nei confronti dell'antimachiavellismo fridericiano e, al contempo, a una chiarezza sempre più evidente riguardo alla drammaticità del 'momento machiavelliano' nella politica moderna. Questo processo si intreccia a sua volta quasi subito con l'attingimento a un'altra ricezione di Machiavelli, quella che passa per la valorizzazione del motivo della religione civile, e con l'approfondimento della scienza storica e del pensiero politico di una parte dell'illuminismo francese.

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

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

---

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

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

<sup>7</sup> Cfr. SWS1, 25.

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

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

Nel dettaglio, Hume presenta il decimo capitolo della *Natural History of Religion* come una prosecuzione del confronto tra religioni monoteiste e politeiste (per definire le quali Hume si riserva qui della coppia di “teismo” e “idolatria”), volta a confermare, come sarà anche per il capitolo successivo<sup>9</sup>, “la massima corrente secondo la quale la corruzione delle cose migliori dà luogo alle peggiori”<sup>10</sup>. Senza richiamare ulteriormente (come farà, invece, Herder parlando di “deismo”) i nessi con le due forme di religione (ma avendole bene in mente<sup>11</sup>), Hume parla qui di due modalità rappresentative della relazione tra l’uomo e l’entità divina, che si tratta di valutare nel loro impatto sulla morale e sulla psicologia degli uomini. La rappresentazione

---

<sup>8</sup> SWS 32, 195-196.

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

<sup>10</sup> Ivi, p. 86.

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

dell'infinita superiorità della divinità sull'uomo (e, pertanto, l'idea dell'irraggiungibilità di Dio da parte dell'uomo) renderebbe l'uomo estremamente vile, sottomesso e passivo, mentre l'idea di una relativa vicinanza (e, dunque, emulabilità) dell'entità divina lo renderebbe coraggioso, libero e intraprendente. Il criterio fatto qui valere da Hume è che, a seconda della distanza e, all'interno di questa, della permeabilità del confine tra gli uomini e gli esseri divini, i primi diventano vili o nobili, passivi o attivi, miseri o grandi. La prima modalità di rapporto tra umano e divino ha come effetto la morale e la psicologia del monaco, mentre l'altra ha prodotto l'eroe pagano antico<sup>12</sup>.

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

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 86.

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

<sup>14</sup> Ivi, p. 87.

<sup>15</sup> Ibidem.

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

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

Numerose letture ed elaborazioni di quel periodo attestano, del resto, quanto acutamente Herder in quegli anni avesse messo al centro delle proprie riflessioni sulla storia passata e futura della civiltà la ricerca attorno alla dimensione antropologica e politica delle religioni. Degno di nota è, in tal senso, soprattutto che Herder, negli stessi giorni in cui si annotava la *Natural History of Religion*, prendeva appunti anche dal *De rerum natura* di Lucrezio, e che i primi frutti di questo duplice e congiunto lavoro verranno profusi, in un contesto teorico significativamente nutrito di una riflessione antropologica sulla religione, nelle di poco successive indagini sulle origini della poesia<sup>17</sup>. Contemporaneamente, Herder torna su altri due autori ai quali Machiavelli aveva dato molto, non da ultimo proprio a proposito della religione civile dei Romani: si tratta di Rousseau, che doveva essergli noto già dai tempi di

---

<sup>16</sup> Ibidem.

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

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

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

Prima di vedere quali sviluppi assume nel *Reisejournal* il confronto con Federico e il suo *Antimachiavell*, è opportuno dedicare alcune considerazioni alle menzioni dirette di Machiavelli riscontrabili nel testo. In questo diario, rimasto a lungo inedito, in cui Herder annota i frutti delle riflessioni, esperienze e letture maturate durante il viaggio che lo portò da Riga in Francia e di lì, infine, a Strasburgo, vengono rivolte per la prima volta delle lodi esplicite all'indirizzo del Segretario fiorentino. Il più significativo di questi elogi viene pronunciato in uno dei primi e più notevoli blocchi di testo del diario, quello, per intendersi, in cui Herder delinea il proprio progetto di riforma scolastica e pedagogica<sup>18</sup>.

Herder si sofferma a un certo punto sull'obiettivo della riunificazione dei saperi che una cultura astratta, deduttivista e pedante aveva artificialmente contrapposto gli uni agli altri e che ora si tratta di riportare a unità tramite l'adozione di un metodo di insegnamento basato sulla natura viva, induttiva ed empirica, sensibile della conoscenza<sup>19</sup>. I conflitti presi qui in considerazione, a ognuno dei quali corrisponde uno specifico campo di attività e, quindi, di formazione dell'uomo, riguardano, nella sfera della descrizione della realtà la logica e la scienza naturale, in quella della narrazione la storiografia, classicamente comprendente la geografia, e le belle lettere, in quella della vita pubblica, infine, l'eloquenza e la filosofia dell'umanità. Tra i modelli di incarnazione dell'unità di virtù storiografiche e letterarie, Herder piazza, accanto ad autorità in quel tempo a tutti presenti come Erodoto, Livio, Bossuet, Winckelmann e Hume, proprio Machiavelli<sup>20</sup>.

---

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

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

<sup>20</sup> Cfr. HWP1, 399, it. 77-78.

Questa favorevolissima considerazione di Machiavelli viene, da un lato, riecheggiata in un altro passo, dove il Segretario fiorentino è rinominato assieme a musicisti, scienziati, inventori, navigatori, poeti e scrittori italiani quale esempio di quell'incomparabile creatività artistica che sarebbe propria della cultura italiana e alla quale Herder dichiaratamente anela<sup>21</sup>. Dall'altro, essa rimarrà costante nel tempo, come attestato ancora al principio degli anni novanta del Settecento dal passaggio sulle virtù letterarie del Segretario fiorentino nei *Briefe zu Beförderung der Humanität*<sup>22</sup>. A riguardo, va detto che l'apprezzamento per il Machiavelli storico e letterato non era infrequente nella letteratura sul caso del Segretario Fiorentino e, come avviene, per esempio, nella nota biobibliografica acclusa alla versione tedesca dell'*Anti-Machiavel*, poteva anche andare completamente disgiunto dalla condanna del Machiavelli pensatore politico. Ciò nondimeno, l'elogio contenuto negli appunti di viaggio, a maggior ragione se si considera che il *Reisejournal* non era destinato alla pubblicazione e che Herder aveva, nel frattempo, scoperto il Machiavelli teorico della religione civile, può essere assunto come indizio di una crescente simpatia e di un più differenziato interesse per l'opera e la personalità di Machiavelli. Ciò è tanto più plausibile quanto più si riflette sul fatto che, proprio nel *Reisejournal*, Herder mostra di nutrire dubbi sempre più gravi sulla consistenza e coerenza del principale detrattore contemporaneo di Machiavelli: Federico II.

### 2.1. Riforme illuministiche e critica del fridericianesimo

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

---

<sup>21</sup> HWP1, 450, it. 143.

<sup>22</sup> HDKV 7, 340.

<sup>23</sup> HWP1, 362-365, it. 32-35, qui 365, it. 35.



religiosi nella Svizzera moderna, in entrambi i casi, lo si noti, uomini al servizio non di regni e principi, ma di repubbliche. Attraverso il richiamo alla loro opera, Herder enfatizza la necessità del passaggio dalla teoria alla prassi in ambito pedagogico e l'importanza degli studi per la formazione morale, civile e spirituale dell'uomo come cittadino e membro di una comunità<sup>24</sup>. Questa missione viene quindi personalizzata attraverso la sua collocazione al punto di intersezione di una serie di tensioni e aspirazioni esistenziali, filosofiche, politiche, in parte costitutive del proprio orizzonte di vita, di scrittura e pensiero negli anni righesi, in parte emblematiche dell'ultima, grande stagione di riforme del Settecento europeo. Herder vede il proprio gesto animato da orizzonti e passioni civili e intellettuali che abbracciano i diversi livelli dell'essere, da quello universale della specie a quello collettivo della nazione e della città fino a quello individuale e generazionale delle ambizioni ed energie della gioventù. Lo spirito di servizio per l'umanità e il patriottismo, unitamente alla discesa della filosofia dal cielo delle speculazioni sterili e astratte alla terra della concreta esistenza degli uomini, si uniscono così nel sogno di gloria del giovane filosofo, cui il potere presterà ascolto, persuadendosi ad agire per il bene degli uomini<sup>25</sup>.

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

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

---

<sup>24</sup> HWP1, 409, it. 91.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> HWP1, 378-379, it. 52.

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

Su questo secondo punto, il diario di viaggio contiene delle osservazioni che vanno nella duplice direzione, comune a molti pensatori dell'epoca, della definizione di un nuovo paradigma epistemologico e della connessa fondazione razionale delle azioni politiche. Una di queste riflessioni prende la forma di un confronto tra il modello della scienza naturale e l'obiettivo di una scienza storica. L'anticipazione del dato storico e la sua predeterminazione, ovvero la previsione e preparazione del cambiamento, hanno in comune con la previsione scientifica dei fenomeni naturali alcuni elementi metodologici di base, come l'analogia, ma sono per il resto dipendenti da circostanze e competenze ulteriori rispetto a quelle richieste dalle scienze naturali. Herder si riferisce qui all'adattamento delle leggi che regolano i fatti sociali alle peculiari condizioni empiriche del loro svolgersi, alla propulsività dell'intervento soggettivo e delle dinamiche intersoggettive nella storia e al valore produttivo del nesso che si può istituire tra il caso e l'azione (ovvero, per usare una formula di Machiavelli, tra fortuna e virtù). A simboleggiare questo insieme di elementi epistemologici e di virtù retoriche e politiche stanno, rispettivamente, l'approccio di Montesquieu ai fatti sociali, l'eloquenza di Rousseau e la collaborazione tra Voltaire e Federico II<sup>28</sup>. Si tratta di altrettanti punti di riferimento della meditazione critica del diario sulla scienza storica e la politica, il primo dei quali è rinvenibile, tra l'altro, sullo sfondo della riflessione sull'uso politico della religione, mentre l'ultimo è centrale nelle pagine sulla Prussia di Federico il Grande.

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

---

<sup>27</sup> HWP1, 380, it. 54.

<sup>28</sup> HWP1, 411, it. 93.

lettura di Montesquieu)<sup>29</sup>, una valenza politica e teorica di notevole impatto. Vagheggiando sulla base del carattere nazionale e delle condizioni climatiche una nuova palingenesi della civiltà europea da Est, segnatamente dall'Ucraina, Herder si chiede quale forza sia capace di attivare il processo di crescita e maturazione dei presupposti della svolta insiti nel popolo. La risposta è in un cristianesimo peculiarmente inteso: Herder pensa alle chiese protestanti, in quanto contrapposte a quella cattolica (e, in parte, a quella ortodossa), ma il modello è la religione civile romana reinterpretata alla luce dell'idea illuministica di tolleranza. Come, infatti, la religione romana è stata capace di accogliere e armonizzare entro di sé le varie religioni etniche e locali dei popoli dell'impero, così le confessioni religiose protestanti tenderebbero più delle altre confessioni cristiane a costituire una comunità plurale e, per ciò stesso, più aperta ad altre fedi<sup>30</sup>.

Nelle annotazioni su Federico, il motivo religioso non gioca ancora un ruolo palese, ma l'ideale della coesistenza pacifica di realtà distinte vi appare all'inizio e alla fine come la sola soluzione possibile al problema della felicità degli Stati e dei sudditi del Re di Prussia<sup>31</sup>. Il punto di vista è, ancora una volta, quello del filosofo intenzionato a riformare il mondo con gli strumenti della scienza illuministica. L'antimachiavellismo del giovane Herder, inteso come rifiuto di un potere sovrano auto-referenziale, si salda ora alla scienza sociale di Montesquieu, per quella parte, comune anche alla filosofia politica di Rousseau, che raccomanda di adeguare l'azione riformatrice e di governo alla cultura e ai costumi dei popoli governati. E' principalmente in questa cornice che Herder giudica Federico II, valutandone l'immagine e il destino, la politica estera e le campagne militari, la politica culturale e la questione nazionale, la francofilia e l'atteggiamento complessivo nei confronti della cultura tedesca.

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

---

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

<sup>30</sup> Cfr. per tutto ciò HWP1, 410, it. 93.

<sup>31</sup> V. perciò HWP1, 412 e 413, it. 96 e 97.

di loro strettamente congiunti. Nel primo, dopo essersi chiesto fin dove possono arrivare le risorse individuali e l'imperscrutabilità delle intenzioni di Federico, Herder si domanda quanto sarebbe grande Federico se il suo testamento politico potesse sottrarsi alla sentenza che Federico stesso aveva emesso in forma di epigramma sul *Testament politique* di Richelieu<sup>32</sup>.

Su questo parallelo tra i testamenti del cardinale e del sovrano, i curatori delle principali edizioni non si esprimono<sup>33</sup>, un motivo in più per provare a fare chiarezza. Il parallelo presuppone quantomeno la conoscenza di una lettera che il Re di Prussia aveva inviato per l'anno nuovo nel 1750 all'amico Voltaire. Nella parte finale, sollecitato dall'amico filosofo, Federico si era espresso sull'attendibilità del *Testament politique* di Richelieu, allora oggetto di contesa tra Voltaire e gli eredi del cardinale, e l'aveva commentato infine in forma epigrammatica. Viventi ancora i due corrispondenti, la lettera era stata poi tradotta in tedesco nel 1764 e pubblicata nella seconda parte dello scritto filo-fridericiano di Johann Jacob Wippel, *Vollständige Gelehrten-geschichte des Weltweisen auf dem Thron*<sup>34</sup>, dove è agevole pensare che Herder l'abbia poi trovata<sup>35</sup>.

Federico premette di non possedere gli strumenti per valutare se il testo è originale o meno, ma precisa che "se la duchessa produce il *Testamento politico* del cardinale di Richelieu nell'originale, bisognerà pur crederci"<sup>36</sup>. Il punto è, semmai, che la mediocrità del testo non renderebbe minimamente giustizia della grandezza della condotta in vita del cardinale, esaltato invece da Federico per la fermezza del carattere e per l'audacia delle numerose imprese politiche e militari<sup>37</sup>. Se, dunque, il documento è originale, prosegue Federico, queste discrepanze si possono spiegare solo come effetto di un'autocensura o di una sfavorevole occasione dello scrivere oppure, come egli propende a pensare, di quella decadenza senile che non risparmia neanche i più grandi. Il

<sup>32</sup> HWP1, 412, it. 96.

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

<sup>34</sup> Cfr. Johann Jacob Wippel, *Vollständige Gelehrten-geschichte des Weltweisen auf dem Thron*, Frankfurt und Leipzig, 1764, parte seconda, pp. 200-204.

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

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

<sup>37</sup> *Ibidem*.

testamento sarebbe, pertanto, un parto effimero dell'ultima stagione di vita del cardinale, un segno dell'esaurirsi delle sue virtù e delle sue energie. Nell'epigramma, quest'opinione prende la forma ironica di un parallelo tra il testamento di Richelieu e il trattato teologico sull'apocalisse di Newton, un'opera tarda del grande scienziato che sia Federico, sia Voltaire avevano facilità a considerare l'esito bislacco di un genio straordinario, espressosi al meglio in gioventù e poi decaduto in vecchiaia<sup>38</sup>.

Applicando i versi di Federico al loro stesso autore, Herder, da un lato, insinua che l'esito finale della politica di Federico potrebbe essere altrettanto deludente ed effimero e, dall'altro, fa valere il principio che la valutazione della grandezza di Federico dipenderà dalla durata e dalla solidità dei frutti delle sue attuali imprese. Questa è anche la chiave di interpretazione del passo successivo, in cui, assumendo idealmente il punto di vista dei posteri, Herder solleva il dubbio che Federico e la Prussia possano fare la fine di Pirro e dell'Epuro<sup>39</sup>. Il senso di un tale accostamento, che al lettore odierno può apparire irriverente e sproporzionato, non è di contestare il valore di Federico come soldato e stratega, ma di esprimere dubbi sulla quantità, qualità e durata dei vantaggi che egli ha tratto per il suo popolo dalle sue lunghe, sanguinose e drammatiche campagne militari.

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

---

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

<sup>39</sup> HWP1, 413, it. 96.

il disprezzo e il disinteresse nei confronti della nazione e della cultura tedesche da parte sia di Federico, sia dei filosofi da lui ingaggiati e protetti, e la distanza della loro filosofia e dell'istituzione dalla società e dal popolo<sup>40</sup>.

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

---

<sup>40</sup> Cfr. per tutta questa parte HWP1, 413, it. 96-97.

<sup>41</sup> HWP1, 413, it. 97 (trad. mod.).

## ***Comment Fichte lit Machiavel***

Ives Radrizzani

Bayerische Akademie der Wissenschaften

Schelling-Kommission

Ives.Radrizzani@schelling.badw.de

### ABSTRACT

This article aims, first, to clarify Fichte's judgment on Machiavelli, second, to explain the reasons for the former's interest in the latter within the context of late eighteenth- and early nineteenth-century history. Fichte did not admire Machiavelli from a philosophical or a religious, but from a moral perspective. The one-sidedness and blindness of the author of *The Prince* did not prevent Fichte from endorsing the "more serious and stronger" conception of politics advocated by him: the war in Germany alongside the subversion of the foundations of the rule of law made it necessary to rehabilitate the Machiavellian recipe in the management of politics. However, Fichte also stressed the limits of the Machiavellian program: Machiavelli only considered a situation in which the rule of law is not assured.

### KEYWORDS

Fichte, Machiavelli, Politics, Ethics, Philosophy

Fichte a lu Machiavel. Il ne l'a pas seulement lu: il a pris d'abondantes notes, restées inédites;<sup>1</sup> il a écrit un commentaire, établi même un lexique,<sup>2</sup> et, chose rarissime de sa part, traduit des extraits de plusieurs ouvrages.<sup>3</sup> Ce qu'il a retiré de cette lecture lui a paru suffisamment important pour qu'il décide d'y consacrer un article, publié en 1807 dans la revue *Vesta*.<sup>4</sup> Il y attachera un tel

---

<sup>1</sup> Ces notes de lecture ont été publiées sous le titre de "RealBemerkungen bei Machiavell" dans l'édition complète des œuvres de Fichte publiées par l'Académie bavaroise des sciences: *J. G. Fichte – Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2011, 42 vol; cf. vol. II, 10, pp. 305–369.

<sup>2</sup> Cf. GA II, 10, pp. 366–369.

<sup>3</sup> Les textes traduits sont pour la plupart tirés du *Prince* (en particulier des chapitres 3, 14, 21, 22 et 25), à quoi s'ajoutent des extraits du *Rapport sur les choses de l'Allemagne* et du *Rapport sur les choses de la France*, ainsi que du *De la nature des Français*.

<sup>4</sup> "Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften", in : *Vesta. Für Freunde der Wissenschaft und der Kunst*, p. 17–81 (GA I, 9, pp. 223–275); le texte existe en traduction française : "Sur Machiavel écrivain et sur des passages de ses œuvres (1807)"

prix qu'il jugera bon d'en faire figurer des extraits en tête de ses fameux *Discours à la nation allemande*.<sup>5</sup> Qui plus est, il le publiera même une seconde fois, dans une version pratiquement inchangée, en 1813, dans la revue *Die Musen*.<sup>6</sup>

Pourquoi cet intérêt du philosophe allemand pour l'écrivain italien ? Que représente-t-il à ses yeux ? Quel intérêt, dans le contexte idéologique de l'époque, à mobiliser la référence au sulfureux florentin ? Fichte consacre une part non négligeable des *Discours à la nation allemande* à développer des thèses linguistiques au demeurant fort controversées sur le caractère originaire et pur de la langue allemande.<sup>7</sup> N'est-il pas hautement paradoxal que Fichte choisisse en guise de préambule à un tel ouvrage des considérations relatives à un représentant éminent de la non-germanitude, s'exprimant dans une langue seulement "dérivée" ? Plusieurs interprètes ont cru pouvoir noter un infléchissement, certains parlent même d'une "machiavéisation" de la pensée politique du Fichte tardif.<sup>8</sup> N'est-ce pas un paradoxe supplémentaire qu'au moment de définir une politique de résistance à l'occupation des troupes napoléoniennes, Fichte s'inspire d'un modèle "étranger" ? Ou bien Machiavel doit-il être considéré comme un auteur "allemand", au sens équivoque établi dans les *Discours*: "Celui qui croit à la spiritualité et à la liberté de cette spiritualité et veut la progression éternelle de cette spiritualité par la liberté, celui-là, quel que soit son pays d'origine et sa langue, est de notre race, il nous appartient et se joindra à nous. Celui qui croit à l'immobilité, à la régression, au temps circulaire ou qui place même une nature morte au gouvernail du monde, celui-là, quel que soit son pays d'origine et sa langue, est non-allemand (*undeutsch*) et étranger pour nous; il est à souhaiter qu'il se sépare totalement de nous, et le plus tôt sera le

[= M], trad. A. Renaut, in : *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806–1807*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, 1981, pp. 37–86.

<sup>5</sup> Cf. GA I, 9, pp. 100–102. Ces extraits, pas plus d'ailleurs que la préface de l'ouvrage, ne figurent dans les traductions françaises. Il s'agit d'une part d'un extrait de la "Conclusion" (M, p. 85 sq.; GA I, 9, p. 274 sq.), d'autre part du chapitre intitulé "Ampleur de la liberté d'écrire et d'imprimer à l'époque de Machiavel" (M, pp. 49–51; GA I, 9, p. 232–234).

<sup>6</sup> L'article figure aux pages 133–224 du second numéro de l'année 1813.

<sup>7</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992 [= DNA]; cf. en particulier les discours 4 à 7 (pp. 117–209; GA I, 10, pp. 143–197).

<sup>8</sup> Cf. à ce sujet mon article "La «machiavéisation» du politique chez le Fichte tardif", in : I. Radrizzani (éd.) : *Fichte lecteur de Machiavel – un nouveau Prince contre l'occupation napoléonienne*, Basel, Schwabe, 2006, pp. 68–85.



mieux”.<sup>9</sup> Difficile d’établir, selon la curieuse équation établie ci-dessus, si Machiavel doit être rangé du côté des allemands ou des étrangers.

Nous chercherons dans cette contribution à préciser les raisons qui ont conduit Fichte à étudier de près les écrits de Machiavel et à déterminer les raisons de cet intérêt. Notre démarche s’articulera en deux parties. Dans un premier temps, il s’agira de déterminer qui est Machiavel aux yeux de Fichte, quel type d’homme représente-t-il, quelle vision du monde incarne-t-il ? Dans un second temps, nous nous interrogerons sur les raisons qui poussent Fichte, dans le contexte historique qui est le sien, à s’intéresser précisément à la figure de Machiavel. Quel enseignement escompte-t-il retirer de l’étude de ses écrits ? Pourquoi travailler à réhabiliter son image ? Quel message Fichte se propose-t-il de transmettre à ses contemporains ?

### 1. *Machiavel comme représentant paradigmatique de la figure du héros moral*

Pour préciser le rôle imparti à la figure de Machiavel dans la perspective de Fichte et fixer ainsi la place systématique des réflexions qui lui sont consacrées, nous prendrons comme fil conducteur la typologie des cinq points de vue sur le monde distingués dans *L’initiation à la vie bienheureuse*,<sup>10</sup> un texte chronologiquement proche de l’écrit sur Machiavel. Les cinq points de vue énumérés sont censés épuiser les points de vue possibles sur le monde, écrit Fichte. Il distingue le point de vue empiriste (ou point de vue de l’attachement au monde sensible), légaliste (point de vue du droit et de la morale inférieure), éthique (point de vue de la morale supérieure), religieux (point de vue de la religion) et scientifique (ou philosophique, point de vue de la Doctrine de la Science). Il est d’emblée frappant de constater que Fichte ne rattache pas la politique à un point de vue spécifique. Où situer dans ce tableau l’apport de Machiavel ?

#### a) *Le point de vue philosophique*

Ce n’est pas le philosophe que Fichte admire en Machiavel.

La caractéristique du point de vue philosophique, tel que Fichte le définit par exemple dans le *Caractère de l’époque actuelle*, est de “ramen[er] le divers de l’expérience, présent devant nous, à l’unité du principe un et commun”, et,

---

<sup>9</sup> DNA, p. 206 (trad. revue; GA I, 9, p. 195 sq.).

<sup>10</sup> J. G. Fichte, *L’initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, trad. Patrick Cerutti, Jean-Christophe Lemaitre, Alexander Schnell, Frédéric Seyler, Paris, Vrin, 2012 [= VB], pp. 113–123 (I, 9, pp. 106–112).

à l'inverse, "à partir de cette unité, [d']expliqu[er] et [de] dédui[re] exhaustivement tout divers".<sup>11</sup> L'approche philosophique, telle que la conçoit Fichte, se caractérise donc par son universalité et sa nécessité. Le point de vue philosophique, que Fichte oppose au point de vue empiriste, ne se contente pas, comme ce dernier, d'enregistrer des faits au hasard de l'observation, mais prétend pouvoir les ramener à un principe unique à partir duquel Fichte se fait fort de les déduire, soit de montrer "la nécessité de leur connexion entre eux".<sup>12</sup> La philosophie procède par abstraction et par déduction. Son élément est l'*a priori* et non l'*a posteriori*. Enfin, elle ne prétend pas uniquement à l'exhaustivité (censée qu'elle est déduire "exhaustivement tout divers"), mais également à l'universalité, puisqu'elle ne borne pas sa déduction à l'ordre des faits réels, mais l'étend également aux faits possibles. Ainsi, en relation à l'histoire, l'objet particulier du *Caractère de l'époque actuelle*, le philosophe doit "pouvoir décrire *a priori* le temps entier, ainsi que toutes les périodes possibles comprises en celui-ci".<sup>13</sup> À cet égard, le tableau des cinq points de vue sur le monde est par excellence œuvre de philosophie, puisqu'il est censé inclure l'ensemble des points de vue possibles. Enfin, dernière caractéristique qui n'apparaît pas dans le texte invoqué, la philosophie comprend toujours un moment d'auto-réflexivité dans sa genèse du divers; elle s'observe dans sa genèse du divers et se sait s'observant (c'est le fameux thème de l'intuition intellectuelle).

L'œuvre machiavélienne est loin de répondre aux critères énumérés, et, si Fichte s'est intéressé à Machiavel, ce n'est certainement pas pour ses qualités philosophiques. Il admire l'homme. Il rend à maintes reprises hommage à sa droiture morale.<sup>14</sup> Il adhère au principe fondamental de sa politique, qu'il estime urgent de réhabiliter et de remettre à l'ordre du jour.<sup>15</sup> Mais il multiplie également les réserves. Le propos machiavélien souffre d'un manque d'universalité, il ne présente pas le caractère de nécessité, il se trouve affecté enfin d'une certaine cécité.

"Tout Machiavel repose sur la vie effective (*wirkliches Leben*), et sur ce qui en est l'image: l'histoire",<sup>16</sup> tel est, dans le portrait que Fichte brosse du caractère intellectuel et moral de Machiavel, le premier trait qu'il lui paraît utile de souligner. Fichte reconnaît à Machiavel un génie politique, mais ce

---

<sup>11</sup> J. G. Fichte, *Le Caractère de l'époque actuelle* [= CEA], trad. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 22 (GA I, 8, p. 196).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Cf. par exemple M, pp. 40, 47 *sq.*, 55, 84 (GA I, 9, pp. 224, 231, 238, 273).

<sup>15</sup> Cf. notamment M, pp. 55, 62 (GA I, 9, pp. 239, 245).

<sup>16</sup> M, p. 40 (GA I, 9, p. 224).

génie resterait confiné dans les limites qu'il juge trop étroites de l'ordre du factuel. Machiavel estime "plus utile de s'en tenir à la réalité effective des choses plutôt qu'à une réalité imaginée",<sup>17</sup> écrit Fichte, et c'est là de sa part clairement un reproche. La vision magistrale de la politique développée par Machiavel, malgré tout ce qu'elle a d'exemplaire, serait frappée d'une tare. Elle n'inclurait pas l'ordre du possible. Pire, elle serait délibérément hostile à tout idéal: "c'est intégralement à l'extérieur de son horizon que se situent les perspectives supérieures de la vie humaine et de l'État, issues du point de vue de la raison".<sup>18</sup>

La non prise en compte de l'ordre du possible irait de pair chez Machiavel avec le manque d'universalité. Fichte reproche par exemple à l'illustre florentin de s'être le plus souvent "limité strictement à l'état présent de sa patrie",<sup>19</sup> ce qui diminuerait considérablement la portée de son propos en le confinant à un cas particulier. Non seulement il ne s'élève pas à la "règle embrassant toutes les époques", ce en quoi, comme nous venons de le voir, Fichte fait consister la tâche propre du philosophe, mais il s'arrête à un seul cas particulier, alors qu'il aurait pu "élargir ces considérations aux pays qu'il connaissait bien et dont la constitution civile était plus solide".<sup>20</sup> Machiavel n'aurait développé ses préceptes que pour un État dans lequel "le peuple ne veut pas encore s'accommoder en général de la domination de la loi",<sup>21</sup> mais en sachant pertinemment qu'il ne s'agirait là que d'un cas de figure possible et en n'oubliant jamais de rappeler que "dans d'autres pays où les gouvernements sont plus solidement établis, par exemple en Allemagne, en Espagne, en France, ces règles ne trouveraient aucune application".<sup>22</sup>

Machiavel serait enfin affecté d'une certaine cécité, car tout en professant une virulente hostilité à l'égard de tout ordre idéal, il n'en serait pas moins mû par une profonde aspiration morale; simplement, il serait incapable d'en discerner l'origine.<sup>23</sup>

## b) *Le point de vue religieux*

Machiavel n'est pas non plus, cela n'est pas fait pour nous surprendre, le représentant pour Fichte du point de vue religieux. Fichte le déclare sans

---

<sup>17</sup> M, p. 41 (trad. revue; GA I, 9, p. 225).

<sup>18</sup> M, p. 40 (GA I, 9, p. 224).

<sup>19</sup> M, p. 85 (GA I, 9, p. 274).

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> M, p. 56 (GA I, 9, p. 240).

<sup>22</sup> M, p. 57 (GA I, 9, p. 240).

<sup>23</sup> Cf. M, p. 47 (GA I, 9, p. 231).

ambage: il tient Machiavel pour un “païen déclaré” (*erklärter Heide*).<sup>24</sup> Il distingue toutefois deux sortes de païens: celui auquel ferait défaut tout sens du suprasensible, Fichte dit même: qui serait dénué de tout “organe pour la métaphysique” (*Organ für Metaphysik*), et qui est caractérisé par l’attachement au seul monde sensible, bref celui qui adopte le point de vue le plus bas dans l’échelle des cinq points de vue; c’est, selon Fichte, la forme d’esprit la plus “méprisable” (*die verächtlichere Sinnesart*), une forme qui, d’après ce qu’il croit constater, serait particulièrement répandue à son époque.<sup>25</sup>

À côté du païen immergé dans la fange du sensible, il y aurait cependant également le païen héroïque, prométhéen, celui qui posséderait bel et bien le sens du suprasensible mais auquel manquerait simplement la capacité de discerner l’origine suprasensible de son esprit. C’est dans cette seconde catégorie de païens que Fichte range Machiavel en prenant bien soin de préciser que l’étiquette de paganisme ne recèle en ce cas aucune connotation péjorative. Fichte ne cache pas sa sympathie et son admiration pour les “sublimes” (*erhaben*) envolées de Machiavel, dans ses diatribes contre les méfaits du christianisme, et parle d’une “géniale impiété” (*genialische Gottlosigkeit*).<sup>26</sup>

### c) *Le point de vue moral*

Ni philosophe, ni religieux, Machiavel est aux yeux de Fichte le représentant par excellence du point de vue moral. Une telle caractérisation fait apparaître les qualités et les défauts imputés par Fichte à Machiavel. Par son obéissance au commandement, l’homme moral serait infiniment plus noble que celui qui se laisse dicter sa conduite par ses inclinations naturelles.<sup>27</sup> Toutefois l’obéissance resterait chez lui aveugle, dans son inconditionnalité; la moralité qui l’habite – valeur suprême à laquelle il puisse accéder, faute de religion<sup>28</sup> – demeurerait enveloppée d’un double voile. D’une part, il n’entreverrait pas la signification de ce commandement, que seule la religion pourrait lui fournir: “Ce qui, pour l’homme moral, était commandement du devoir, est pour lui [= le religieux] la progression intérieure de la vie une”.<sup>29</sup> D’autre part, il ne comprendrait pas comment les différents moments de la vie, ou les divers

<sup>24</sup> M, p. 47 (GA I, 9, p. 231).

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> M, p. 47 sq. (GA I, 9, p. 230–232).

<sup>27</sup> Cf. CEA, p. 233 (GA I, 8, p. 379).

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*

<sup>29</sup> CEA, p. 235 (GA I, 8, p. 380).

commandements auxquels il obéit, sont contenus dans cette vie une, ce que seule la philosophie pourrait lui fournir.<sup>30</sup> Bref, il ne discernerait ni le quoi, ni le comment du lien reliant le commandement à la vie. Cette double obscurité n'aurait toutefois nulle incidence sur son agir. L'homme moral agit par obéissance aveugle au commandement de la loi. Le religieux agirait exactement de la même façon, la religion lui apportant un "accomplissement [uniquement] intérieur".<sup>31</sup> Il ferait donc la même chose, mais il le ferait "l'esprit plus noble et plus libre".<sup>32</sup> Le même rapport se retrouverait entre le religieux et le philosophe.

L'héroïsme de l'homme moral consisterait précisément en l'attachement acharné au commandement du devoir, en dépit de la double incertitude qui le taraude, touchant au quoi et au comment. L'homme moral n'agit pas autrement que le religieux ou le philosophe; en l'absence du secours de la foi et de la science il pourrait cependant se décourager face à l'insuccès de ses entreprises. L'homme moral est celui qui ne compte que sur lui-même dans sa lutte opiniâtre contre le destin, celui qui ne baisse pas les bras, qui ne se laisse pas décourager, qui résiste imperturbablement à tous les revers de fortune. C'est là un thème qui a particulièrement intéressé Fichte dans sa lecture de Machiavel, comme en atteste le long extrait du chapitre 25 du *Prince*: "Comment la fortune influe sur les entreprises humaines, et dans quelle mesure on peut s'opposer à cette influence".<sup>33</sup>

## 2. *Le problème politique: la gestion de l'articulation entre morale et droit*

L'intérêt des considérations typologiques développées jusqu'ici est de poser un cadre interprétatif permettant de contenir dans des limites étroites la portée de la thèse d'une éventuelle machiavélisation du Fichte tardif: les points de vue supérieurs sur le monde ne sont pas concernés. Cette approche ne nous a toutefois pas encore apporté la clé de l'intérêt de Fichte pour la figure de Machiavel. Pour aller de l'avant, il convient de descendre encore d'un palier dans le tableau des points de vue sur le monde et d'examiner la relation entre le point de vue moral et le point de vue légaliste, ce qui nous place sur le terrain de la politique.

---

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*

<sup>31</sup> CEA, p. 233 (GA I, 8, p. 379).

<sup>32</sup> CEA, p. 237 (GA I, 8, p. 382).

<sup>33</sup> M, pp. 78–81 (GA I, 9, pp. 262–266).

Machiavel, note Fichte, n'a nullement eu l'intention d'écrire un "traité de droit constitutionnel transcendantal",<sup>34</sup> son propos est seulement de développer des règles pratiques à observer dans la conduite des affaires de l'État. Dès le *Fondement du droit naturel*, Fichte avait clairement marqué la distinction entre droit et politique: "La science qui a à faire à un État particulier, déterminé par des caractéristiques contingentes (empiriques), et considère quelle est la façon la plus conséquente d'y réaliser la loi juridique, se nomme politique. Toutes les questions qui en relèvent n'ont rien à faire avec [...] la doctrine du droit, qui est purement a priori, et elles doivent en être scrupuleusement écartées."<sup>35</sup> Étant donné la nature *a priori* de la science dont elles relèvent, les propositions juridiques présentent, à la différence de celles que l'on trouve chez Machiavel, par exemple dans le *Prince*, un caractère non-pratique: "La science pure ne convient pas quand on doit l'utiliser et déterminer d'après elle ce qui existe: ce qui existe ne correspond pas à ses propositions théoriques. Elle apparaît non-pratique."<sup>36</sup> La science juridique resterait donc sans application si elle n'était pas complétée par la politique, dont la fonction est précisément de "médiatise[r] l'application de la doctrine du droit pur aux constitutions existantes et déterminées".<sup>37</sup> Répondre à la question du droit, c'est déterminer par des principes en quoi consiste le devoir. Prendre en compte les constitutions existantes et prêter l'oreille aux leçons de l'histoire, c'est au contraire faire intervenir des considérations qui relèvent de la prudence. Le politicien s'appuie sur un mode de connaissance mixte, qualifié par Fichte de connaissance "philosophico-historique",<sup>38</sup> qui laisse une part à l'observation du monde et des contemporains ainsi qu'à l'examen des circonstances, et s'occupe de définir les moyens nécessaires pour conférer au droit l'instrumentalité qui lui fait défaut.

Contrairement au droit, censé fournir des principes éternellement valides, la politique est par nature soumise au changement, dès lors qu'à travers le mode de connaissance sur lequel elle s'appuie, elle est ouverte au contingent. En fonction de l'évolution de la situation historique, elle est amenée à réviser sa stratégie, elle doit s'adapter aux circonstances, la politique la plus avisée

---

<sup>34</sup> M, p. 42 (GA I, 9, p. 226).

<sup>35</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [= DN], trad. Alain Renaut, Paris, 1984, p. 295 (GA I, 3, p. 286).

<sup>36</sup> "L'Ascétique comme supplément à la morale" [= A], in : J. G. Fichte, *Opuscules de politique et de morale*, trad. Jean-Christophe Merle, Caen, Univ. Caen, 1989, p. 28 (GA II, 5, 59).

<sup>37</sup> A, p. 29 (GA II, 5, 60).

<sup>38</sup> Cf. notamment J. G. Fichte, *Leçons sur la destination du savant*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, p. 70 sq. (GA I, 3, p. 53).

étant celle qui est le mieux à même de réagir face à l'imprévu et de l'utiliser à ses fins.

Divers cas peuvent se présenter. Fichte en retient dans l'écrit sur Machiavel essentiellement deux, selon que l'État de droit soit solidement installé ou non. Fichte, nous l'avons vu, déplore une certaine unilatéralité de Machiavel, mais paradoxalement c'est précisément le cas spécifique étudié par lui – celui d'un pays dans lequel l'État de droit ne serait pas fermement établi –, qui retient son attention. La situation de l'Allemagne sous l'occupation française présenterait en effet, selon Fichte, une certaine similitude avec celle de l'Italie de Machiavel. Alors que l'Allemagne de l'époque de Machiavel compterait, au même titre par exemple que l'Espagne ou la France, au nombre des pays dans lesquels l'État de droit se serait imposé, l'Allemagne du début du XIX<sup>ème</sup> siècle serait, selon le diagnostic porté par exemple dans les *Discours à la nation allemande*, menacée d'une rechute dans la barbarie.<sup>39</sup> Dans un tel contexte, il serait nécessaire de remettre à l'honneur le programme machiavélien. Sans doute, malgré les épreuves endurées, il ne saurait être question pour le gouvernement d'aucun des États allemands de déroger aux impératifs moraux qu'il doit avoir en point de mire. Et Fichte de rappeler expressément qu'il n'est permis à aucun prince “de s'écarter arbitrairement des règles éternelles que l'entendement et la raison prescrivent pour l'administration des États”,<sup>40</sup> précisant que “les doctrines du droit de l'homme, de la liberté et de l'égalité originelle de tous [...] constituent les fondements éternels et inébranlables de tout ordre social, à quoi absolument aucun État ne peut déroger”.<sup>41</sup> Toutefois les principes moraux ne suffisent pas à la conduite d'un État, et – c'est là précisément la leçon de Machiavel – ce serait pour un État une faute politique grave de compter sur la moralité de ses sujets ou du gouvernement des autres États. La fonction de l'État est sans doute de préparer le règne de la moralité, mais il ne remplit cette fonction que par la mise en place d'un État de droit. L'État est et doit rester une institution de contrainte. Il n'a pas à se soucier de la motivation de ses propres sujets ou des gouvernants étrangers. Il part de l'hypothèse de la méchanceté humaine, suppose un état de guerre de tous contre tous, et se contente d'installer une “apparence extérieure de paix”<sup>42</sup> par l'instauration d'un système de contrainte susceptible de préserver la

---

<sup>39</sup> Cf. par exemple DNA, p. 160 (GA I, 10, p. 168). L'idée d'un péril pour la civilisation humaine figurait déjà dans le second des *Discours patriotiques*, M, pp. 130–131 (GA II, 9, p. 436).

<sup>40</sup> M, p. 62 (GA I, 9, p. 244).

<sup>41</sup> M, p. 63 (GA I, 9, p. 245).

<sup>42</sup> M, p. 56 (GA I, 9, p. 239).

liberté de chacun, tant sur le plan des affaires intérieures que des relations internationales. Il ne cède donc pas à un irénisme ou à un angélisme de mauvais aloi, et même si son but est moral: garantir à chacun un espace de liberté nécessaire au développement de la moralité, il se garde bien de tabler sur cette moralité qu'il doit rendre possible.

Faut-il voir dans la réhabilitation d'une "vision plus sérieuse et plus forte de l'art politique" fondée sur le principe machiavélien de la méchanceté humaine<sup>43</sup> l'indice d'une évolution de la pensée politique du Fichte tardif? Loin de nous l'idée de vouloir gommer toute évolution dans la position de Fichte. Force est toutefois de constater que le *Fondement du droit naturel* était déjà construit sur ce principe et que l'État se voyait déjà incombler la fonction d'une institution de contrainte. Fichte n'a donc pas attendu les guerres napoléoniennes ou de lire Machiavel pour faire sien ce qu'il appelle "le principe de toute théorie cohérente de l'État"<sup>44</sup> et dont il célèbre la mise en œuvre dans le *Prince*.

Changement il y a bien eu, et Fichte en indique lui-même le principe au début du second des *Dialogues patriotiques*, en relation à ses idées sur le patriotisme: "Mes idées sur le patriotisme supposaient bien entendu que l'État soit profondément en paix".<sup>45</sup> En raison de la nature mixte du mode de connaissance sur lequel s'appuie le politicien, il est inévitable et salutaire que celui-ci tienne compte du changement de situation intervenu, dès lors que la paix n'est plus assurée. Le changement s'explique par l'adaptation aux circonstances et l'intégration d'une dimension prudentielle. Contester cette dimension reviendrait à vouloir supprimer l'écart entre droit et politique.

Fichte s'intéresse à Machiavel précisément parce que celui-ci s'occupe du cas particulier d'un État dans lequel l'État de droit n'est pas assuré. Mais il ne manque pas une occasion d'insister sur la particularité de ce cas et sur la nécessité de le replacer sur la trame universelle censée être fournie par le philosophe.

### 3. Conclusion

Cette contribution s'est fixé deux buts, d'ailleurs étroitement liés entre eux. Il s'est agi d'une part de préciser le jugement de Fichte sur Machiavel, d'autre part d'expliquer les raisons de son intérêt pour lui, dans le contexte spécifique de l'époque. Ce n'est ni le philosophe, ni le religieux, mais le héros moral que

---

<sup>43</sup> M, pp. 55–56 (GA I, 9, p. 239).

<sup>44</sup> M, p. 55 (GA I, 9, p. 239).

<sup>45</sup> M, p. 114 (GA II, 9, p. 419).



Fichte admire en Machiavel. Certes l'unilatéralité et la cécité qu'il reproche à l'auteur du *Prince* ne l'empêchent pas de faire sienne la conception "plus sérieuse et plus forte" de la politique, prônée par celui-ci: dans la situation de guerre que connaît l'Allemagne avec la remise en question des fondements d'un État de droit, il conviendrait, dans la gestion du politique, de réhabiliter la recette machiavélienne. Toutefois Fichte insiste sur les limites de validité du programme machiavélien: Machiavel n'a pris en considération qu'une situation dans laquelle l'État de droit n'est pas assuré.

## ***The Rediscovery of Machiavelli in Napoleon's Germany. Heinrich von Kleist and his Contemporaries***

Ritchie Robertson

University of Oxford

Faculty of Medieval and Modern Languages

ritchie.robertson@mod-langs.ox.ac.uk

### ABSTRACT

Successive defeats by Napoleon's armies, and the occupation of Prussia by the French after the battle of Jena, inspired a new interest in Machiavelli among German thinkers. Hegel, in his unpublished essay on the German constitution, compared the fragmented state of Germany to that of Machiavelli's Italy. Fichte, in his essay on Machiavelli, drew a comparison with the French invasion of Italy in 1494, and argued that Germany needed to be unified under a powerful ruler, as Machiavelli had recommended for Italy. He and F.L. Jahn were inspired by Machiavelli's concept of the democratic nation composed of patriotic citizens who were always ready to fight for it. Finally, Kleist, who probably absorbed Machiavellian ideas indirectly via Rousseau, celebrated the unscrupulous Machiavellian liberator in *Die Hermannschlacht*, gave a more critical portrayal of Machiavellian statecraft in *Prinz Friedrich von Homburg*, and, in the latter play, developed the idea of the military republic united by patriotism.

### KEYWORDS

Hegel, Fichte, Jahn, Kleist, Napoleon

In the first decade of the nineteenth century, a renaissance of interest in Machiavelli occurred in Germany. His works, especially *The Prince*, seemed startlingly relevant to the fragmented and enfeebled condition of the German-speaking lands. Hegel and Fichte noted the striking parallel between Machiavelli's Italy and present-day Germany: both were divided into petty states which were unable to co-operate even against the overwhelming threat from France. Friedrich Ludwig Jahn, the German nationalist who founded the 'Burschenschaft' movement, also invoked Machiavelli. Above all, the later dramas of Heinrich von Kleist, an ardent German patriot, seem to be pervaded by Machiavellian thought, although Kleist nowhere mentions Machiavelli. After a brief account of how Hegel, Fichte and Jahn sought inspiration in Machiavelli, the greater part of this essay will focus on Kleist and his two political dramas *Die Hermannsschlacht* and *Prinz Friedrich von Homburg*.

The Holy Roman Empire, lacking effective leadership and even a common purpose, was helpless against the aggressive and expansionist policy pursued by revolutionary France. The attempt by combined Prussian and Austrian forces to invade France and restore the King to power was repelled at the battle of Valmy in September 1792. Thereafter France went on the offensive, occupying many weak states of western Germany and subjecting them to brutal exactions. By the Treaty of Basel in April 1795, Prussia acknowledged the legitimacy of the French revolutionary government and accepted its occupation of the Rhineland. Austria, continuing the war after Prussia's withdrawal, suffered a defeat at the battle of Hohenlinden in December 1800 and signed the peace treaty of Lunéville in February 1801. Under pressure from Napoleon, the Holy Roman Empire was dissolved on 6 August 1806; the Emperor Francis II, became instead Emperor of Austria under the (confusing) regnal name Francis I.

Until the dissolution of the Empire, discussions went on about how it might be saved.<sup>1</sup> No such hope, however, was expressed by the young philosopher Hegel, who between 1799 and 1802 worked on an essay on the German constitution. He abandoned the essay (without giving it a title), and it was published only after his death. His starting-point is that a political entity must be a state, in which power is concentrated at a single centre. Cardinal Richelieu made France into a centralized state by taming the power of the nobility and defeating the aspirations of the Huguenots to form a state within the state. Germany is very far from such unity. Not only is it fragmented into a large number of political units, but these, despite their various dissensions, are exposed to the influence either of Prussia or of Austria. Germany's condition is even worse than that of Machiavelli's Italy. There the small independent states were swallowed up by larger ones, but this process did not lead to the unification of Italy and left it exposed as a battleground for foreign powers. In this situation Machiavelli alone was far-sighted enough to see that Italy could only be saved by being unified, and that this unification could only be accomplished by a man who was prepared to use the necessary force. Hegel admits that 'the name of Machiavelli carries with it the seal of disapproval in public opinion, and Machiavellian principles have been made synonymous with detestable ones'.

Hegel therefore undertakes a defence of Machiavelli against 'moralizing', such as that of Frederick the Great in his *Antimachiavel*. Frederick, as Hegel points out, uttered 'moral cries' against Machiavelli but undermined them by his own actions, notably in seizing Silesia from its helpless rightful owner,

---

<sup>1</sup> See Joachim Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2012), ii. 600-13.

Maria Theresa, and claiming that treaties between states are not binding when they do not serve a state's interests.<sup>2</sup> Machiavelli was a patriot; he wrote 'with genuine sincerity', and 'had neither baseness of heart nor frivolity of mind'. He saw that only the most drastic means could save Italy. 'A situation in which poison and assassination are common weapons demands remedies of no gentle kind. When life is on the brink of decay it can be reorganized only by a procedure involving the maximum of force'. Violence is justified as a means of opposing anarchy: 'Those who assail the state directly, and not indirectly as other criminals do, are the greatest criminals, and the state has no higher duty than to maintain itself and crush the power of those criminals in the surest way it can'. Forcible measures to maintain the state are not blameworthy, but can be seen as just punishment. And Machiavelli's conception of the unification of Italy, by whatever means are necessary, is 'an extremely great and true conception produced by a genuinely political head endowed with an intellect of the highest and noblest kind'. Germany needs a conqueror who will impose his will by force, but he will also have to institute some form of organization that gives the people a voice in government. Like Theseus, the legendary hero whose life Plutarch had written, this great man will be both a conqueror and a lawgiver.<sup>3</sup>

Hegel's prescription for saving Germany anticipates the conception of *Realpolitik* which was formulated in the 1850s by August Ludwig von Rochau.<sup>4</sup> The great exponent of *Realpolitik*, in the general view, was Bismarck, and his ruthless deployment of war in order to unify Germany was associated with the precepts of Machiavelli. Thus Nietzsche speaks of 'Bismarck's Machiavellianism with a good conscience, his so-called "*Realpolitik*".<sup>5</sup> In Hegel's day, however, no German Theseus came forward. His conception of the Machiavellian conqueror seems formed in the image of Germany's great antagonist Napoleon, who was pre-eminent both as conqueror and legislator.

After Napoleon had defeated the combined Austrian and Russian forces at Austerlitz on 2 December 1805, he formed the German states under his

---

<sup>2</sup> Frederick says this in the original version of the foreword (1742) to the *Histoire de mon temps*; see *Œuvres de Frédéric le Grand*, ed. J.D.E. Preuss (Berlin: Decker, 1846), vol.2, pp. xvi, xxvi-xxvii.

<sup>3</sup> All quotations from Hegel are from the twelfth chapter of *The German Constitution in Hegel's Political Writings*, tr. T.M. Knox with an introduction by Z.A. Pelczynski (Oxford: Clarendon Press, 1964), pp. 220-1.

<sup>4</sup> See [August Ludwig von Rochau], *Grundsätze der Realpolitik, angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands*, 2<sup>nd</sup> edn (Stuttgart: Göpel, 1859).

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, tr. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), p. 305.

sway into the Confederation of the Rhine and encouraged the dissolution of the Holy Roman Empire. Prussia was not nearly so formidable an antagonist as she had been under Frederick the Great. 'As quickly became clear, the army suffered from the same weaknesses as the government: half-hearted and insufficient reforms, poor leadership, an incoherent command structure, and a surfeit of special privileges.'<sup>6</sup> Hence on 14 October 1806 Napoleon's forces defeated the Prussian army in the battles of Jena and Auerstedt. Prussia collapsed as a military power. Napoleon entered Berlin as a conqueror on 27 October 1806; the Prussian King and Queen fled to Königsberg, far away on the Baltic, while Prussia remained under French occupation. By the treaty of Tilsit, agreed between Napoleon and Tsar Alexander of Russia in July 1807, Prussia lost all its territory west of the Elbe and most of its Polish lands. It was reduced to only four provinces, its army was limited to 42,000 men, and its population was heavily taxed for the benefit of their French occupiers. Patriots placed their hopes in Austrian resistance, but Napoleon decisively defeated Austria at the battle of Wagram on 6 July 1809 and concluded the Peace of Schönbrunn on 14 October 1809.

The collapse of Prussia gave a huge stimulus to German nationalism. One of its main spokesmen was the philosopher Johann Gottlieb Fichte, not only in his famous or notorious *Reden an die deutsche Nation* (*Addresses to the German Nation*, 1808), but also in an essay giving a positive revaluation of Machiavelli. A heady patriotic discourse, emphasizing self-sacrifice for the fatherland, had already emerged during the Seven Years' War, focused on Prussia. Fichte and his contemporaries transferred the focus to Germany as a whole. Their nationalism was partly founded on the arguments put forward by Herder in the previous decades for valuing the distinctive, local, and particular character of individual cultures, for which he constantly uses the word 'national'. Although some older accounts portray him as anticipating Fichte's nationalism, Herder is one of the greatest exponents of Enlightenment cosmopolitanism.<sup>7</sup> Fichte, however, discarded cosmopolitanism and imputed superior qualities to the German people ('Volk'). His views were broadly shared by such spokesmen as Ernst Moritz Arndt (author of the poem 'Was ist des Deutschen Vaterland?' (1813), calling for the unification of Germany) and Friedrich Ludwig Jahn. As we shall soon see, they were also shared by Kleist.

---

<sup>6</sup> James J. Sheehan, *German History 1770-1866* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 295.

<sup>7</sup> E.g. Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960). Herder's nationalism is sharply distinguished from Fichte's by Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, 2<sup>nd</sup> edn (London: Duckworth, 1983), p. 17. For a differentiated account of Herder's outlook, see Isaiah Berlin, *Vico and Herder* (London: The Hogarth Press, 1976).

Fichte's nationalism is based on language. According to him, the Germans still have a language which is original ('ursprünglich') and retains its natural vigour ('Kraft'), whereas the French speak a derivative language based on Latin. By implication, French culture too is merely shallow and derivative. Words derived from French or Latin should have no place in the German language. This applies especially to those words associated with the ideals of the French Revolution: what Fichte calls the notorious words 'Humanität, Popularität, Liberalität'.<sup>8</sup> To the German these words can only be an empty noise, because they are not related to any other German words. He cannot have any deep, inward understanding of them. But neither can a Frenchman, because French is not a deep, original language anyway. They can be nothing more than slogans. They impose on some foolish people, but they mean nothing. If such meaning as they have were expressed in German, it would be 'Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit, Edelmut' (which sound quite different, and not at all revolutionary).

Since only the Germans are profound, only they can properly be a 'Volk'. A 'Volk' is eternal; it is a continuity extending before the birth and after the death of the individual; this sense of belonging to a larger whole is the foundation of patriotism, of devotion to 'Volk und Vaterland', which can inspire one to die for one's country. As an example, Fichte returns to the ancient Germans: 'In diesem Glauben setzten unsre ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, die von den Römern Germanier genannten Deutschen, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer mutig entgegen.'<sup>9</sup> 'In this belief our oldest common forefathers, the ancestral people of the new culture, called Teutons by the Romans, bravely opposed the encroaching world dominion of the Romans.'<sup>10</sup> They wanted the freedom to remain Germans without adopting Roman ways. And at this point Fichte's audience must have felt acutely conscious that their country was occupied by a foreign nation claiming cultural superiority and apparently striving for world dominion.

The ancient Germans' resistance to the Romans was one model for contemporary resistance to French occupation. Another model was provided by Machiavelli. In June 1807 Fichte published in the journal *Vesta*, based in Königsberg, an essay entitled 'Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften'. The extracts from Machiavelli that follow the

---

<sup>8</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, ed. Reinhard Lauth, Philosophische Bibliothek 204 (Hamburg: Meiner, 1978), p. 68.

<sup>9</sup> Fichte, *Reden*, p. 135.

<sup>10</sup> Fichte, *Addresses to the German Nation*, tr. Gregory Moore, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 108.

essay begin with the last chapter of *The Prince*, where Machiavelli calls for a new leader to liberate Italy from the barbarians who have been ravaging it since 1494. They also include an extract from chapter 14, on the duty of a prince to concentrate on warfare.

Fichte finds Machiavelli not only a timely writer, but also a congenial one. The great quality he emphasizes is Machiavelli's realism. Machiavelli is rooted in real life ('ruht ganz auf dem wirklichen Leben').<sup>11</sup> He is an honest and truthful writer, whose moral character inspires love and respect. He is concerned to see and describe matters as they are and to follow his arguments through to their conclusions. He does not advocate wickedness. Far from praising Cesare Borgia's cruelty, he commends Borgia only for establishing order quickly in an unruly province. Even the paganism that Fichte imputes to him is to his credit, since it is based on a rejection of the monkish, other-worldly Christianity of his time; it resembles the outlook of modern pagans who find inspiration in classical literature (presumably an allusion to Goethe).

Machiavelli does not get everything right. Fichte disapproves of his nostalgia for small independent republics, because such petty states merely retard the progress of humanity. Fortunately, Machiavelli seems eventually to have realized that Italy needed to be united under a single strong leader, such as he demands at the end of *The Prince*. Fichte quotes his testimony that 'no country has ever been united and happy unless the whole of it has been under the jurisdiction of one republic or one prince'.<sup>12</sup>

However, Machiavelli has many lessons for the present day. He shows admirable realism in saying that in setting up a state 'it must needs be taken for granted that all men are wicked and that they will always give vent to the malignity that is in their minds when opportunity offers'.<sup>13</sup> For the state is not a voluntary association but a compulsory one ('eine Zwangsanstalt') which restrains people's natural condition of mutual enmity, the war of all against all, by compelling them to preserve at least the appearance of peace.<sup>14</sup> The prince is entitled to maintain law and order by force, as when he suppresses a rebellion, though Fichte thinks that nowadays, in contrast to Machiavelli's time, uprisings against one's ruler are a rare event.

---

<sup>11</sup> Johann Gottlieb Fichte, 'Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften', in *Gesamtausgabe*, ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky, vol. 9: Werke 1806-1807, ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky (Stuttgart and Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995), pp. 223-75 (p. 224).

<sup>12</sup> *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, tr. by Leslie J. Walker, 2 vols. (London: Routledge & Kegan Paul, 1950), p. 245; quoted by Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 229.

<sup>13</sup> *Discourses*, pp. 216-17; Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 239.

<sup>14</sup> Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 239.

Fichte's main concern in the Machiavelli essay is with foreign policy. Here, constant suspicion is essential, because nations really are in a condition of perpetual enmity. Thanks to a drive implanted by God, every nation seeks to increase its influence and enlarge its territory at the expense of others; a state that ceases to expand is liable to be attacked and to diminish. 'Whoever does not grow will shrink when others grow.'<sup>15</sup> A private individual may be content with what he has, but a state must always seek to enlarge its possessions, for fear of having them reduced. So you must always assume that other nations are trying to benefit at your expense, and you must be prepared to respond to their aggression. Perpetual enmity, however, does not mean perpetual war, for readiness for war is the best guarantee of peace. To maintain this readiness, Fichte recommends that in peacetime young Europeans should be sent to fight with barbarians, of whom there are some in Europe and many more in other continents.<sup>16</sup>

In dealing with other nations, there is no room for morality. A ruler should observe morality in his private life; in dealing with his subjects, he should strictly observe the law; but towards other nations the only law is that of the stronger: 'in his relation to other states there is neither law nor right, except the right of the stronger, and this relation is placed in the prince's hands, and in his responsibility, by the divine laws of fate and the order of the universe ['Weltregierung'], raising him above the commands of individual morality to a higher moral order whose material content is expressed in the words: *Salus et decus populi suprema lex esto* (Let the safety and glory of the people be the supreme law)'.<sup>17</sup>

Unfortunately, Fichte continues, too many people are now misled by liberal doctrines, which, as a veiled allusion shows, he especially associates with Kant. 'In the second half of the past century, this briefly fashionable philosophy had already grown flat, sickly, and impoverished, offering as its highest good a certain humanity, and liberality, and popularity,<sup>18</sup> pleading with people to be good and to leave well alone, constantly recommending the golden mean, i.e. the fusion of all antitheses into a dull chaos, the enemy of all seriousness, all consistency, all enthusiasm, of any great idea and decision, and of any phenomenon that stood out a little above the long and broad surface, but especially enamoured of perpetual peace.'<sup>19</sup> Kant's advocacy of

---

<sup>15</sup> Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 242.

<sup>16</sup> Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 244.

<sup>17</sup> Fichte, 'Ueber Machiavell', pp. 244-5.

<sup>18</sup> 'eine gewisse Humanität, und Liberalität, und Popularität', Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 245. In using foreign words, he intends further to discredit this philosophy by portraying it as un-German.

<sup>19</sup> Fichte, 'Ueber Machiavell', p. 245.



peace in *Zum ewigen Frieden (On Perpetual Peace, 1795)* is thus decisively rejected. Fichte offers instead a vision of a warlike state, ruled by a strong leader but based on law and on popular participation; its young men will engage in military exercises and fight against colonized peoples (who will presumably be in constant rebellion, otherwise fighting would soon cease to be necessary); its people will not seek prosperity and comfort, but military glory, and the natural urge of nations to enlarge their territory ensures that war will break out from time to time. This vision strikingly resembles the expansionist republic, based on Rome, that Machiavelli envisaged in the *Discourses*. It uneasily combines an appeal to hard-headed realism with what now looks like boyish romanticism about warfare. Over the next century and a half it would find many supporters.

Machiavelli is also a pervasive presence in the patriotic treatise, *Deutsches Volkstum* (1810), by Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852). Jahn, often known to later generations as 'Turnvater Jahn', is famous for organizing resistance to the French invaders of Germany, founding gymnastic associations, and reviving the medieval word *Turnen* for gymnastics.<sup>20</sup> Jahn has been the subject of much myth-making, whether positive, as a herald of the Wilhelmine Empire and/or the Third Reich, or negative, as a crude, ill-educated person (he was expelled from two universities for brawling). Jahn participated with little success in the war against Napoleon as a member of the Lützowsche Freikorps, which was sidelined. The sports and gymnastics that Jahn encouraged were no eccentricity, but in keeping with the mood of the times, as well as being a practical realization of proposals put forward in *Deutsches Volkstum*. Jahn also helped to found a patriotic secret society, the Deutscher Bund, which called for the reformation of student life and led to the foundation of 'Burschenschaften' or patriotic student societies from 1815 onwards. He underwent arrest, trial and imprisonment for his part in the nationalist Wartburg festival. The rest of his life was spent in internal exile.

*Deutsches Volkstum* describes what a united Germany should be like, though Jahn is well aware that unification is a distant and perhaps a utopian prospect. The unified German state should have a capital city, Teutona, which should be located somewhere on the Elbe, as near as possible to the centre of the present German-speaking territories. Writing against the background of French occupation, Jahn, like Fichte, deplors the borrowing of words from French. The German language should be purified of all such alien elements; foreign languages should not be taught; and schools should introduce pupils to German authors before directing them to distant classical

---

<sup>20</sup> For my understanding of Jahn I am very much indebted to Hanna Weibye, 'Friedrich Ludwig Jahn and German nationalism 1800-1819', Ph.D. thesis, Cambridge, 2014.

ones, so that Goethe should have priority over Horace, Schiller over Sophocles. A national system of education is needed. Boys should learn not only academic subjects but also handicrafts; girls should learn not only domestic tasks such as sewing, but also household management and home economics. Physical exercises – running, climbing, swimming, rowing – should be prominent in the education of both sexes; women should learn the less strenuous exercises, such as skating, and also learn to shoot with a pistol. The citizens of united Germany should all wear a distinctive national costume; being forbidden to wear the national dress will be part of the punishment of criminals. This ideal state suffers from the same drawbacks as other utopias: since no allowance is made for change and development, it would inevitably stagnate; and its intense nationalism would exclude fruitful influences from other cultures.

Jahn's imagined Germany is strikingly democratic. Serfdom will be abolished, leaving a nation of peasant proprietors who will be motivated to defend their own property along with their fatherland. Nobles will receive no privileges beyond what their individual talents entitle them to. All male citizens (assisted if necessary by their pistol-shooting wives) will be ready to defend the fatherland, though a small standing army will be maintained in case of surprise attacks by other nations. The citizen army, or 'Landwehr', is the fullest expression of patriotism: 'Nur im vaterländischen Schutzkrieg, in der Landwehr allein kann der Mensch, mit Ehre und Pflicht einstimmig, streiten, siegen und fallen.'<sup>21</sup> 'Only in a defensive patriotic war, only in the citizen army, can man, in accordance with honour and duty, fight, prevail, and fall.'

It is in his conception of a democratic state, in which all male citizens are ready to fight a defensive war, that Jahn's reception of Machiavelli's republican ideal is most obvious. He has of course other sources of inspiration. The leaders of the American revolution, George Washington and Benjamin Franklin, are mentioned approvingly, suggesting that Jahn saw in their defeat of British forces a possible model for a German uprising against the French. Another model, praised for his 'hohen Volkssinn', was Wilhelm Friedrich von Meyern, author of the patriotic (but unreadable) novel *Dya-na-Sore* (1787-91).<sup>22</sup> Meyern too celebrates war as the supreme expression of patriotism. One of the numerous hermits who counsel the main characters praises war as 'the source of the noblest actions, the place where man's soul

---

<sup>21</sup> *Deutsches Volkstum* (1810), in *Friedrich Ludwig Jahns Werke*, ed. Carl Euler, 3 vols. (Hof: G.A. Grau & Cie, 1884), pp. 143-377 (p. 295).

<sup>22</sup> See Jahn, *Deutsches Volkstum*, p. 346.

shows itself in its most sublime strength'.<sup>23</sup> Machiavelli appears several times in Jahn's text as a source of wisdom on diverse topics. Not only is he ranked, as a political thinker, alongside Aristotle and Montesquieu, and described as 'der gründliche Kenner von Staatskrankheiten und Volksseuchen' ('the expert on political diseases and popular plagues'); his praise of the Germans' as yet unspoiled national character is quoted approvingly, as is his view that boys should be named after heroes in order to encourage them in heroic sentiments.<sup>24</sup>

Meanwhile, within Prussia, some more realistic people recognized the need for internal renewal. The Prussian Reform Movement was led by the politicians Prince Karl August von Hardenberg and Freiherr Karl von Stein from 1807 onwards. They wanted to reduce class privileges, to replace the influence of the king's irresponsible cronies with ministerial government, to abolish serfdom, to transform the population from subjects into citizens, and to promote national identity and solidarity. They were not wholly successful in practice: thus the provincial governments (*Stände*) they introduced did little more than provide a forum for the enemies of reform, while agricultural workers, freed from serfdom, were exposed to market forces. They particularly wanted to reform the army, to get rid of the elderly and incompetent officers who had been responsible for Prussia's defeat, and to create a clear command structure in which officers would be promoted according to their talent, not their family connections. Following the example of the French revolutionary armies, they wanted to bring forth 'the nation in arms, a citizen army led by the most talented professionals society could produce'.<sup>25</sup> The King, however, feared the *Volk* and opposed the idea of a *Volksarmee*.

Kleist now enters the scene. Although as a young man he had rebelled against Prussian military discipline, he now assumed a patriotic stance. When the Prussian royal family fled to Königsberg, Kleist was already there, holding down a bureaucratic post. In February 1807 he left for Berlin, but he and two other Prussian officers were arrested by the French on suspicion of espionage and transported to prison in France. In April, thanks to appeals by relatives to the French governor of Berlin, Kleist and his two fellow-officers were transferred from a prison, Fort Joux, to an internment camp at Châlons-

---

<sup>23</sup> W.Fr. Meyern, *Dya-Na-Sore, oder die Wanderer. Eine Geschichte aus dem Sam-skritt* übersetzt (Frankfurt a.M.: Zweitausendeins, 1979), p. 111.

<sup>24</sup> Jahn, *Deutsches Volkstum*, pp. 170, 309, 338. Machiavelli's *Florentine Histories* are mentioned on p. 289.

<sup>25</sup> Sheehan, *German History*, p. 309.

sur-Marne. After France signed the Treaty of Tilsit with Russia on 9 July, Kleist was released, and was back in Berlin by 14 August 1807.

These experiences added vitriol to the furious polemics that Kleist wrote against the French, calling for a national uprising to expel them. He particularly criticized the weak and indecisive leadership offered by King Friedrich Wilhelm III. Kleist was strongly encouraged by the battle of Aspern in May 1809, in which Austrian troops under Archduke Karl defeated Napoleon's army outside Vienna, and himself visited the battlefield on 22 May. His many patriotic essays had little resonance, since none of them was published; his often bloodthirsty poems perhaps had more effect. He spent the last two years of his life in Berlin, trying to promote an uprising against the French; he also sympathized with the aims of the Prussian Reform Movement.

Kleist never, to my knowledge, mentions Machiavelli, yet it is a commonplace of Kleist criticism that several of his main characters are unscrupulous Machiavellians.<sup>26</sup> It is less often noticed that in portraying a militarized nation, he recalls Machiavelli's conception of an armed citizenry.<sup>27</sup> Here, however, his reception of Machiavelli was probably indirect, via Rousseau, who wrote of Machiavelli in *The Social Contract*: 'He professed to teach kings; but it was the people he really taught. His *Prince* is the book of Republicans.'<sup>28</sup> Rousseau, especially in his first Discourse (1750), idealized simple, cohesive societies, such as ancient Sparta and modern Switzerland, which were held together by the citizens' shared commitment to self-defence. In any case, given Machiavelli's reputation, one did not need to have read him in order to know that Machiavellianism was shorthand for a pragmatic conduct of politics with no moral scruples, often described as statecraft or 'Staatskunst'. The article 'Machiavelisme' in the *Encyclopédie*, written by Diderot, defined it as: 'espece [sic] de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser, dont Machiavel le florentin a répandu

---

<sup>26</sup> See e.g. William C. Reeve, *In Pursuit of Power: Heinrich von Kleist's Machiavellian Protagonists* (Toronto: University of Toronto Press, 1987); Gerhard Schulz, *Kleist: Eine Biographie* (Munich: Beck, 2007), p. 415; Ingo Breuer (ed.), *Kleist-Handbuch* (Stuttgart and Weimar: Metzler, 2009), pp. 242, 262; Peter Philipp Riedl, 'Texturen des Terrors: Politische Gewalt im Werk Heinrich von Kleists', *Publications of the English Goethe Society*, 78 (2009), 32-46 (p. 40).

<sup>27</sup> For this argument, see Ritchie Robertson, 'Women warriors and the origin of the state: Werner's *Wanda* and Kleist's *Penthesilea*', in Sarah Colvin and Helen Watanabe-O'Kelly (eds.), *Women and Death: Warlike Women in the German Literary and Cultural Imagination since 1500* (Rochester, NY: Camden House, 2009), pp. 61-85.

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, tr. G.D.H. Cole, revised by J.H. Brumfitt and John C. Hall, Everyman's Library (London: Dent, 1973), p. 242.

les principes dans ses ouvrages' ('a detestable kind of politics which can be summed up as the art of tyranny, and whose principles were spread by Machiavelli the Florentine in his works').<sup>29</sup>

Of Kleist's two late political dramas, *Die Hermannsschlacht* (*Hermann's Battle*) is an open and unqualified affirmation of Machiavellian statecraft; *Prinz Friedrich von Homburg* is much more nuanced and complex, and will be discussed at more length. Kleist wrote *Die Hermannsschlacht* in the summer of 1808, inspired by Austrian resistance to Napoleon. Ostensibly it is about the ancient Germans' resistance to the Roman invaders of their territory. The title denotes the defeat inflicted on three Roman legions under Varus in the Teutoburg Forest in the year 9 CE by the Germanic chieftain Arminius, who, pretending to be an ally of the Romans, led their troops into a swamp. The main source for our knowledge of these events is Book I of Tacitus' *Annals*. Books I to VI of the *Annals* exist in a single manuscript which was discovered in 1508 in the monastic library at Corvey in Westphalia and published at Rome in 1515. German readers were pleased to find that Tacitus called Arminius the 'liberator Germaniae'. Very soon the idea emerged that 'Arminius' must really have been called Hermann or Herrmann. Hermann, adopted as a national hero, is commemorated in the Hermannsdenkmal outside Detmold, near the presumed site of the battle, erected between 1841 and 1875. The heroic figure points a sword threateningly in the direction of France, which by the nineteenth century had come to be considered the hereditary enemy of Germany.<sup>30</sup>

Kleist perceived an analogy between the Roman occupation of Germany and the French occupation of Prussia and other German territories. Soon after the battle of Jena he wrote to his sister Ulrike, referring to Napoleon: 'Es wäre schrecklich, wenn dieser Wütherich sein Reich gründete. Nur ein sehr kleiner Theil der Menschen begreift, was für ein Verderben es ist, unter seine Herrschafft zu kommen. Wir sind die unterjochten Völker der Römer.'<sup>31</sup> 'It would be terrible if this monster established his empire. Only a few people understand how pernicious it is to come under his sway. We are the subjugated nations of the Romans.' The play is so full of allusions to contemporary politics that it may be seen as an extension of Kleist's political pamphleteering. The eminent Kleist scholar Richard Samuel argued that Herrmann is in part a portrait of the Prussian statesman Stein, who, together

---

<sup>29</sup> Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Neuchâtel: Faulche, 1765), ix. 793.

<sup>30</sup> See Rainer Wiegels and Winfried Woesler (eds.), *Arminius und die Varusschlacht: Geschichte – Mythos – Literatur* (Paderborn: Schöningh, 1995).

<sup>31</sup> Letter of 24 October 1806, in Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Ilse-Maria Barth and others, 4 vols (Frankfurt a.M.: Deutsche Klassiker Verlag, 1989), iv. 364.

with the military leaders Gneisenau and Scharnhorst, decided in 1808 that concessions to Napoleon were futile and that they needed to prepare an insurrection. They had a revolutionary vision of national awakening: all Germans, without necessarily forming a single political entity, should be governed by the same laws. They sought drastic measures. Gneisenau wanted a scorched-earth policy, such as Herrmann advocates in Kleist's play. Stein went further, putting forward a plan which Samuel describes as 'wahrhaft machiavellistisch': he offered the French a German auxiliary corps, intending to turn it against the French, and privately justified this deception to the more scrupulous Gneisenau, by asking why only Napoleon should be allowed to lie.<sup>32</sup>

For Kleist's Herrmann, in order to unite Germany, and to defeat and expel the Romans, any means whatever are justified. It is clear that the Romans are thoroughly unscrupulous: Varus is offering support both to Herrmann and to his rival Marbod, intending to divide them and conquer both. The other German chiefs recognize the cunning statecraft ('Staatskunst') with which Herrmann has held the Romans at bay till now, but they are puzzled by his claim that he intends to submit to the Romans as a first step towards defeating them, and they reject the scorched-earth policy which he proposes to them. Their towns and farms, they point out, are exactly what they want to defend: 'Oh,' replies Herrmann off-handedly, 'I thought it was your freedom' - 'Nun denn, ich glaubte, Eure Freiheit wär's'.<sup>33</sup> Herrmann does invite the Romans into his territory, but secretly welcomes the pillage and destruction that they practise. When they burn down three towns, he spreads rumours that it was seven. When they cut down a sacred oak, he puts it about that they also compelled the locals to worship Zeus. He sends out his agents disguised as Romans to rouse the population by further atrocities. And when a young German woman is gang-raped by Romans, and killed by her despairing father, Herrmann orders her body to be cut into fifteen pieces and a piece sent to each German tribe, in order to maximize hostility and resistance to the invaders. These measures succeed, combined with a secret alliance with Marbod. Varus's legions, unfamiliar with the swampy and forested terrain, are led into a trap and annihilated. Herrmann is proclaimed king of the Germans, and at the very end of the play he promises to lead his followers to destroy Rome:

Ihr aber kommt, ihr wackern Söhne Teuts,  
Und laßt, im Hain der stillen Eichen,

---

<sup>32</sup> Richard Samuel, 'Kleist's *Hermannsschlacht* und der Freiherr vom Stein', in Walter Müller-Seidel (ed.), *Heinrich von Kleist: Aufsätze und Essays* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967), pp. 412-58 (p. 437).

<sup>33</sup> Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 462.

Wodan für das Geschenk des Siegs uns danken!  
Uns bleibt der Rhein noch schleunig zu ereilen,  
Damit vorerst der Römer keiner  
Von der Germania heiligem Grund entschlüpfe:  
Und dann - nach Rom selbst mutig aufzubrechen!  
Wir oder unsre Enkel, meine Brüder!  
Denn eh doch, seh ich ein, erschwingt der Kreis der Welt  
Vor dieser Mordbrut keine Ruhe,  
Als bis das Raubnest ganz zerstört,  
Und nichts, als eine schwarze Fahne,  
Von seinem öden Trümmerhaufen weht!<sup>34</sup>

But come, ye stalwart sons of Teut,  
And let us, in our grove of silent oaks,  
Thank Wodan for the gift of victory!  
We have to hasten swiftly to the Rhine,  
Ensuring first that not a single Roman  
Escapes Germania's sacred soil;  
And then set out courageously for Rome!  
And if not we, my brothers, then our grandsons!  
For I see clearly that this murderous brood  
Will never leave the great round world at rest  
Until their robbers' den has been destroyed,  
And only one black banner  
Waves from the desolation of its ruins!

Here Kleist envisages not just a defensive war, such as Jahn advocated, but an out-and-out war of conquest. We might remember that for Machiavelli the greatness of the Roman Republic was founded on its expansionist policy. This is a troubling feature of his *Discourses*. While one can no doubt draw from Machiavelli, as Quentin Skinner does, a conception of civic virtue and active social involvement that can be opposed to political theories based on individual self-interest, one also has to recognize that a Machiavellian republic promotes its own well-being at the expense of all other states and ultimately aims to conquer the world.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 554. The translation that follows is mine.

<sup>35</sup> Contrast Quentin Skinner, 'Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty', in his *Visions of Politics*, vol. ii: Renaissance Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 160-85, with Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

By the time he wrote *Prinz Friedrich von Homburg* in 1810, Kleist's patriotic frenzy had somewhat abated. The defeat of the Austrians by the French at Wagram in July 1809 had sobered him. The play is cooler, more judicious, more balanced and more complex in its presentation of a community united by patriotism. The community is of course imaginary, corresponding neither to seventeenth-century Brandenburg nor to early nineteenth-century Prussia. It represents rather what Kleist the propagandist thought an ideal Prussia should be like. He shared the views of his friend Adam Müller who argued in *Elemente der Staatskunst (Elements of Statecraft, 1809)* that a reformed Prussian state should strike a balance between impersonal law and patriotic emotion.<sup>36</sup> His ideal also derives in part from Rousseau. I would suggest that the seventeenth-century Brandenburg shown in the play is still a virtuous and cohesive society, based on warfare, such as Rousseau idealized in the First Discourse.

I want now to argue that the Elector in *Prinz Friedrich von Homburg* – based on Friedrich Wilhelm (1620-88), the Great Elector – is also a Machiavellian, though a more complex and less successful one than Herrmann. To all appearances the Elector seems the opposite of a pragmatist. He undertakes to administer justice in a rigorous and impersonal manner. At the battle of Fehrbellin in 1675, the Prince of Homburg was ordered to remain with his cavalry in reserve and to attack only when the Swedish enemy was already in flight, in order to turn their retreat into a rout. Carried away by patriotic enthusiasm, he charges prematurely, so that the victory is less than complete. This is not history, but a patriotic legend that grew up in the eighteenth century in order to glorify the Elector for his merciful treatment of the Prince. Kleist also departs from history in representing the Prince as an impetuous young man, whereas in fact he was forty-two, married for the second time, and had a wooden leg (still on display in the palace at Bad Homburg). In the play, the Elector, not yet knowing who led the charge prematurely, declares that the culprit, whoever he may be, must be executed for disobeying orders. On learning that it is the Prince, his relative, he stands by his principles. This inflexibility provokes a mutiny

---

<sup>36</sup> See Klaus Peter, 'Für ein anderes Preußen. Romantik und Politik in Kleists *Prinz Friedrich von Homburg*', *Kleist-Jahrbuch* 1992, pp. 95-125. Studies of this play are legion. For surveys of research, see Fritz Hackert, 'Kleist's *Prinz Friedrich von Homburg* in der Nachkriegs-Interpretation', *LiLi* 3 (1973), 53-80; Bernd Hamacher, "'Darf ichs mir deuten, wie es mir gefällt?" 25 Jahre *Homburg*-Forschung zwischen Rehistorisierung und Dekonstruktion (1973-1998)', *Heilbronner Kleist-Blätter*, 6 (1999), 9-67. I must acknowledge a particular debt to John M. Ellis, *Kleist's 'Prinz Friedrich von Homburg': A Critical Study* (Berkeley: University of California Press, 1970), which first helped me to understand this play.



among his officers, one of whom, Colonel Kottwitz, rebukes him for his 'kurzsicht'ge Staatskunst', his short-sighted and over-abstract conduct of affairs.<sup>37</sup> The play invites us to see the Elector as cold and mechanistic in his execution of justice – rather as he insists on sticking to his preconceived battle plan irrespective of changing circumstances on the battlefield.

However, the Elector is not just an over-theoretical practitioner of statecraft; he is also a Machiavellian in the sense of being amoral and unscrupulous. Another relative, the strange, Mephistophelean character Hohenzollern, suggests to the Prince that the Elector may have political reasons for wanting him out of the way. An ambassador has arrived from the Swedes with an offer of peace, to be sealed by a dynastic marriage of a Swedish prince to the Princess Natalie. Natalie is said to object to the match because she has set her heart on somebody else, and the Elector has reason to believe that that person is the Prince. Is Hohenzollern right in his suspicions? The play does not allow us to be absolutely sure. But when Natalie goes to the Elector to plead for the Prince's life, she begs him not to insist on a marriage which will require the death of the Prince as a sacrifice, and the Elector does not disclaim such intentions. Finally the Elector resolves the difficulty with apparent statesmanlike wisdom. He hands responsibility over to the Prince. If the Prince really thinks the sentence passed on him is unjust, he will be set free. The Prince concludes that the sentence is just and announces his intention to die as a sacrifice to the laws of war. Thus, if the Elector is really a Machiavellian who wants rid of the Prince, he is close to achieving his purpose without incurring blame, because the Prince himself proclaims publicly that he deserves and wants to die.

However, if the Elector is a Machiavellian, he also has another, emotional side which is not under his control and interferes with his responsibilities. In the opening scene, where we see the Prince sleepwalking, the Elector is so intrigued that he draws Natalie into the action to see what the Prince will do. At the battle the Elector unwisely rides on a conspicuous white horse, and his life is only saved because an officer asks to ride the white horse instead and is killed by mistake for the Elector. In Act V, the mischievous Hohenzollern presents evidence that the Prince's culpable action was in fact the fault of the Elector, since if the Elector had not encouraged the dreams of love and victory that the Prince revealed when sleep-walking, the Prince would not have been distracted when the battle plan was being announced and would not have disobeyed orders. The Elector ridicules this argument, but nevertheless seems affected by it, as well he might. For Hohenzollern reveals the Elector as a type of figure that occurs elsewhere in Kleist, the guilty

---

<sup>37</sup> Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 632.

judge. He is another, more dignified version of Judge Adam in *Der zerbrochene Krug*, who judges the case of the broken jug and tries to conceal the fact that he himself broke the jug when scrambling out of a young woman's bedroom window. In the background we can see the pattern of a Shakespeare play that is considered a stimulus for Kleist's drama, namely *Measure for Measure*, which shows us both the corrupt judge Angelo and the 'old fantastical duke of dark corners' who governs Vienna in an eccentric fashion. I have not yet seen it pointed out that the impish Hohenzollern resembles the mischievous character Lucio who talks about the Duke's weaknesses and may not always be wrong.<sup>38</sup>

The Prince is led to his execution, then suddenly the blindfold is removed and he finds himself being praised as a hero. He faints, and people fear that the joy has been too much for him. The Elector has spared his life, but by means of a truly sadistic trick. Anthony Stephens calls it a 'cruel charade'.<sup>39</sup> One could go further. To prepare oneself for death, then be released at the last moment, must be a shattering experience. A similar trick is employed in Schiller's story 'Spiel des Schicksals', based on the historical commandant of Stuttgart, Rieger, who was gratuitously made to suffer all the terror of imminent death ('alle Qualen der Todesangst') before being released.<sup>40</sup> A few decades after Kleist's death, such an experience was imposed on Dostoevsky and the other young Russians accused of conspiracy. On 21 December 1849 fifteen of them were taken to Semenovskiy Square in St Petersburg, made to mount a scaffold, and unexpectedly confronted with a firing squad. After a minute the firing squad lowered their rifles, and the conspirators were instead sentenced to imprisonment in Siberia. The experience of that minute, however, sent one of Dostoevsky's companions permanently insane, and changed Dostoevsky's own life by laying the foundation for his religious faith.<sup>41</sup> Kleist's Elector is playing a dangerous and sadistic psychological game. He may be dangerous as a rational Machiavellian, but he is more dangerous as an irrational and powerful man unaware of his own impulses.

---

<sup>38</sup> *Measure for Measure*, IV, iii, 152, in William Shakespeare, *The Complete Works*, ed. Peter Alexander (London and Glasgow: Collins, 1951), p. 107. See Meta Corssen, *Kleist und Shakespeare* (Weimar: Duncker, 1930).

<sup>39</sup> Anthony Stephens, *Heinrich von Kleist: The Dramas and Stories* (Oxford: Berg, 1994), p. 183.

<sup>40</sup> Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, ed. by Gerhard Fricke and Herbert G. Göpfert, 5 vols (Munich: Hanser, 1958), v. 42. On the historical events, see Peter-André Alt, *Schiller: Leben – Werk – Zeit*, 2 vols (Munich: Beck, 2000), i. 478.

<sup>41</sup> See Joseph Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850-1859* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 49-66.

However, the complex figure of the Elector is framed within a portrayal of political life that is indebted to the republican tradition. The Cambridge School of historians of political thought, led by Quentin Skinner, have tried to identify a tradition of republicanism running from the early Italian city-republics via Machiavelli, the Dutch Republic and the English Civil War to the American and French Revolutions. Montesquieu in *L'esprit des lois* (*The Spirit of the Laws*, 1748) makes a famous distinction among monarchies which are governed by honour, republics which are governed by virtue, and despotisms which are governed by fear.<sup>42</sup> Kleist's Brandenburg of course is not technically a republic – unlike the Dutch or Venetian Republics – but a monarchy. However, some people thought a free state did not have to be a republic, but could be under a monarch, provided his powers were restricted. Thus Skinner quotes Machiavelli as saying in the *Discourses* that a community can be self-governing under the rule either of a republic or of a prince.<sup>43</sup>

Using Montesquieu's distinction, it can be seen that Kleist's Brandenburg, though technically a monarchy, is pervaded by the spirit of a republic. Characters are motivated by virtue rather than honour. The Prince goes astray in part by pursuing personal fame (or honour) as though he were living under a monarchy as described by Montesquieu. In the course of the play he comes closer to the ideal of republican and patriotic virtue. The Elector has a corresponding fault: he is in some danger of becoming a despot. He insists that he is not a tyrant, contrasting himself with the Dey of Tunis – a stock example of the Oriental despot. The Prince, when angry with him, compares him to a whole series of despots: the Dey of Algiers, the Babylonian king Sardanapalus, and all the tyrannical Roman emperors.

To argue that republicanism predominates in the play, we do not have to prove that Kleist had read deeply in the literature of republicanism. The republican tradition may in any case be much less continuous than its exponents imply. Republicanism is often transmitted not through treatises but by themes and topoi with strongly republican associations. Andrew Hadfield has shown the presence of such republican topoi in Shakespeare, especially in *Hamlet*.<sup>44</sup> Two of these topoi will be discussed in relation to *Prinz*

---

<sup>42</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. and tr. Anne M. Cohler, Basia C. Miller and Harold S. Stone, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 21-30.

<sup>43</sup> Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 54.

<sup>44</sup> Andrew Hadfield, *Shakespeare and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

*Friedrich von Homburg* – the figure of Lucius Junius Brutus and the need for a citizen army.

First, ‘Brutus’: When arrested and obliged to surrender his sword, the Prince is initially unconcerned, saying: ‘Mein Vetter Friedrich will den Brutus spielen’ (My cousin Friedrich wants to play Brutus).<sup>45</sup> The allusion is to Lucius Junius Brutus, who according to Livy overthrew the last king of Rome, Tarquinius Superbus, and became its first consul. His sons joined in a conspiracy to restore the monarchy, and Brutus condemned them to death on the grounds that justice was impersonal. This was a standard example and a limiting case of republican virtue. Kleist was probably inspired by Jacques-Louis David’s painting of Brutus condemning his sons. The painting was completed in 1789 and displayed in the Louvre where Kleist must have seen it. Machiavelli refers repeatedly to ‘killing the sons of Brutus’ as shorthand for the ruthlessness that must be exercised by the founder of a democracy.<sup>46</sup> Montesquieu is more reserved, considering Brutus’s punishment of his sons excessive.<sup>47</sup> Kleist is closer to Montesquieu. He implies that the Elector’s imitation of Brutus is unduly severe, and further, by the Prince’s word ‘spielen’, that it is a piece of showmanship in which the Elector represents himself as constrained by impersonal virtue while possibly pursuing other schemes behind the scenes.

Second, it was a commonplace of republican thought that (as we have seen Jahn maintain) an army should consist of citizens determined to fight for their country. Republicanism opposed the existence of a standing army under the sole command of the monarch which could support his absolute power and put down any opposition. In Kleist’s *Brandenburg*, there are a number of regiments whose commanders, including Natalie, act with considerable freedom. At her wish, Kottwitz removes the troops of her regiment away from the place where the Elector has ordered them and leads them to Fehrbellin in order to protest against the sentence on the Prince. The Elector is unconcerned precisely because, despite his Machiavellian inclinations, he is not a tyrant and knows they are not seeking to overthrow him. They are more like a loyal opposition. They embody the republican principle whereby, in the words of the Scottish republican Adam Ferguson, ‘even the safety of the person, and the tenure of property, [...] depend, for their preservation, on the vigour and jealousy of a free people’.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 597.

<sup>46</sup> *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, i. 465-7.

<sup>47</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 180.

<sup>48</sup> Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767, ed. Duncan Forbes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966), p. 167.

My case therefore is that Kleist includes in *Prinz Friedrich von Homburg* a positive but also critical engagement with the Machiavellian ideal of republican virtue. Virtue can be taken to excess, as it was by Lucius Junius Brutus, but in the form of patriotism and determination to see justice done, even at the cost of insurrection, it is essential to the cohesive, free, united polity, permitting outspoken and informal discussion even with the monarch, that forms Kleist's ideal state.

## ***Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism*<sup>1</sup>**

Peter Paret

Institute for Advanced Study, Princeton

School of Historical Studies

paret@ias.edu

### ABSTRACT

Fichte's 1807 essay on Machiavelli, written when much of Prussia was occupied by French troops, and Clausewitz's lengthy response, based on long acquaintance with Machiavelli's works, discuss Machiavelli's writings as an inspiration and practical guide in helping German states regain their liberty. As well as their authors' politics, the two essays reveal their different views of history – Fichte's being highly deterministic, as is that of his friend Johannes von Müller, the historian of the Swiss struggle for freedom; whereas Clausewitz seeks objectivity in his reading of the past, without which, he has come to believe, he cannot understand war and its place in history. For Clausewitz, Machiavelli's writings are of more than current political significance; they have given valuable support to his growing recognition of the mutual dependence of war and politics.

### KEYWORDS

Fichte, Clausewitz, Johannes von Müller, Historical Objectivity, Interaction of Politics and War.

1. The French Revolution lent new urgency to the German reception of Machiavelli's writings. It was not difficult to find similarities between the multitude of dynastic, ecclesiastical, and civic entities in Central Europe, now targets of vast, previously unknown ideological and military energies from across the Rhine, and early 16<sup>th</sup>-century Italy, its towns and princes unable to

---

<sup>1</sup> With this essay I return to a subject I first discussed in my work *Clausewitz and the State*, Oxford – New York, 1976, see especially Chapter 8, section iii, “Fichte, Machiavelli, Pestalozzi.” In a talk “The Capacity of the Reader determines the Fate of Books”, given at the Yale University conference “Around Cassirer” on May 7-9, 2015, and not yet published, I discuss further aspects of the lasting impact of Machiavelli's work as interpreted by Ernst Cassirer in chapter 10 of his *The Myth of the State*, New Haven, 1946.

settle on a common response to foreign threats that soon proved insurmountable.<sup>2</sup> In the early summer of 1807, after the war begun the previous year had led to major Prussian defeats and Fichte quit Berlin before it was occupied by the French, he turned to Machiavelli and his age and wrote an appraisal of the author's personality, his ethics, politics, and experiences as reflected in his writings. The essay could be read as a corrective of mistaken modern views of Machiavelli, aggravated by Frederick the Great's *Anti-Machiavel*. Actually Fichte's purpose was to show that the Renaissance author's account and advice offered nineteenth-century Germans a way to recover political autonomy that would eventually lead from ideas to action.<sup>3</sup>

Perhaps not uninfluenced by the climactic end of the French Revolution and the country's return to internal stability, which provided new force to its foreign policy, Fichte's political thought had shifted to value national interests and energies not only for their own sake – a direction he found to be in accord with Machiavelli's ideas - but also for what he saw as the force of the state's far-reaching ethical promise. By pursuing its particular interests and expanding its power in domestic and external affairs, a state, he now claimed, advanced the well-being of humanity in general – an optimistic view of the eventual, boundless implications of these changes that Machiavelli would have dismissed with a shrug.<sup>4</sup> Fichte was identifying burgeoning nationalist sentiments that were beginning to animate the politically inert populations of central Europe, and he accepted the intensification these early phases of nationalism brought to the conflict between states as a necessary step in overcoming local and regional differences to achieve a better world. For Fichte, so Meinecke sums up this turn of his ideas, “the nations' self-generated, individual drives bring about the

---

<sup>2</sup> As an example of the recognition of these similarities, in notes from 1807 and 1808, Clausewitz compares the political history of the two countries, and characterizes the failure of German and Italian states to advance from vassals and minor princes to powerful kings as “political fossilization.” Carl von Clausewitz, *Politische Schriften und Briefe*, ed. Hans Rothfels, Munich, 1922, pp. 55, 56.

<sup>3</sup> Johann Gottlieb Fichte, “Über Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften,” *Gesamtausgabe: Werke 1806-1807*, eds. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995, pp. 215-275.

<sup>4</sup> In his essay on Machiavelli, *ibid.*, pp. 228-29, Fichte qualifies this assertion by combining it with a realistic understanding of the growth and decline of city-states: “This is not the place to demonstrate that while such small republics might well advance matters of temporary importance, if afterwards they remain independent and want to flourish, they on the whole contradict the *intention of social development and the progress of humanity*...[my emphasis, P.] and will necessarily collapse.”

general and the supranational.”<sup>5</sup> Fichte’s concept of history as progression to a universal, beneficent end, supported his proposition that one state’s accumulation of power leads to justice for all; a visionary joining of two very different ideals, which, whatever its prospect of becoming reality, could in later years justify the excesses of nationalism. At the time, Fichte’s assumption raised his reaction to Prussia’s collapse to a sublime plane above mere hatred of a foreign power’s aggression and encroachment.

In January 1809, a year-and-a-half after the appearance of “On Machiavelli as Writer, with Excerpts from his Works”, Clausewitz, whose view of history differed radically from Fichte’s, responded to the essay with an anonymous letter.<sup>6</sup> The matters raised in this exchange between author and approving but also critical reader, range from basic issues of political structure and practice to an odd specific, the weapon-system best suited to meet the demands of modern war. Fichte’s essay and Clausewitz’s rejoinder have long been recognized as a document of Machiavelli’s presence in German thought at a time when Germans reacted with conflicting assumptions and conclusions to the pressures of the French Revolution and the expansion of French power. In Clausewitz’s life and work, however, his letter of 1809 was merely a segment of the long maturation of his ideas that included earlier readings of Machiavelli, a process the episode with Fichte illuminates, but did not initiate.<sup>7</sup>

In the early 1800s as a student in the Berlin Institute in the Military Sciences, Clausewitz had become familiar with some of Machiavelli’s work. A few years later, notes he wrote on politics and the conduct of war, among them references to coalition policies in early 16<sup>th</sup>-century Italy show him responding to Machiavelli. In 1803 he reflects on the balance of power, which “had to develop first in Italy”, mentions *Discorsi* II and III in his 1804 manuscript on

---

<sup>5</sup> Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, ed. Hans Herzfeld, Munich, 1962, p. 94.

<sup>6</sup> Carl von Clausewitz, “Ein ungenannter Militär an Fichte, als Verfasser des Aufsatzes über Machiavell,” in Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe: Briefwechsel, 1806-1810*, eds. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, pp. 283 – 89. The text is also printed in the preface to Fichte’s essay in *Gesamtausgabe: Werke 1806-1807*, pp. 218-22. For an English translation, see Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, eds. Peter Paret and Daniel Moran, Princeton, 1992, pp. 279-84.

<sup>7</sup> My statement in *Clausewitz and the State*, p. 442, that Clausewitz’s letter to Fichte is among “the sources of primary importance to the genesis of his ideas,” needs to be corrected. It was written before I had traced the development of Clausewitz’s ideas, including his far earlier reading of Machiavelli in the 1790s and the first years of the new century, in sufficient detail.



strategy, and alludes to Machiavelli's works in general in a note dated 1805. Two years later in an extensive note on current military and political events, he refers often to Machiavelli, who, he writes, can be blamed only "for calling things with a certain indecency by their true name."<sup>8</sup> By then Clausewitz had also read *The Prince*, and Frederick the Great's attack on Machiavelli's political morality, and now dismissed the monarch's *Anti-Machiavel* as resembling that "of a young academic, who is delighted for the first time to be able to write in the professorial mode," an example of the detachment, untainted by patriotic admiration, which enabled Clausewitz, though a Prussian officer, to engage and criticize Prussia's great king.<sup>9</sup> His comments on Machiavelli's works, together with reflections and writings in the following years, some linked to Fichte and his circle, further reveal the impact over time of Machiavelli's thought on a creative mind seeking to achieve clarity on the interaction of war and politics.

By the first years of the new century, Clausewitz – then in his early twenties, but a soldier since his twelfth birthday, and already widely read in history and theory – concluded that without taking account of the links between politics and war, he could understand neither the course of history nor the nature of war. This conviction did not originate in his reading of Machiavelli, but was confirmed or influenced by the latter's works among others, as well as by Clausewitz's own first attempts at historical narrative and interpretation. Rather than a crucial episode in the development of Clausewitz's ideas, his response to Fichte's essay confirms and continues what was by then a lengthy intellectual journey, begun in the 1790s, which eventually led to Clausewitz's mature historical studies, and linked to them his theoretical work *On War*.

In the War of 1806 Clausewitz served as adjutant to Prince August of Prussia, with whom he was taken prisoner in the retreat after the battle of Auerstedt, and interned in France, after which he accompanied the prince to Switzerland before returning to Prussia in November 1807. His absence from Germany explains the late reply to Fichte's article, even if a substantial note he jotted down in the summer of 1807, beginning "No book on earth is more essential to the politician than Machiavelli's," might have been an early

---

<sup>8</sup> Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, pp. 241-45; Carl von Clausewitz, *Strategie*, ed. Eberhard Kessel, Hamburg, 1937, pp. 41-42; Rothfels, *Carl von Clausewitz: Politik und Krieg*, pp. 202, 206-10. The implication in the editorial introduction to Fichte's essay in Fichte, *Werke 1806 – 1807*, p. 218, that Clausewitz did not read Machiavelli until 1807- 8 is incorrect.

<sup>9</sup> Rothfels, *Carl von Clausewitz: Politik und Krieg*, pp. 209-10.

response.<sup>10</sup> More likely, the note merely reflected Clausewitz's by then long-standing familiarity with Machiavelli's works. That he did not identify himself as the letter's author, which excluded the possibility of Fichte responding, was an act of necessary caution. With French forces stationed throughout Prussia, a former adjutant of a Prussian prince, known, moreover, to be close to the man heading the reorganization of the reduced Prussian army, would have been ill advised to call attention to himself and his ideas on creating a more effective entity of state, society, and armed force. It was only a few weeks after he wrote to Fichte that Clausewitz was appointed Scharnhorst's principal assistant, a position that formalized their joint effort to consolidate and modernize Prussia's remaining military institutions, and secretly prepare for a new confrontation with France.

2. Fichte begins his essay with a brief, brilliantly written introduction, calling on both Horace and Goethe, personifying Roman classicism and German idealism, as he reflects on various and often unjust ways in which the dead are remembered. The exchange between author and poets is joined by Machiavelli's ghost, who expresses the wish to have his life recalled honestly, a wish Fichte welcomes: "This request of the sublime shadow we will fulfill. We want to contribute to the honorable interment of an honest, sensible, and meritorious man. That and only that is the purpose of the following pages."<sup>11</sup> His programmatic statement is only partly true. Fichte's discussion of Machiavelli's life and works will allow him to declare that the Italian's pragmatism has much to offer Germans in their present state of political confusion and helplessness.

The masterly, versatile style of the opening paragraphs is maintained throughout the essay, which lends a vigorous personal tone to Fichte's historical reflections and political counsel. In the next section, "The Intellectual and Moral Character of the Writer Machiavelli," he introduces him as the supreme realist: "Machiavelli bases himself wholly on life as it actually is, and we believe writes better about it than any other... But the more elevated conceptions of man's life lie entirely beyond his vision..." The last words, at first sight a damning judgment, instead lead to a further appreciation of Machiavelli's pragmatism. Many writers, Fichte explains, lay down rules for the behavior of a prince,

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 209.

<sup>11</sup> Fichte, "Ueber Machiavell als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften," *Werke 1806-1807*, p. 224.

Machiavelli does so according to different principles. He believes it more useful to remain in touch with things as they are than reach for their imagined, idealized forms. How one lives matters more than how one should live, and abstract ideals can be destructive. Machiavelli thinks, and Fichte agrees, that “a man who in all circumstances wants to be good, will inevitably be destroyed by the many who are not good.”<sup>12</sup>

The essay’s underlying questions have been broached: what are Machiavelli’s ideas, and are they of value to Germans at the beginning of the nineteenth century? Answers cannot be given until Fichte considers major actions in the writer’s life and his version of political and military events in 16<sup>th</sup> century Italy, which, in turn, must be preceded by determining whether past centuries can be analyzed with enough reliability to provide guidance to the present. In two paragraphs Fichte combines his appraisal of Machiavelli’s morality with a disquisition on the difficulty of judging a person who lived in the past. Machiavelli, he writes, certainly distinguished between right and wrong ideas and actions. If he did not integrate these values into a comprehensive moral faith, it was not his fault, but that of the time in which he lived. “On no account can he be judged according to concepts he does not possess, and according to a language he does not speak. It is even worse to evaluate him as though he had wanted to write an abstract work of constitutional law, and centuries after his death squeeze him into a school that in life he had no opportunity to attend.”<sup>13</sup> In interpreting and learning from the past, Fichte continues, one must be aware of the distorting effect of intervening time – a necessary warning, but one not easily followed in a tract that looks to the past for inspiration and more. Later in the essay, Fichte himself stumbles over the barrier of time, which at least confirms the danger he warned against.

Machiavelli’s realism, Fichte seems to feel, needs further elucidation. Referring to *The Prince*, he explains that the author isn’t advising one to be a usurper, but is saying simply, “if you are one, or if you gained power by villainy, then – since we already have you – it is still preferable for us to keep you, instead of a new usurper or rival who causes new unrest and commits crimes.” Fichte adds, “to introduce and maintain order and security, particularly in an unsettled age, is worth everything” – an assertion that may be questioned on

---

<sup>12</sup> Ibid., pp. 224-25.

<sup>13</sup> Ibid., p. 226.

various counts, and finds its justification mainly in his expectation that the strength of one will eventually lead to blessings for all.<sup>14</sup>

Discussions follow on Machiavelli as author and on the character of his writings, among them that his political views are not guided by Christian principles, which Fichte again dismisses as a reflection of his age. He considers him a pagan, “just as popes and cardinals and other capable men of that time were.”<sup>15</sup> His writings benefitted from the broad freedom of the intellectual and social elites to write and publish in those years, a freedom authors at the beginning of the 19<sup>th</sup> century might envy.<sup>16</sup> This leads to an enumeration and characterization of Machiavelli’s work, including several paragraphs on his *Sette libri dell’ arte della guerra*. Fichte disclaims any understanding of war, but believes it would be worth having someone of profound knowledge of military affairs, “who is without prejudice or has the strength to renounce it,” to study this work once more.<sup>17</sup> It impresses him that at an age when little value was placed on foot soldiers, Machiavelli demonstrated that infantry constitutes the core of an army, a view that “since then has become generally accepted, perhaps not without Machiavelli’s doing.” On the other hand, “today it is the common belief that artillery is decisive,” and particularly in the French army “everything depends on artillery,” while “Machiavelli thinks that on the battlefield [ i.e. on open ground rather than facing castles or fortifications] cannon are effective only against cowards. A courageous and suitably equipped army has no need for artillery, and could disdain that of the enemy.”<sup>18</sup> It is worth determining, Fichte suggests, whether on this point, too, Machiavelli has an important truth to convey. Despite Fichte’s warning that the profound differences between the Renaissance and the nineteenth century must be kept in mind when reading Machiavelli, his sense of unchanging human nature allows him to ignore the technical advances in the design and construction of cannon over three centuries.

After referring to *The Prince* and others of Machiavelli’s writings, Fichte responds to his central question, how and to what extent do Machiavelli’s politics still apply to our times? Again his answer rests in his conception of the permanent characteristics of mankind’s feelings and desires. Machiavelli

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 226.

<sup>15</sup> Ibid., p. 231.

<sup>16</sup> Ibid., p. 234.

<sup>17</sup> Ibid., p. 235.

<sup>18</sup> Ibid., p 236.

believes, and Fichte agrees, that the state as a coercive institution must recognize man's innate malignancy [*Bösartigkeit*].<sup>19</sup> The function of the state Fichte now writes, is "to create at least the appearance of peace," and to ensure that the destructive tendencies of human nature do not break into the open. A ruler must deal both with his people and with other states. His people either have not yet assented to his rule, or they have come to accept it. "In our age, especially in the country I address in the first instance, Germany, the second condition has obtained for centuries, the princes are at peace with their peoples... so Machiavelli's teachings on how law is imposed on a resistant people, do not apply." But that is not the case with his treatment of relations between states. On the contrary, events since Machiavelli wrote have only confirmed his conclusions.<sup>20</sup>

The heads of state – Fichte refers only to states of some significance - should accept two truths: "Your neighbor, unless he regards you as his natural ally,... is always prepared to grow at your expense." Moreover, "it is not enough to defend your actual territory, you have to ensure that your influence does not wane," meaning you cannot appear reluctant to resort to war. For maintaining one's independence, war and being accustomed to war remain essential. Fortunately Europeans can acquire the needed military experience in wars against barbarians in lands beyond Europe. The prince's duties to his people make these commonsense recommendations a sacred duty: SALUS ET DECUS POPULI SUPREMA LEX ESTO. It follows that Machiavelli's "more serious and energetic conception of the art of governing needs to be renewed in our time" - a time Fichte condemns as having been corrupted by the ideas of the last half of the eighteenth century, which "promoted a certain humanity, liberality, and popularity as the highest value; pleading above all that people be good... recommending the golden mean, chaotically blending all opposites - a time... the enemy of the serious, the consequential, of enthusiasm, of every large thought and decision, of anything rising slightly above the length and breadth of the superficial; but especially enamored of eternal peace." Fichte's disgust at everything unthinking and fashionable stokes the violence of his attack on the late Enlightenment for, in his view, weakening and misleading the peoples and governments of Europe. He then returns to Machiavelli, and with a final quip that scoffs at Machiavelli's bad reputation calls on his fellow Germans to learn

---

<sup>19</sup> Already in his *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), Fichte had termed the condition of man as one of complete sinfulness.

<sup>20</sup> Fichte, *Werke 1806 – 1807*, pp. 239-40.

from him: “Let therefore someone who is not unknown and not without blemish [*einer der nicht unbekannt ist, und nicht unberüchtigt*] rise from the dead, and show them the right way.”<sup>21</sup>

This would appear to be all Fichte has to say; but to strengthen his case, he adds and comments on excerpts from Machiavelli’s writings. Not until then does he come to the true end of his essay, three paragraphs headed with the title *Beschluss* – he uses the word again at the end of his *Addresses to the German Nation*, perhaps because it combines the meanings of finality and decisiveness. He hopes in this concluding call to action that his words are well received, and, countering future critics, identifies two kinds of unwanted readers, those who find that every statement, every argument refers to living individuals, a charge he denies by characterizing himself, perhaps more fittingly than he knew, as “an author who remains in generalities,” and, secondly, readers whom facts never shock, merely the words that identify them. He ends allegorically: “It is said that the ostrich shuts his eyes to the approaching hunter... as if the danger no longer seen has vanished. He is not the ostrich’s enemy who calls to him: Open your eyes, see the hunter comes, run to this side so you may escape him.”<sup>22</sup>

Fichte’s energetic, engaged text on Machiavelli celebrates a writer whose recognition of the political realities of 16<sup>th</sup>-century Italy enables him, Fichte believes, to teach early 19<sup>th</sup>-century Germans the facts of the dangerously competitive universe in which states exist. A clearer understanding of this reality should give people the insight to survive, and with their physical and cultural vigor contribute to the advance of mankind. To propose a Renaissance writer to perform this educational task is a brilliant choice, and a daring one. Machiavelli’s distance from the present makes it possible to propose him as guide to the eternal qualities of statesmanship. But his remoteness also limits what he can teach.

In the essay Fichte bases his view of government on the malevolent, selfish character of human nature; yet nowhere does he go beyond urging that government and people be lawful, enthusiastic, and energetic. The former admirer of the French Revolution now has nothing to say about the character of government, the structure of society, the relation between prince and people, other than that in Germany ruler and ruled know their responsibilities towards each other, and are at peace. What he asks for is energy and enthusiasm in the conduct of foreign and domestic affairs. His one specific advice beyond these

---

<sup>21</sup> Ibid., pp. 244-45.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 273 -75.

generalizations is a warning that people and governments must not forget how to wage war, and to note that opportunities for this essential experience may be found in colonial campaigns. In 1807, Fichte, having been forced to resign his professorship at Jena, now hoped for a new academic appointment, and had to avoid antagonizing possible patrons in the Prussian government, might have been ill-advised to go more deeply into particulars of the distribution of authority and responsibilities, even had he wished to do so. Nevertheless he was writing at a time when severe military defeat had shaken even some conservatives' faith in post-Frederician absolutism, and efforts were under way to reform the structure of government and administration, modernize the army, turn Prussian subjects into citizens by reducing the privileges of favored groups, and extend and equalize rights and obligations across society. That at this juncture of the old and the new, Fichte published an essay that dared to defend a long-dead writer of questionable repute, but dared nothing else, limited the essay's reach, not least to Clausewitz. By the time he read the essay, Clausewitz was fully engaged in the intellectual and political effort of the reform movement, from making the army more effective – in his lectures at the new War Academy, for instance, and in serving on the committee drafting a new tactical doctrine for the infantry – to advocating policies of broad social implications, such as the introduction of universal conscription, and widening non-nobles' access to officer rank. Fichte had written his essay when the shock of defeat was giving way to the first tentative reforms, Clausewitz answered him when reform was at its peak.

3. He begins his letter to Fichte – five pages in print compared to the essay's fifty pages – by addressing what appears to be a detail, Fichte's questioning of the high value attributed to artillery today, a doubt Clausewitz politely rejects, even as he must have smiled at the learned civilian ignoring centuries of technological change. Fichte asks for a knowledgeable and objective expert to review whether Machiavelli's low opinion of artillery still holds true. Clausewitz disclaims possessing the desired depth of knowledge, but believes he is free of prejudice, "the more so since I have seen all the traditional opinions and forms of military power among which I grew up come apart like rotten timber and collapse in the swift stream of events." Today more than ever, he adds, each

citizen should acquire a sound view of military affairs, and those who seek it should be in touch with each other – hence his letter.<sup>23</sup>

Clausewitz then turns to the issue of artillery: “Like every other weapon, [it] has certainly been badly employed here and there, mainly by the Prussian army in 1806, less so by the French, who do not have much artillery judged by present standards... To overlook artillery entirely would almost certainly have decided disadvantages; ... when guns are concentrated in large numbers it is impossible to do anything against them. Their effectiveness, since Machiavelli’s day has probably doubled at least... So much, for now, on the artillery.”<sup>24</sup>

He continues with a multitude of comments, and observations that combine historical and contemporary specifics with proposals of the most activist wing of the Prussian reformers, beginning with a definition of the current situation: The German art of war is in decline; a new spirit must revive it. His suggestions how this may be achieved are combined with a critique of Machiavelli’s use of history. In many of his works, he writes, he has encountered good judgment and new ideas on matters of war; but just in his book on war, he misses “the free, independent judgment that so strongly distinguishes Machiavelli’s political writings. The ancients’ art of war attracted him too much, not only in its spirit, but also in all its forms.” He agrees with an opinion by Machiavelli that he had read in a work of Johannes von Müller, the famous historian of the Swiss and Fichte’s friend, that in the earlier Middle Ages the art of war was most at home in societies like the Swiss cantons that without having an extensive literature on war, developed their way of fighting according to their geographic, social, and cultural characteristics. But Clausewitz recognizes, as Fichte does not, that in continuing his analysis Machiavelli fails to rise above the intellectual fashions of his time: During the Renaissance, Clausewitz writes, when the practice of war had declined to an uninspired craft, it was easy to go too far in one’s admiration of the ways Greeks and Romans fought. One should not as Machiavelli did, recommend a previous, supposedly better way of fighting, nor return to already developed forms of violence; but try to understand the true nature of war, and seek to discover what is currently appropriate and effective. For Clausewitz that means engaging the abilities of each man as fully as possible. “Rather than

---

<sup>23</sup> Clausewitz, Letter to Fichte, Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, eds. Peter Paret and Daniel Moran, Princeton, 1992, pp. 280-81.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 281.



using men like simple automata, the modern art of war should vitalize the energies in the individual as fully as the nature of its weapons permit.”<sup>25</sup>

He criticizes 18<sup>th</sup> century warfare, which he experienced as an adolescent in the wars against the French Revolution, for its tendency to turn the military act into a machine that subordinates moral factors [such as enthusiasm and patriotism] to mechanical forces, in contrast to wars in antiquity, when it was generally held that hand-to-hand combat was the best means for animating the spirit of the individual fighter. Since, he continues, most encounters then led to close combat, thus making it a common experience, the value of the individual fighter rested far more in the character of his community and his place in it [in his *bürgerliche Verfassung*] than in his manner of fighting, a distinction proved by the fact that the victorious forces differed from their defeated enemies not in their tactics but in their social and political condition. Society, politics, and the armed forces affect each other, in the past as well as in the present. Clausewitz then leaves antiquity to draw the lesson for his day: to create or improve a viable condition for the individual’s existence is the task of political action and of education; the appropriate means of fighting and their use should be determined by an understanding of war, not by military tradition, which one must be prepared to change – words that sum up the program of the Prussian reformers. After this intense mix of history, theory, and politics Clausewitz concludes with expressions of gratitude to Fichte for “the highest satisfaction with which your arguments have left me. Their results fully agree with those I pursued in my quiet reflections.”<sup>26</sup>

4. Fichte must have welcomed the unknown author’s positive reaction to his essay, and when reprinting the work in 1810 accepted at least a part of the correction of his query whether artillery might not be overvalued in modern war, by erasing his statement that in the French army artillery meant everything. Beyond that deletion the exchange of views seems to have left no great impression on him, nor did it on Clausewitz. With its lack of specificity, Fichte’s essay could have meant little more to Clausewitz than a satisfying sign of encouragement by a famous scholar, whose activism would have pleased him, who shared his belief in the superiority of spirit over form, his faith in the liberating power of education, and his interest in the works of Machiavelli,

---

<sup>25</sup> Ibid., pp. 281-82.

<sup>26</sup> Ibid., pp. 283-84.

whom Clausewitz valued above all for his views on the relations between political rule and armed force, their constant association as they develop and function - a matter on which Fichte's essay offers little but generalizations. New documents may always emerge, as recent discoveries of Clausewitz letters show; but in his known correspondence, Clausewitz refers to Fichte's essay only once, in a note advising his fiancée to read "Fichte's essay on Machiavelli, and reflect on everything that has happened to us."<sup>27</sup>

Machiavelli's works were a well-known presence in German thought at and beyond the end of the *ancien régime*, and as Clausewitz notes in the most polite terms at the end of his response, Fichte's essay said nothing new to him. That Fichte cast his plea for a new form of politics as a vindication of a man whose name had come to stand for public amorality remains an interesting testimony of the insight, energy, at times brutality with which Fichte appraised the political condition of Central Europe after Prussia's defeats. In the history of Clausewitz's thought, his letter to Fichte, while not documenting a shift in a new direction, does point to some sources of the ideas that gradually moved Clausewitz away from the great majority of writers on war of his generation, and enables us to see the early phases of this process more clearly.

Some ten or more years before he wrote to Fichte, Clausewitz had reached a critical phase in his thinking about war. As a lieutenant with combat experience, enmeshed in the routine of garrison duty until admitted as a student to the Berlin Institute, he read the military literature of the day, which offered a variety of innovative but always dogmatic responses to the changes in war brought about by the French Revolution. He rejected these attempts to minimizing the permanent uncertainty of conflict by advocating firm rules in strategy as well as in tactics, and for ignoring the psychology of the combatants – an element the significance of which Clausewitz began to discuss even in late adolescence in notes and in his earliest historical studies.<sup>28</sup> Soon his interest in the emotions men, from musketeer to commanding general, experience in war, blended with his belief in the potential of an individual's mind and spirit, which, he thought, once fostered and educated could achieve more than any prearranged pattern of action. Gradually these reflections on how to raise the

---

<sup>27</sup> Clausewitz to Marie von Brühl, January 12, 1809, in *Karl und Marie v. Clausewitz*, ed. Karl Linnebach, Berlin, 1916, p. 209.

<sup>28</sup> For an extensive discussion of Clausewitz's early interest in psychology, see Peter Paret, *Clausewitz in his Time*, New York-Oxford, 2014, pp. 23-25.

effectiveness of contemporary military action expanded into something far larger and more encompassing, an effort to understand war as such.

His growing ambition made the study of history newly important to Clausewitz. To deepen an understanding of war, to recognize constant elements beyond its temporary, time-bound features, meant having to combine knowledge of the present with that of the past, and meeting two further conditions: the continuous interaction of military and non-military elements demanded a broader view of the past than one limited to specifically military events; and, to be useful, that view should not be judgmental, but as far as possible seek to understand the past on its own terms. Clausewitz began to respond to this last demand at a remarkably early age. Not yet twenty, he wrote a long narrative account of the Thirty Years War, which though relying wholly on printed contemporary and later sources, developed an interpretation that rejected the accepted Enlightenment view that the war and its inordinate length were the product of the inadequacies and backwardness of a dark age.<sup>29</sup> The first half of the 17<sup>th</sup> century, he wrote, was not inferior to the present; in some respects it was stronger: prevailing religious and ethical values compelled – and enabled – men to continue fighting even in situations that in 1800 would be dismissed as insurmountable. The particularity of each age was further increased by the fact that the psychology of the leading figures - affected by the times, but not inevitably captive to it - influenced policy. Clausewitz's sense that a comprehensive theory of war demanded factual knowledge and as objective and balanced a view as possible, was moving him in the general direction that the pioneers of historicism were then taking. In the early development of the historical discipline in the 19<sup>th</sup> century, he is a too often unrecognized transitional figure.<sup>30</sup>

Clausewitz's historical studies were largely, though never entirely, interrupted by his duties during the era of reform and the ultimate campaigns against Napoleon. After peace had returned they became a major occupation and a key to the major theoretical manuscript he now began to write.<sup>31</sup> More

---

<sup>29</sup> On "Gustavus Adolphus's Campaigns of 1630-32," see Paret, *Clausewitz and the State*, pp. 84-89.

<sup>30</sup> On Clausewitz's concept of historical objectivity, and the relationship between his historical writings and the work of innovative historians in the 1820s and '30s, see also my Introduction to Part One of Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, pp. 9-14.

<sup>31</sup> Among historical works Clausewitz wrote between 1816 and 1831 are a biography of Scharnhorst, histories of the campaigns of Frederick the Great, histories of the campaigns of 1796, 1799, 1814, 1815, and the history of the War of 1806, including its political background.

than once after 1815 he interrupted the development and expansion of his theories with further historical studies. In the end, historical texts, serving both as a source of facts and as a control over their theoretical interpretation - were to fill seven of the ten volumes of his posthumous works.

Clausewitz's references to Machiavelli in his letter to Fichte and in his notes and manuscripts, rarely identify the passages that contributed to his enlarged view of war. But whether Machiavelli writes on matters of organization, tactics, strategy, or policy, he never strictly separates the military from the political. As Felix Gilbert notes in his important essay on the role of war in Machiavelli's thought: "It hardly goes too far to say that Machiavelli became a political thinker because he was a military thinker. His view of the military problems of his time patterned his entire political outlook."<sup>32</sup> To the young officer, who began to recognize the importance of these links between matters generally kept apart, Machiavelli's texts had to have a powerful impact, whether they first opened his eyes to this fundamental fact or merely confirmed an earlier recognition. None of the authors on military affairs Clausewitz read in his youth, nor subsequently those who wrote on wars of the Revolution and the Napoleonic era, equaled Machiavelli's continuous and explicit treatment of the intense, permanent relationship that linked military, political, and social forces, interests, and concerns. And as Clausewitz's letter to Fichte indicates, Machiavelli remained a presence in his thought and writing.

A further aspect of Machiavelli's impact on Clausewitz becomes apparent when Clausewitz's historical interpretations are compared with those of one of the important historians of the time, Johannes von Müller, once the official historiographer of Prussia, whom Clausewitz knew personally from his years as adjutant of Prince August, and whom he mentions as a source on Machiavelli in his letter to Fichte.<sup>33</sup> Müller's European fame derived from his histories of the Swiss from antiquity to the early modern period, a people he celebrated as natural, unspoiled, innately warlike in their defense of freedom, which they gained and preserved against the German and Italian princes and towns that

---

<sup>32</sup> Felix Gilbert, "Machiavelli: The Renaissance of the Art of War," in *Makers of Modern Strategy*, ed. Peter Paret, Princeton, 1986, p.11. Note also Machiavelli's statement in *The Prince*, "The best foundations of all states... are good laws and good arms," and Ernst Cassirer's brief discussion of Machiavelli as "the first philosophical advocate of a resolute militarism," in *The Myth of the State*, New Haven, 1946, pp. 149, 161-62.

<sup>33</sup> On Clausewitz and Johannes von Müller, see Peter Paret, "From Ideal to Ambiguity: Johannes von Müller, Clausewitz, and the People in Arms," now in Peter Paret, *Clausewitz in his Time*, pp. 87-99.

surrounded their mountain strongholds. Müller's work combines intensive archival research, ahead of its time in his interest in society and culture, with the idealization of his subject into a narrative that responded to powerful concepts and wishes of the late Enlightenment and early Romanticism, not least those valued by Fichte: the goodness of an unspoiled, simple people, driven by the concept of freedom, both qualities seemingly delineated in the historical reality of the early Swiss.

Müller and Fichte were old friends, whose mutual regard surmounted even major political differences: soon after Fichte called on Machiavelli to help Germans regain their liberty, Müller entered the service of Jerome Bonaparte as head of the Department of Education of Napoleon's new creation, the kingdom of Westphalia. The two men's correspondence suggest how their similar understanding of history supported their friendship. Both saw and wrote history from a moral perspective, and both exalted "unspoiled" tribal values as a historical determinant. But Müller, though never losing his belief in the divine meaning of history, lacked Fichte's certainty of an inevitable advance towards universal rationality. And while sharing his friend's exalted vision of the tribal values defining the ancient Germans, he could not grasp his sense that these ancient qualities were now blending into a modern nationalism, which Fichte expected to envelop and discipline the individual's shortcomings and selfishness, humanity's innate *Bösartigkeit*, and - even as the new attitudes lead to painful conflicts - advance humanity towards a better world.

In his work on the Swiss, Müller, by contrast, remained safely in the past. The historical evidence he idealized according to his ethical demands, was, however, more complex than he could admit. By the 15<sup>th</sup> century, the policies of the Swiss confederation were changing. In the course of freeing itself from internal feudal constraints and hostile neighbors, the confederation had become a considerable military power, and was now aggressively expanding, a phase Müller covers with his usual skill, evidently not recognizing that this development contradicted his image of idealized fighters for freedom. The rise of the Swiss mercenary continued to bear out Müller's belief in the Swiss people's warlike nature. But he seems not to have seen or believed that the Swiss pursuit of conquest and economic gain disproved his basic thesis of ethics driving the actions of the Confederation.

Clausewitz's notebooks of 1804 include some pages on the medieval Swiss based on Müller's histories. He does not specifically address the idealization of the Swiss people in arms, an example of the one-dimensional, moral interpretation he already rejects; but notes that the medieval Swiss were neither

more nor less warlike than other largely rural societies at the time, and that, like everyone else, they could be motivated by more than one cause or interest. The Swiss fighting for freedom in the Alps, also fight for conquest in the Lombard plains, or serve princes and city states as mercenaries, and Clausewitz gives examples.<sup>34</sup> Müller's emphasis on ethical convictions as the formative force in the history of the Swiss is not repeated in the young Clausewitz's historical notes and studies nor subsequently in his theories. Instead Clausewitz seeks to recognize ambiguous reality. He is at one with Machiavelli in not considering ethical concepts as the dominant force in history. He regards ethics - whether in the form of ideas, ideals, or codes - as merely one source of energy - or repression - among many that are significant, and that both the study of the past and a theory of war must accommodate.

To be sure, in Fichte's essay on Machiavelli and in Clausewitz's response the study of history plays a subordinate role. Fichte writes to effect change, and appeals to a figure from the past to help bring it about. Clausewitz agrees that Germans should regain their freedom, and both cite the evidence of German and European history in support of their views. But they see the past differently. Fichte believes in the course of history as the agent and reflection of a grand design. Clausewitz, no less fascinated by present and past reality, does not consider history a parable with a given end. In seeking to identify and comprehend motives and the dynamic by which they become action, he is closer to Machiavelli than to Fichte, even if he shares Fichte's wish for the liberation of Germany, and - in other venues and with other methods - works to bring it about.

Machiavelli, Fichte, and Clausewitz resort to history to further their particular interests. They combine past reality, as they see it, with a wished-for future. Machiavelli uses history to help explain what he has learned in the service of Florence, and combines these recognitions of the current reality of Italy's political fragmentation with an often idealized view of classical antiquity. Fichte tries to turn history into a weapon for freeing the German states from French domination. Clausewitz supports Fichte's political aim, but views historical understanding, as untainted as possible by ideology or partisanship, as a precondition for achieving two personal goals - one general, the other more limited: to exist as a rational, intellectually independent individual in a complex world, and to reach a deeper theoretical mastery of war.

---

<sup>34</sup> Carl von Clausewitz, "The Swiss Spirit of the Art of War," *Strategie aus dem Jahr 1804*, ed. Eberhard Kessel, Hamburg, 1937, pp. 43-44.

Objectivity was not one of the principal values of German classicism, and of the idealism it nurtured and expressed. Far more important to the generation of 1800, this “literary age,” was the recognition in literature and music of aspects of life that could be explored and celebrated in isolation from their indifferent or hostile surroundings, or, when in conflict with active and passive antagonists, traced to a triumphant or tragic conclusion. Kant’s critique of knowledge proposed solutions to the problems inherent in judging matter external to oneself. Many readers quickly linked his teachings to ideological purposes, which distorted their impact; Clausewitz, on the other hand, who in his early twenties heard lectures on Kant’s teachings, made use of his ideas in finding a firm base for moving from the pragmatic to the theoretical. We do not know enough of Clausewitz’s psychological dynamics to define and appraise the role of objectivity in his life; but it is striking that even in days when he was deeply worried by the prospect of Napoleon attacking Prussia, he found the emperor’s intentions rational and comprehensible from the French point of view.<sup>35</sup> However short Clausewitz fell in achieving balanced interpretations in his historical writings, he regarded the effort to be even-handed as essential in his life and work. Early on he recognized in Machiavelli a man who, however much influenced by subjective forces in himself and in his environment, valued the recognition of facts over doctrine. In Clausewitz’s works and surviving notes, Machiavelli is among the small number of authors addressing war comprehensively with whose ideas Clausewitz interacts. His teacher Scharnhorst and Frederick the Great are others. The integration of war and politics, for Machiavelli a given, is only the most obvious example of this intellectual exchange and influence as Clausewitz began to feel his way towards studying and interpreting the nature of armed conflict. In the end he created a great, if atypical work of that period of European history. Like the major dramas of German classicism, but in its own, non-aesthetic realm, *On War* brings together historical and permanent elements of its subject, and in combining them approaches their understanding.

---

<sup>35</sup> See, for example, a note of 1803: “No one can deny a nation to fight for its interests with all its strength to free itself from slavery – not even France can be criticized if she plants her foot on our back and extends her realm of frightened vassals to the polar sea.” Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings*, p. 239.

## ***La virtù del principe. Hegel lettore di Machiavelli\****

Marco Sgarbi

Università Ca' Foscari, Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

marco.sgarbi@unive.it

### ABSTRACT

The paper focuses on the reception of Machiavelli's virtue of the prince in Hegel's early political thought. The first part of the essay reconstructs the significance of Machiavelli's conception of the virtue of the prince as absolute power for the foundation of a new kind of political philosophy. The second part contextualizes the reception of Machiavelli's ideas in the Enlightenment, while the third part examines the centrality of Machiavelli in Hegel's *German Constitution*. The last part of the paper shows how Machiavelli's thought was instrumental in the Hegelian perspective for the criticism against the liberal concept of "State" and against Rousseau's individualistic standpoint. Finally the paper examines how Hegel uses Machiavelli's notion of virtue of the prince to solve the problem of the relation between the ethical and the political sphere.

### KEYWORDS

Hegel, Machiavelli, Virtue, Enlightenment, Absolute Power.

1. *Il principe* di Niccolò Machiavelli è una delle opere più controverse della storia del pensiero etico-politico per la crisi di valori che lo sovrasta e che gli fa da sottofondo e per il senso di vuoto che lascia dopo di sé. La lucida disamina della natura umana di Machiavelli segna la fine di tutti gli ideali che il Medio Evo e l'Umanesimo avevano difeso e propugnato.<sup>1</sup> L'uomo "nuovo" di Machiavelli

---

\* Sigle e abbreviazioni: Recht.II = G.W.F. Hegel, *Die Rechtsphilosophie von 1820. Mit Hegels Vorlesungnotizen 1821-1825*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1832*, Bd. 2 (hrsg. v. K.-H. Ilting), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1974; Realph. III = G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8 (hrsg. v. R.-P. Horstmann u. Mitar. v. J.H. Trede), Hamburg, Meiner Verlag, 1976; V = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822-23)*, in *Vorlesungen*, Bd. 12 (hrsg. v. K. Brehmer, K.-H. Ilting u. H.N. Seelmann), Hamburg, Meiner Verlag, 1996; VD = G.W.F. Hegel, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5 (hrsg. v. M. Baum u. K. Kramer), Hamburg, Meiner Verlag, 1998, pp. 1-220.

<sup>1</sup> Per l'identità di valori fra Medio Evo, Scolastica e Umanesimo, cfr. G. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo*, Sansoni, Firenze 1929.



non ha la faccia estatica e contemplativa del medio evo, e non la faccia tranquilla e idillica del Risorgimento. Ha la faccia moderna dell'uomo che opera e lavora intorno ad uno scopo. Ciascun uomo ha la sua missione su questa terra, secondo le sue attitudini. La vita non è un giuoco d'immaginazione, e non è contemplazione. Non è teologia, e non è neppure arte. Essa ha in terra la sua serietà, il suo scopo e i suoi mezzi. Riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l'uomo nella sua serietà e nella sua attività. [...] È negazione del medio evo, e insieme negazione del Risorgimento. [...] Quel "dover essere", a cui tende il contenuto nel medio evo e la forma nel Risorgimento, dee far luogo all'"essere", o com'egli dice, alla verità "effettuale". [...] Questo è già tutta una rivoluzione. [...] È l'uomo emancipato dal mondo soprannaturale e sopraumano che, come lo Stato, proclama la sua autonomia e la sua indipendenza e prende possesso del mondo. [...] Il machiavellismo, in ciò che ha di assoluto o di sostanziale, è l'uomo considerato come un essere autonomo e bastante a se stesso, che ha nella sua natura i suoi fini e i suoi mezzi, le leggi del suo sviluppo, della sua grandezza e della sua decadenza, come uomo e come società.<sup>2</sup>

Alla base di questa nuova idea di "uomo" sta la rivalutazione del concetto di "virtù", intesa non solo come disposizione naturale a fuggire il male e fare il bene, ma anche e soprattutto come forza o potenza consapevole e perseverante per cui l'individuo opera al conseguimento di un fine, resistendo a tutte le avversità della sorte e della fortuna.

Su questa concezione machiavelliana di "virtù" sono stati scritti fiumi d'inchiostro e sono state proposte numerose esegesi.<sup>3</sup> Nel presente articolo, mi vorrei soffermare su uno dei momenti della ricezione di quest'idea, ossia l'interpretazione che ne fa il filosofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel agli inizi del XIX secolo.<sup>4</sup> Essa verte principalmente sulla virtù del principe, conseguente alla lettura dell'omonima opera di Machiavelli; costituisce il

---

<sup>2</sup> F. De Sanctis, *Opere*, Vol. 9, Einaudi, Torino 1962, pp. 1092-1094.

<sup>3</sup> Per i molteplici significati di virtù in Machiavelli cfr. A. Capata, *Il lessico dell'esclusione. Tipologie di virtù in Machiavelli*, Vecchiarelli, Roma 2008.

<sup>4</sup> Su Hegel interprete di Machiavelli cfr. Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Tuebner, Leipzig 1921, pp. 32-131; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, Munich 1924, pp. 427-460 (cito dalla versione inglese aggiornata Friedrich Meinecke, *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, Yale University Press, New Haven 1962; Otto Pöggeler, *Hegel et Machiavel: Renaissance Italienne et Idéalisme Allemand*, "Archives de Philosophie", 41 (1978), pp. 435-467; Christoph Jamme, *Hegel als Advokat Machiavellis*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 7 (1990), pp. 629-638; Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, New York 2005, pp. 214-219.

cuore del suo primo progetto politico abbozzato ne *La costituzione della Germania*; e determina in modo decisivo i successivi sviluppi del pensiero hegeliano sui rapporti fra individuo, potere politico e Stato. Prima di indagare il machiavellismo di Hegel è opportuno ricordare il messaggio principale offerto da Machiavelli ne *Il principe*.

L'opera è un trattato di precettistica politica che ha come obiettivo istruire il principe nell'arte del governo. Il senso complessivo dell'opera di Machiavelli, spesso frainteso nella lunga storia delle sue interpretazioni, si trova nelle righe iniziali: "tutti gli Stati, tutti e' domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono repubbliche o principati".<sup>5</sup> In queste righe non è importante individuare i due tipi di governo, uno per così dire monarchico e l'altro più democratico, quanto determinare la valenza politica del concetto "imperio" che per Hegel costituirà il concetto stesso di virtù del principe. L'"imperio" è il potere politico esercitato dall'autorità sugli uomini e per Machiavelli è essenzialmente un *potere assoluto*.

Sin dall'inizio è chiara la superiorità dello Stato come entità etico-politica rispetto al cittadino o agli individui che ne fanno parte. Si tratta qui, come vedremo, dell'idea essenziale che Hegel ricava da Machiavelli e che pochi prima di lui e dopo di lui riusciranno a individuare in maniera così definita e precisa. A partire da questa concezione Machiavelli descrive in modo precettistico, come questo potere debba essere acquisito o mantenuto. L'ordinamento politico che può esprimere meglio questo potere è indubbiamente il principato, al cui comando sta una sola entità, non la repubblica, tant'è che ne *Il principe* Machiavelli non esaminerà mai l'ordinamento repubblicano, anche se tratterà dei principati civili. Per mantenere questo *potere assoluto* lo Stato deve perseguire due obiettivi: tenere saldo il controllo dall'interno e difendersi dagli attacchi esterni. Quel principe che riuscirà in questi due intenti potrà dirsi virtuoso.

Riguardo al primo obiettivo, è necessario osservare che la difesa dagli attacchi esterni è per Machiavelli una guerra preventiva. Non si combatte contro gli altri Stati perché si è stati offesi, ma perché questi Stati possono offendere. Chi comanda lo Stato deve essere consapevole che la guerra è necessaria per conservare il suo potere e, affinché il suo Stato non sia inghiottito da altri, deve muovere guerra ed eliminare ogni possibile nemico. La guerra diventa così lo stato di equilibrio dell'ordinamento politico. La guerra è necessaria per conquistare gli Stati e per impedire la fine del proprio. Machiavelli aggiunge eloquentemente che "nel pigliare uno stato debbe lo

---

<sup>5</sup> Non esistendo un'edizione critica delle opere di Machiavelli citerò attraverso il numero di paragrafi che è presente in tutte le versioni. Machiavelli, *Il principe*, § 1. L'edizione dalla quale cito è quella curata da Giorgio Inglese e pubblicata per i tipi di Einaudi.

occupatore d'esso discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare, e tutte farle a uno tratto per non le avere a rinnovare ogni dì e potere, non le innovando, assicurare li uomini e guadagnarseli con beneficarli".<sup>6</sup> Il motivo è semplice, chi si comporta diversamente "è sempre necessitato tenere il coltello in mano; né mai può fondarsi sopra e' suoi sudditi, non si potendo quegli per le fresche e continue iniurie mai assicurare di lui. Per che le iniurie si debbono fare tutte insieme acciò che, assaporandosi meno, offendino, meno; e' benefizi si debbono fare a poco a poco acciò si assaporino meglio".<sup>7</sup> Inoltre, tenere sempre il coltello pronto non è uno strumento efficace per farsi amare dai membri dell'ordinamento politico che potrebbero rivoltarsi in una situazione di perenne tensione. La violenza è perciò necessaria e fondamentale per mantenere l'ordinamento interno, ma solo perché fondante l'ordine politico, poi dev'essere abbandonata per incontrare il favore degli uomini. Ciò non significa per Machiavelli che l'amore dei sudditi sia più importante dell'imperio che si deve esercitare per mantenere il potere. Al contrario egli afferma che è meglio "essere temuto che amato",<sup>8</sup> infatti, l'amore è "è tenuto da uno vincolo di obbligo il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai".<sup>9</sup> Ciò spiega anche la poca fiducia di Machiavelli negli accordi e nei trattati fra i vari Stati, i quali perdono di qualsiasi valore al cospetto del potere che lo Stato deve esercitare per rimanere in vita. La violenza è perciò l'elemento essenziale del politico e la guerra è il suo strumento principale. Non a caso, Machiavelli sostiene che "uno principe non avere altro obiettivo né altro pensiero né prendere cosa alcuna per sua arte fuori della guerra e ordini e disciplina di essa, perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda, e è di tanta virtù che non solamente mantiene quelli che sono nati principi ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quello grado".<sup>10</sup> D'altra parte, anche per quanto riguarda l'"esercizio della mente, debbe el principe leggere istorie e in quelle considerare le azioni delli uomini eccellenti, vedere come si sono governati nelle guerre, esaminare le cagioni delle vittorie e perdite loro per poter queste fuggire e quelle imitare".<sup>11</sup> Guerra e violenza perciò sono alla base di ogni ordinamento politico sia che lo Stato sia ereditato, sia che esso sia acquisito.

È proprio nel secondo caso, cioè quando il potere dello Stato è acquisito, che si possono ritrovare le riflessioni più penetranti di Machiavelli sulla

---

<sup>6</sup> Machiavelli, *Il principe*, § 8.

<sup>7</sup> Ibid., § 8.

<sup>8</sup> Ibid., § 17.

<sup>9</sup> Ibid., § 17.

<sup>10</sup> Ibid., § 14.

<sup>11</sup> Ibid., § 14.

politica. Per acquisire il potere di uno Stato è necessario o il sostegno del popolo o quello dei nobili. Nello Stato infatti si realizzano sempre due tendenze politiche diverse, una a favore del popolo e una a favore dei nobili: “il popolo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi e e’ grandi desiderano comandare e opprimere el popolo”.<sup>12</sup> Queste due tendenze determinano tre modalità differenti di Stato individuate da Machiavelli nel principato, nella condizione di libertà e nell’anarchia. Machiavelli, tuttavia, non parla mai del caso dello stato di libertà e di anarchia, soffermandosi piuttosto sul principato, sia quello sostenuto dal popolo che quello appoggiato dai nobili.

La genesi del consenso del potere statale è duplice come due sono le fazioni che si oppongono. “Vedendo e’ grandi non poter opprimere el popolo, cominciano a voltare la reputazione a uno di loro e fannolo principe per potere sotto la sua ombra sfogare il loro appetito”.<sup>13</sup> I nobili, dunque, sublimano il loro potere ed elevano uno fra i loro pari affinché eserciti questo loro potere in loro vece. In questo modo, sebbene in carica si trovi un solo uomo che rappresenta la Stato, ovvero il principe, in concreto le sue scelte *dovrebbero* essere espressione del ceto nobiliare. Al contrario accade quando a sostenere il potere statale è il popolo: “il popolo ancora, vedendo non potere resistere a’ grandi, volta la reputazione a uno e lo fa principe per essere con la sua autorità difeso”.<sup>14</sup> In questo caso non avviene una vera sublimazione del potere, cioè il popolo non si sente rappresentato dallo Stato nelle sue scelte politiche, ma si sente difeso dallo Stato stesso. È lecito chiedersi quale sia la migliore fra queste due tipologie di principati. Machiavelli non ha dubbi: la migliore è quella che ha il consenso popolare. Sono diversi i motivi che adduce a favore di questa sua scelta. In primo luogo “colui che arriva al principato con il favore popolare vi si truova solo e ha dintorno o nessuno o pochissimi che non sieno parati a ubbidire”.<sup>15</sup> In secondo luogo “non si può con onestà soddisfare a’ grandi e senza iniuria di altri, ma sì bene al popolo: perché quello del popolo è più onesto fine che quello de’ grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso”.<sup>16</sup> In terzo luogo un principe “del popolo inimico uno principe non si può mai assicurare per essere troppi: de’ grandi si può assicurare per essere pochi”.<sup>17</sup> Inoltre “il peggio che possa aspettare uno principe dal popolo inimico è lo essere abbandonato da lui; ma da’ grandi

---

<sup>12</sup> Ibid., § 9.

<sup>13</sup> Ibid., § 9.

<sup>14</sup> Ibid., § 9.

<sup>15</sup> Ibid., § 9.

<sup>16</sup> Ibid., § 9.

<sup>17</sup> Ibid., § 9.

inimici non solo debbe temere di essere abbandonato, ma etiam che loro gli venghino contro”.<sup>18</sup> Infine, “è necessitato ancora el principe vivere sempre con quello medesimo populo, ma può bene fare senza quelli medesimi grandi, potendo farne e disfarne ogni dì torre e dare a sua posta reputazione loro”.<sup>19</sup>

Non sono queste però le vere ragioni politiche della scelta di Machiavelli. Ve n'è una più importante che attrarrà l'attenzione di Hegel. Il filosofo fiorentino scrive

colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del populo, perché si truova principe con di molti intorno che gli paiono essere sua equali, e per questo non gli può né comandare né maneggiare a suo modo.<sup>20</sup>

Agli occhi di Machiavelli il fatto che i nobili si considerino pari al principe porta a una delegittimazione del potere assoluto che lo Stato dovrebbe avere sugli uomini. Viene a mancare quell'“imperio” fondamentale esposto agli inizi de *Il principe* e che sta alla base di ogni ordinamento politico. Allorché individui dello Stato credono di elevarsi a Stato, ecco che si entra in un corto circuito politico che distrugge le fondamenta dell'istituzione politica che si basa sulla sublimazione del potere. Per questa ragione è meglio avere uno Stato con sudditi disposti ad ubbidire al potere statale che un'anarchia dove il potere statale è sempre continuamente delegittimato da chi crede di essere l'ultima istanza politica. Ci deve essere per Machiavelli una differenza qualitativa fra l'istanza che detiene il potere e quelli che sono sottomessi a questo potere. Non si può risolvere il problema pensando che l'accondiscendenza del popolo sia una specie di sublimazione del potere popolare a un'altra istanza rappresentativa perché allora sorgerebbe un ulteriore problema. Se il potere statale fosse concepito come la sublimazione del potere di pochi che hanno elevato il principe, si ritornerebbe al caso in cui il principato è sorretto dai nobili con i conseguenti problemi d'instabilità e di delegittimazione. Se al contrario, il potere statale fosse concepito come sublimazione del potere di una maggioranza, anche questa maggioranza si costituirebbe come un'élite che gode dei favori del principe. Favorire un gruppo sociale anziché un altro però non significa favorire lo Stato ed è proprio questo il punto fondamentale che vuole sottolineare Machiavelli. Per queste ragioni il potere dello Stato deve essere assoluto nel senso di *ab-soluto*, cioè sciolto da vincoli di legittimazione politica.

---

<sup>18</sup> Ibid., § 9.

<sup>19</sup> Ibid., § 9.

<sup>20</sup> Ibid., § 9.

In questa sua vasta concezione politica, Machiavelli era ben lontano dal voler formulare una dottrina dell'ideale ordinamento politico. Si opponeva a tutta quella tradizione precettistica che ricercava i fondamenti dello stato ideale ed utopico, infatti il suo scopo era di “scrivere cosa che sia utile a chi la intende” e inseguire “la verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa”.<sup>21</sup> Egli aggiunge che

E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara più presto la ruina che la preservazione sua.<sup>22</sup>

Per questa sua concezione Machiavelli è stato considerato come uno dei più grandi esponenti della *Realpolitik*,<sup>23</sup> ma l'unico aspetto che è possibile evincere dalle sue parole è un'evidente scollatura del piano morale, cioè della moralità del singolo individuo, dal piano politico, cioè dall'ordinamento statale che deve dirigere la vita dei diversi gruppi sociali. Per scollatura della morale dalla politica non intendo riproporre il consueto *topos* per il quale il principe potrebbe o dovrebbe agire immoralmente per perseguire i fini dello Stato. Piuttosto, Machiavelli pensa che il politico sia una sfera superiore e diversa dalla moralità e che non possa coincidere con la seconda se non accidentalmente. Perciò descrivere il pensiero di Machiavelli come *realpolitik* o come opportunisto secondo il noto motto – mai pronunciato dal fiorentino – “il fine giustifica i mezzi” è una forzatura. Machiavelli tiene semplicemente alla conservazione del potere assoluto, senza il quale ci sarebbe l'anarchia che sarebbe ben peggiore della violenza perpetuata dallo Stato. La virtù del principe è perciò proprio quella che è finalizzata a mantenere questo “imperio” assoluto. Pochi hanno interpretato il pensiero di Machiavelli su questo punto in maniera così originale e approfondita come Hegel.

2. Innanzitutto, è bene ricordarlo, apprezzare Machiavelli alla fine del Settecento e agli inizi dell'Ottocento era un atto rivoluzionario.<sup>24</sup> Lo scritto

---

<sup>21</sup> Ibid., § 15.

<sup>22</sup> Ibid., § 15.

<sup>23</sup> Su questo aspetto si vedano i due studi citati di Meinecke e Beiser.

<sup>24</sup> Per uno studio generale sulla ricezione di Machiavelli fra Sette e Ottocento in Germania e per utili riferimenti bibliografici cfr. Jean-Michel Buée, *Les lectures de Machiavel en Allemagne dans la première moitié du XIXème siècle*, in *Machiavelli nel XIX e nel XX secolo*, a cura di Paolo Carta e Xavier Tabet, Cedam, Padova 2007, pp. 49-65.

*Su Machiavelli come scrittore* di Johann G. Fichte comparve solo nel 1807, cioè più tardi rispetto alla stesura dell'opera hegeliana databile intorno il 1799-1802. Prima di Hegel, il pensatore fiorentino aveva subito un duro attacco dal monarca più illuminato d'Europa, Federico II (Friedrich der Grosse) di Prussia. Nel 1739 egli diede alle stampe la sua *Refutation due prince de Machiavel* che guadagnò ampio consenso fra gli intellettuali illuministi come Voltaire, il quale si prodigò per ripubblicarlo nel 1740 con il titolo *Antimachiavell*. L'opera di Federico II ruota attorno a un'idea fondamentale, ovvero che l'interesse dinastico, cioè quello di perpetuare e conservare il potere all'interno della famiglia principesca è secondario rispetto al consenso del popolo dal quale deriverebbe ogni legittimazione del potere.<sup>25</sup> Federico II è chiaro nell'affermare che il principe è il primo servitore dei suoi sudditi e che essi devono essere considerati non soltanto uguali a lui, ma in certo qual modo anche come suoi signori. Questa prospettiva non poteva che essere contraria allo spirito di Machiavelli che nell'uguaglianza o nella superiorità del popolo rispetto al sovrano vedeva la minaccia più grave per l'estinzione del potere assoluto dello Stato. Sono diversi, per non dire opposti, i punti di partenza della speculazione politica di Federico II e di Machiavelli. Federico II, figlio dell'Illuminismo, credeva nella coincidenza di moralità e politica e la virtù consisteva in un ideale eterno e atemporale, un dover essere, un imperativo, mentre per Machiavelli essa era qualcosa che doveva orientare la guida e il mantenimento del potere nella storia. Così poteva osservare Federico II, rispetto a Machiavelli: "*costui parla di virtù e intende soltanto il talento di un briccone, il quale ha bisogno di un'ora favorevole per esercitarlo*".<sup>26</sup> Federico II non poteva capire Machiavelli perché era fermo e chiuso nell'astratto universalismo dell'Illuminismo che tanto piaceva agli intellettuali francesi, uno spirito che animerà poi la Rivoluzione francese in nome degli ideali di uguaglianza, libertà e fratellanza. Il problema principale era che "l'ideale umanitario dell'Illuminismo era cresciuto come ideale del singolo individuo razionale, che considerava la ragione vivente in lui come universalmente valida, abbracciava con essa universalmente l'intero mondo e non poteva perciò comprendere perfettamente la potenza storico-politica" dello Stato.<sup>27</sup> Non c'era un reale modo di distinguere moralità e politica, le due venivano a compenetrarsi, o meglio la seconda (la politica) veniva annullata dalla prima (la morale). Si sviluppò così un'etica essenzialmente individualistica e profondamente antipolitica che anteponeva gli interessi dei singoli sudditi a quelli dello Stato. Si trattava di una posizione astratta, connotata da un certo

---

<sup>25</sup> Si veda su questo punto l'articolo di M. Mori in questo fascicolo.

<sup>26</sup> Federico II, *Oeuvres*, Decker, Berlin 1848, vol. VIII, p. 188.

<sup>27</sup> Meinecke, *Machiavellism*, pp. 308-309.

idealismo, ma che si poteva mettere in pratica solo a discapito di molte incoerenze. Incoerenze e contraddizioni si trovano anche in Federico II. Nella sua *Histoire de mon temps* (1743), egli confessa che “è molto difficile conservare onestà e purezza quando si è trascinati nel grande vortice politico”.<sup>28</sup> Nel 1752 Federico II scrive: “Machiavelli dice che una Potenza disinteressata, la quale venisse a trovarsi in mezzo a Potenze ambiziose, finirebbe sicuramente con andare in rovina. Mi dispiace, ma sono obbligato a confessare che Machiavelli ha ragione”.<sup>29</sup> Aggiunge poi “i principi devono necessariamente avere dell’ambizione, ma quest’ambizione deve essere saggia, moderna e illuminata dalla ragione”,<sup>30</sup> cioè deve rifarsi all’universalismo astratto della morale dell’Illuminismo.

Cosa accade dunque durante l’Illuminismo? Come ha ben suggerito Meinecke, il diritto naturale della Stoa e del Cristianesimo fu secolarizzato nell’età dei lumi partendo dalla premessa che le leggi della ragione e le leggi della natura armonizzavano fra loro, sgorgando da una medesima matrice.<sup>31</sup> Per questo motivo la ragione umana di ogni singolo individuo, con la sua ispirazione universalistica, sarebbe stata in grado di abbracciare quest’armonia. In questo modo i valori dei singoli individui venivano proiettati e resi assoluti in nome di una pretesa universalità della ragione. Questa ragione universale non era altro dunque che ragione individuale che si ammetteva come identica in tutti gli uomini, e sulla base di questo principio si poteva fondare la fede nell’universalità delle sue massime morali. C’era insomma identità fra individui e corpo politico tant’è che il bene generale comprendeva esclusivamente il bene dei singoli individui ed era costituito dalla loro semplice somma. Non si poteva concepire la comunità politica come qualcosa di distinto dall’individuo stesso.

Con questi presupposti si giunse alla Rivoluzione francese, la quale ha evidentemente cercato di costruire il corpo politico, lo Stato, partendo dal basso, dagli scopi individuali universalizzandoli. In nome dei diritti dei singoli veniva a sgretolarsi però il potere politico statale. Sono significativi i fatti dell’agosto-settembre 1792. Il 10 agosto viene preso il Palazzo delle Tuileries, dove dai primi mesi della Rivoluzione francese risiedeva Luigi XVI con la famiglia reale. Con questa dimostrazione di forza l’ala più radicale dei rivoluzionari (prevalentemente sanculotti e giacobini) provocarono la caduta della monarchia, presero il potere e diedero il via alla fase più “democratica”

---

<sup>28</sup> *Beiträge zu einer Bibliographie der prosaischen Schriften Friedrich des Großen*, Weidmann, Berlin 1904, p. 28.

<sup>29</sup> *Die politischen Testamente Friedrich’s des Grossen*, Reimer, Berlin 1920, p. 59.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>31</sup> Meinecke, *Machiavellism*, p. 343.



della rivoluzione. Sono significative le parole di Robespierre in merito al 10 agosto:

è cominciata la più bella rivoluzione che abbia onorato l'umanità, o meglio, la sola rivoluzione che abbia avuto un oggetto degno dell'uomo, quello di fondare finalmente le società politiche sui principi immortali dell'eguaglianza, della giustizia e della ragione.<sup>32</sup>

Robespierre pronuncia queste parole prima delle stragi del settembre del 1792, quando furono uccisi con esecuzione sommaria oltre mille detenuti, supposti partigiani del re, omicidi che costituirono il prodromo del Regime del Terrore giacobino. L'astrattismo e l'universalismo etico dell'Illuminismo avevano provato come un governo popolare e democratico poteva essere ben più crudele di un regime monarchico: il più delle volte la legge dei pari non è meno dispotica della legge del singolo, così come il più delle volte conduce all'anarchia anziché all'ordine.

### III

Dopo la Rivoluzione e i fatti di sangue dell'epoca del Terrore divenne chiaro che il semplice individuo non poteva più essere l'istanza suprema della ragione universale e che solo la storia poteva essere rappresentante e interprete della ragione. Il primo a cogliere quest'aspetto fu Hegel. Negli anni immediatamente successivi alla Rivoluzione, che inizialmente aveva abbracciato, "si trovò innanzi un individualismo, il quale giudicava la vita storica e lo Stato in corrispondenza ai bisogni e dal punto di vista dell'individuo ragionevole che tende alla libertà spirituale e che dallo Stato pretendeva in primo luogo rispetto per i sacri diritti dell'individuo".<sup>33</sup> Questo individualismo aveva pregiudicato secondo Hegel non solo il positivo esito della Rivoluzione, ma anche la possibilità di una Germania unificata. Sono queste le prime parole che incontriamo nella *Prefazione* del 1799-1801 de *La costituzione della Germania*. "La Germania non è più uno Stato", "è divenuto impossibile guardare alla Germania come se fosse uno Stato",<sup>34</sup> ripete due volte in poche righe Hegel. La vera domanda è: la Germania è mai stato uno Stato? Secondo Hegel no. La Germania si sarebbe fondata sul mito della "libertà tedesca", quando

---

<sup>32</sup> Maximilien Robespierre, *Oeuvres*, Alcan, Paris 1939, p. 358.

<sup>33</sup> Meinecke, *Machiavellism*, p. 351.

<sup>34</sup> VD, pp. 19, 25.

il singolo individuo se ne stava per sé senza essere piegato da una volontà generale, senza essere sottomesso a uno Stato, quando il suo onore e il suo destino poggiavano su lui stesso, e nell'ostinazione del suo modo di sentire e del suo carattere egli infrangeva la propria forza sul mondo oppure lo foggiava in vista del proprio godimento – quando non c'era ancora Stato, quando il singolo individuo apparteneva per carattere, per costume e per religione, al popolo intero, ma non era limitato da esso nella sua attività e nelle sue gesta.<sup>35</sup>

Questa condizione, aggiunge ancora Hegel, “nella quale non le leggi, ma costumi riunivano una massa in un popolo, questa condizione nella quale non un comando universale, ma un'uguaglianza faceva apparire il popolo come Stato, è quello che andava sotto il nome di libertà tedesca”.<sup>36</sup> La Germania perciò non era mai stata un vero Stato perché tutti erano ugualmente liberi, ma questa libertà, che solo apparentemente sembrava la condizione virtuosa per la creazione di un'istituzione politica, era in realtà il germe stesso del vizio e del disfacimento dello Stato tedesco. La sfera di potere di ciascuno individuo veniva a consolidarsi con il tempo non attraverso rapporti giuridici, ma attraverso consuetudini che separavano completamente i singoli individui nel possesso dei loro diritti. Così, spiega Hegel, “è sorto un edificio statale nel quale tutte le singole parti, ciascuna dinastia principesca, ordine, città, corporazione, tutto ciò che possiede diritti di fronte allo Stato, ha acquistato da sé i suoi diritti, senza averli ricevuti in sorte dalla volontà generale, dallo Stato nel suo insieme”.<sup>37</sup> In termini hegeliani, la moralità individuale si è arrogata indebitamente il compito dell'eticità che spetterebbe ultimamente solo all'istanza statale. Lo Stato così si trova defraudato del suo potere assoluto: “ha dovuto sempre solo confermare quel che veniva sottratto al suo potere”.<sup>38</sup> I diritti del singolo sono diventati di fatto i diritti dello Stato, “quel che ciascuno aveva ottenuto da sé, si è trasformato in diritto legale”.<sup>39</sup> Di conseguenza, afferma Hegel, “il diritto costituzionale tedesco è propriamente un diritto privato, e i diritti politici sono un possesso legale, una proprietà”.<sup>40</sup> Sconfortato, Hegel conclude la *Prefazione* sancendo che “l'edificio statale tedesco non è altro che la somma dei diritti sottratti allo Stato”.<sup>41</sup> E ancora: “L'edificio statale tedesco non è altro che la somma dei diritti che le singole

---

<sup>35</sup> VD, pp. 7-8.

<sup>36</sup> VD, p. 8.

<sup>37</sup> VD, p. 9.

<sup>38</sup> VD, p. 9.

<sup>39</sup> VD, p. 10.

<sup>40</sup> VD, pp. 10-11.

<sup>41</sup> VD, p. 13.

parti hanno sottratto all'intero e questa giustizia che vigila così attentamente su di essi, al punto di non lasciare nessun potere allo Stato, è l'essenza della costituzione".<sup>42</sup>

Ciò che riscontra chiaramente Hegel è la mancanza di un'universalità che non sia considerata come la somma delle individualità, ma qualcosa di più alto che possa vantare il potere coercitivo del tutto sulle sue parti. Così, afferma Hegel, "nell'impero tedesco è svanito il potere dell'universalità come sorgente di ogni diritto, poiché l'universalità si è isolata, si è fatta particolare",<sup>43</sup> nelle varie individualità che si sono ipostatizzate come falsamente universali. "Tutti i diritti esistenti [...] sono divenuti particolari, perché il loro fondamento",<sup>44</sup> cioè il loro rapporto con l'intero, non si è mai veramente dato.

I poteri e i diritti politici non sono uffici dello Stato calcolati sulla base di un'organizzazione dell'intero, le prestazioni e i doveri del singolo non sono stabiliti a misura dei bisogni dell'intero, ma ogni singolo membro della gerarchia politica [...] tutto quanto ha diritti e doveri in relazione allo Stato, li ha acquistati da sé.<sup>45</sup>

Per questo motivo il diritto legale è di fatto un diritto privato. In questo punto Hegel riscontra la debolezza dell'individualismo della politica illuministica. Infatti,

di fronte a tale diminuzione del suo potere, lo Stato non ha altra incombenza che quella di attestare che il potere gli viene strappato così che, se lo Stato perde ogni autorità, e però il patrimonio degli individui si fonda sul potere dello Stato, questo loro patrimonio deve per forza essere assai precario, dal momento che non ha nessun altro sostegno al di fuori del potere statale, che è uguale a nulla.<sup>46</sup>

Per risolvere questa contraddizione, secondo Hegel lo Stato dev'essere un'autorità generale alla quale ciascuno deve avere il diritto di partecipare in maniera libera e personale, ma "i Tedeschi non hanno voluto trasformare questa partecipazione libera, personale, dipendente dall'arbitrio, in quell'altra partecipazione libera, ma non arbitraria, che consiste nell'universalità e nella forza delle leggi".<sup>47</sup> In conclusione per Hegel in Germania "non esisteva

---

<sup>42</sup> VD, p. 63.

<sup>43</sup> VD, p. 18.

<sup>44</sup> VD, p. 18.

<sup>45</sup> VD, pp. 60-61.

<sup>46</sup> VD, p. 61.

<sup>47</sup> VD, p. 59.

nessun potere statale opposto agli individui e indipendente da loro”,<sup>48</sup> come doveva invece essere negli Stati moderni. Piuttosto “il potere statale faceva tutt’uno con il potere e con la libera volontà degli individui”, i quali avevano semplicemente “la volontà di far coesistere se stessi e il loro potere in uno Stato”.<sup>49</sup> La questione principale che sta a cuore a Hegel, e che sarà il perno di tutto il suo pensiero politico, è il rapporto fra moralità ed eticità, che a suo avviso ha trovato una prima soluzione proprio in Machiavelli. Così Hegel ne *La costituzione della Germania* introduce l’intellettuale fiorentino:

Nell’epoca della rovina, quando l’Italia correva incontro alla miseria ed era il campo di battaglia delle guerre che i principi stranieri conducevano sui suoi territori (guerre per le quali l’Italia offriva i mezzi e delle quali era al tempo stesso il premio), quand’essa affidava la propria difesa all’assassinio, al veleno e al tradimento, oppure a schiere di marmaglia straniera, sempre costose e devastanti per chi le assoldava (quando non addirittura temibili e pericolose, tanto che alcuni dei loro capi si innalzarono a principi), quando Tedeschi, Spagnoli, Francesi e Svizzeri la saccheggiavano e gabinetti stranieri decidevano del destino di questa nazione, – nel sentimento profondo di tale condizione di miseria generale, di odio, di sfascio e di cecità, un uomo di Stato italiano concepì con fredda riflessione l’idea necessaria della salvezza dell’Italia mediante la sua riunione in un solo Stato. Con coerenza rigorosa egli tracciò il cammino necessario per la salvezza, reso tale dalla corruzione e dalla cieca pazzia dell’epoca, e chiamò il suo principe ad assumer e il ruolo sublime di salvatore dell’Italia e la gloria di metter fine alla rovina del paese, con le seguenti parole etc...<sup>50</sup>

Hegel poi riporta un lungo brano del capitolo XXVI de *Il principe* dove Machiavelli esorta all’unificazione dell’Italia e riprende la famosa frase di Tito Livio “è giusta la guerra per coloro ai quali è necessaria e sacre sono le armi quando in esse è riposta l’unica speranza”.<sup>51</sup> La guerra come arma necessaria ma per cosa? Hegel lo spiegherà più avanti. È più interessato a redimere la figura di Machiavelli come pensatore politico: “un uomo che parla con questa sincerità, proveniente dalla serietà, non aveva né bassezza nel cuore né voglia

---

<sup>48</sup> VD, p. 94.

<sup>49</sup> VD, p. 94.

<sup>50</sup> VD, p. 131.

<sup>51</sup> “Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est”.

di scherzare nella mente”.<sup>52</sup> Qual è l’idea seria e grave che ha concepito Machiavelli?

L’idea che un popolo debba costituire uno Stato, è stata sommersa così a lungo da un cieco gridare nel nome di una cosiddetta libertà, che forse l’intera miseria che la Germania ha patito durante la guerra dei Sette anni e durante quest’ultima guerra francese, e tutto il progresso della ragione e l’esperienza del delirio francese della libertà non sono sufficienti a innalzare a fede dei popoli, o a principio di una scienza dello Stato, la verità che ci può essere libertà solo nell’unione legale di un popolo il quale formi uno Stato.<sup>53</sup>

Questo è il grande contributo che Machiavelli ha dato secondo Hegel alla storia del pensiero politico. Machiavelli ha proposto prima di Hegel la soluzione al rapporto fra individuale e universale, fra moralità ed eticità.

Hegel rifiuta quelle cieche interpretazioni che hanno visto nel pensatore fiorentino solo un teorico della tirannia, “uno specchio dorato per un oppressore ambizioso”.<sup>54</sup> Hegel poi contesta chi vuol far prevalere la moralità sull’eticità

Ma anche quand’essi concedono che il fine sia questo [ovvero l’unione legale di un popolo in uno Stato], i mezzi – dicono – sono esecrabili, e qui la morale ha ampio spazio per smerciare le sue trivialità, come quella secondo la quale il fine non santifica i mezzi ecc.<sup>55</sup>

Di fronte all’anarchia, Hegel non vede altra soluzione che la virtù del principe di Machiavelli. Non si può parlare, secondo Hegel, in questo caso estremo di scelta di mezzi morali per la fondazione dello stato, infatti

Membra ustionate non possono essere sanate con acqua di lavanda; una situazione nella quale il veleno e l’assassinio sono divenuti armi abituali non ammette rimedi blandi. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con il procedimento più violento.<sup>56</sup>

La virtù del principe diventa così il fatto principale per imporre la coesione politica finalizzata alla vera costituzione dello Stato. Da quest’ottica, scrive Hegel che il pensiero di Machiavelli

---

<sup>52</sup> VD, p. 131.

<sup>53</sup> VD, pp. 131-32.

<sup>54</sup> VD, p. 132.

<sup>55</sup> VD, p. 132.

<sup>56</sup> VD, p. 132.

non solo risulterà giustificato, ma apparirà la concezione sommamente grandiosa e vera di una testa davvero politica, scaturita dal modo di pensare più grande e più nobile.<sup>57</sup>

Quei mezzi che appaiono esecrabili perché violenti nei confronti dell'individuo, scrive Hegel, devono essere rilette sotto un'altra luce, interamente diversa:

quel che sarebbe esecrabile, commesso dal privato contro il privato, oppure da uno Stato contro l'altro, o contro un privato, è ora giusta pena. Il crime più grave, o piuttosto il solo crimine che si possa commettere nei confronti di uno Stato è produrre anarchia. Infatti tutti i crimini dei quali lo Stato deve prendersi cura, si riducono a questo; e color che non attaccano lo Stato per via mediata, come altri criminali, ma colpiscono direttamente lo Stato stesso, sono i massimi criminali, e lo Stato non ha nessun dovere superiore a quello di conservare se stesso e di annientare la potenza di questi criminali nella maniera più sicura.<sup>58</sup>

Non esiste moralità per Hegel se non all'interno di uno Stato che può far rispettare le leggi. Non v'è crimine peggiore che quello di cospirare contro lo Stato perché vorrebbe dire cospirare contro il fondamento stesso della legge e della giustizia e così di ogni valore. I sostenitori dei principi individualistici morali divengono così istigatori dei più grandi crimini e contro questi lo Stato ha il diritto sacrosanto di difendersi usando, se volesse, anche la più brutale forza. Infatti, se ammettesse questi contrari al mondo etico-politico, lo Stato avallerebbe dei principi che lo porterebbe all'auto-annientamento. L'esercizio della virtù del principe contro i cospiratori dello Stato è un "dovere supremo" secondo Hegel e non è più da considerare realmente come mezzo, ma piuttosto come fine. Infatti se già lo Stato esiste, allora la violenza può essere perpetuata solo in difesa dello Stato stesso contro i suoi congiurati. Il fine primo e ultimo è sempre la conservazione dello Stato: "ciascuno Stato dovrebbe esser in condizione di adoperare mezzi esecrabili – morte, lunga detenzione – per la sua conservazione".<sup>59</sup> Così l'opera di Machiavelli rimane per Hegel "una grande testimonianza che egli ha reso alla sua epoca e alla propria fede che il destino di un popolo, il quale corra incontro alla sua rovina politica, possa essere salvato dal genio".<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> VD, p. 132.

<sup>58</sup> VD, p. 133.

<sup>59</sup> VD, p. 133.

<sup>60</sup> VD, p. 135.

IV

Machiavelli rimane un costante punto di riferimento per Hegel per tutti i successivi trent'anni. Nel frammento di *Filosofia dello spirito* di Jena (1805-1806), nel capitolo non a caso intitolato "Costituzione", in polemico riferimento a Rousseau spiega che "in primo luogo dalla volontà dei singoli essa deve costituirsi come volontà universale, così che la volontà sembra il principio e l'elemento, mentre all'opposto è essa il primo e l'essenza, e le volontà singole devono trasformarsi nella volontà universale attraverso la negazione di sé".<sup>61</sup> Hegel non sta ribadendo nient'altro che ciò che aveva detto ne *La costituzione della Germania*: lo Stato viene prima degli individui, l'eticità prima della moralità, anche se logicamente queste due istanze sembrano presentarsi nell'ordine inverso. Hegel sottolinea in modo deciso che "la volontà universale è prima delle volontà singole, esiste assolutamente per esse e le volontà singole non sono affatto immediatamente la volontà universale".<sup>62</sup> Nei *Lineamenti* Hegel scriverà esplicitamente che sebbene lo Stato si manifesti come risultato, esso è piuttosto il fondamento veritativo solo all'interno del quale gli altri due momenti dell'eticità (famiglia e società civile) possono essere plasmati. Lo Stato è il Primo (*das Erste*) rispetto a ogni altra forma di comunità politica. Nella *Filosofia dello spirito* di Jena, Hegel prende di mira il consueto modo di "costituirsi della volontà universale: si riuniscono tutti i cittadini, discutono, esprimono i loro voti e così la maggioranza costituirebbe la volontà universale".<sup>63</sup> Il "consueto modo" è, come si evince dai *Lineamenti* quello di Rousseau:

Rousseau ha colto la volontà soltanto nella forma determinata della volontà singolare e ha inteso la volontà universale [...] soltanto come ciò che è comune e che deriverebbe da questa volontà singolare come da una volontà cosciente. Qui, pertanto, l'unione dei singoli nello Stato diviene un contratto, il quale ha quindi per fondamento il loro arbitrio, la loro opinione e il loro consenso, dato a piacimento; e a ciò fanno seguito le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, le quali distruggono il Divino essente in sé e per sé e la sua assoluta autorità e maestà. Una volta cresciute fino a diventare potere, di conseguenza, queste astrazioni, da un lato, hanno prodotto il formidabile spettacolo [...] di iniziare completamente da capo e dal pensiero la costituzione di un grande Stato

---

<sup>61</sup> Realph.III, p. 257.

<sup>62</sup> Realph.III, p. 257.

<sup>63</sup> Realph.III, p. 257.

reale sovvertendo ogni cosa sussistente e data, e di voler dare per base a tale costituzione meramente il supposto razionale [il riferimento qui è alla Rivoluzione]; dall'altra lato, poiché si tratta di astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato tale tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante.<sup>64</sup>

Nel frammento jenesse, tale procedimento astrattivo è caratterizzato da Hegel come una sorta di rinuncia a se stessi, mediante la quale il singolo per negazione diviene l'universale. L'universale, ovvero l'unione statale si fonderebbe così su un contratto originario rispetto al quale si presuppone che tutti gli individui abbiano dato il loro assenso. Questa è fra le altre cose, secondo Hegel, “la condizione di ogni successiva azione della comunità”.<sup>65</sup> Su questo principio intellettualistico di negazione di se stessi si fonderebbe il cosiddetto Stato libero, dove la moltitudine degli individui viene rappresentata come costituente la comunità politica. In questa condizione gli individui, come singoli soggetti, vogliono, secondo Hegel, riconoscere il loro volere positivo nel volere universale, cioè il singolo vuole essere espressione dell'universalità. Ciò però può accadere solo accidentalmente, infatti non essendoci ancora uno Stato e quindi un vincolo di legge, “non c'è alcuna necessità che tutti vogliano la stessa cosa, non c'è alcun obbligo che la minoranza si assoggetti alla maggioranza, bensì ognuno – essendo posto, riconosciuto come singola volontà positiva – ha il diritto di dissentire e dissociarsi, e di accordarsi con altri su qualche altra cosa”.<sup>66</sup> Dunque se questo è vero, non è possibile ammettere al contempo che queste volontà individuali siano espressione della volontà universale, al contrario in questa presupposta volontà universale gli individui non vedono e non vogliono vedere altro che riconosciuta la loro singolarità. Affinché la volontà universale sia effettivamente tale, l'universalità deve precedere l'individualità: lo Stato deve precedere l'individuo. Hegel sta chiaramente demolendo la concezione liberalistica dello Stato nonché l'unilateralità della posizione rousseauiana. Nei *Lineamenti* si definisce lo Stato liberale come quella condizione in cui il vero Stato viene scambiato per società civile, il cui compito risiede nella mera sicurezza e protezione della proprietà e della libertà personale. Un tale tipo di non-Stato perseguirebbe gli interessi dei singoli in quanto “il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale”. Tutto ciò però non ha senso perché l'individuo “ha oggettività, verità ed eticità solo in

---

<sup>64</sup> Recht.II, pp. 243-244.

<sup>65</sup> Realph.III, p. 257.

<sup>66</sup> Realph.III, p. 257.



quanto è membro” di un vero Stato e la sua destinazione consiste “nel condurre una vita universale” che solo il vero Stato può garantirgli.

Rimane però aperta la questione di come si costituiscono gli Stati se non per mezzo di un contratto alienante. Nei *Lineamenti* Hegel lascia volutamente aperto il problema: “non concernono affatto l’Idea dello Stato le seguenti questioni: quale sia o sia stata l’origine storica dello Stato in generale, o piuttosto di ogni Stato particolare, dei suoi diritti e delle sue determinazioni”.<sup>67</sup> È per questo che in quest’opera Hegel non menziona mai Machiavelli. Nel frammento jenese però Hegel approfondisce questo aspetto riproponendo prepotentemente la potenza speculativa dell’intellettuale fiorentino. Hegel sostiene che “tutti gli Stati sono stati fondati dal potere superiore di grandi uomini”.<sup>68</sup> Questo potere non consiste nella forza fisica, perché la moltitudine o la maggioranza di più uomini sovrasterebbe sempre e comunque un singolo uomo. Questo grande uomo ha una particolarità tale che tutti gli altri uomini lo possono chiamare signore ed è che “essi gli ubbidiscono contro la loro volontà”.<sup>69</sup> Contro la loro volontà, la volontà del grande uomo diventa la loro volontà. Di fronte al grande uomo, gli individui devono anche se non vogliono accettare la sua volontà. “Questa è la superiorità del grande uomo: di sapere di esprimere la volontà assoluta, si stringono tutti intorno alla sua bandiera, egli è il loro dio”.<sup>70</sup> È chiaro che Hegel si sta riferendo agli individui cosmistorici (e.g. Teseo), di cui fornisce una trattazione più precisa solo nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* e nei suoi corsi di filosofia della storia. In questo contesto però Hegel precisa che il potere terribile (*fürchterliche Gewalt*) di questi grandi uomini non si configura come “dispotismo, bensì tirannia, pura, spietata signoria”.<sup>71</sup> Questa tirannia, per quanto violenta, non è amorale, anche se – è ben sottolinearlo nuovamente – non è sottoposta ad alcuna morale. Infatti, il potere tirannico “è necessario e giusto, in quanto costituisce e conserva lo Stato”.<sup>72</sup> Rispetto a questo potere non vale “alcun concetto di buono e cattivo, di vergognoso e infame, di perfidia e inganno; esso è al di sopra di tutto questo, giacché in esso il male è riconciliato con se stesso”. Il merito di aver elaborato questa concezione politica va secondo Hegel a Machiavelli:

In questo senso profondo è scritto il *Principe* di Machiavelli: che nella costituzione dello Stato in generale ciò che si chiama assassinio, perfidia,

---

<sup>67</sup> Recht.II, p. 242.

<sup>68</sup> Realph.III, p. 258.

<sup>69</sup> Realph.III, p. 258.

<sup>70</sup> Realph.III, p. 258.

<sup>71</sup> Realph.III, p. 258.

<sup>72</sup> Realph.III, p. 258.

atrocità e così via, non ha alcun significato di male, bensì quello di ciò che è riconciliato con se stesso. Si è preso il suo scritto perfino per ironia, ma quale profondo sentimento della miseria della sua patria, quale entusiasmo di patriottismo sia a fondamento delle sue fredde, lucide teorie egli lo esprime nella prefazione e nella conclusione. La sua patria era calpestata, devastata dagli stranieri, priva di indipendenza; ogni nobile, ogni condottiero, ogni città si affermava come sovrano; l'unico mezzo per fondare lo Stato era quello di distruggere queste sovranità, e invero, poiché essi proprio in quanto singoli immediati vogliono valere come sovrani, il mezzo contro la rozzezza è solo la morte dei capi e la minaccia di morte per gli altri.<sup>73</sup>

Hegel universalizza il caso italiano esposto da Machiavelli e prende la teoria politica del fiorentino come una concezione generale per la fondazione dello Stato. Le varie signorie e i diversi condottieri che lottavano per appropriarsi dell'Italia sono il simbolo delle volontà singolari che vogliono essere riconosciute assolutamente come volontà universale. Machiavelli insegna che l'universale, cioè lo Stato deve essere tiranno, signore e puro potere rispetto ai singoli “che vogliono sapere affermata assolutamente la loro immediata volontà positiva”.<sup>74</sup> È tiranno perché è estraneo ad essi e si pone con la violenza su di essi. Al contempo il potere dello Stato, che ha vera coscienza di essere Stato e che non è semplicemente una collettività di individui, ma un'istanza superiore, “deve avere il coraggio, in ogni situazione in cui è compromessa l'esistenza dell'intero, di agire in modo assolutamente tirannico”.<sup>75</sup> Ogni Stato perciò deve essere almeno all'inizio uno Stato tirannico e deve continuare ad esserlo per conservare la sua universalità. Tuttavia, questa tirannia non è più percepita come tale allorché la volontà dei singoli individui contro la loro volontà si fa volontà del signore o dell'individuo cosmistorico. Da quest'alienazione della volontà singolare si produce una specie di “educazione all'ubbidienza”,<sup>76</sup> attraverso la quale si riconosce l'universale piuttosto che le molteplici volontà singolari. La tirannia, così, specifica Hegel “è diventata superflua, e le si è sostituita la signoria della legge”.<sup>77</sup> Mediante l'ubbidienza il potere dello Stato non è più un potere estraneo “bensì l'universale volontà riconosciuta”.<sup>78</sup> Dunque accade

---

<sup>73</sup> Realph.III, pp. 258-259.

<sup>74</sup> Realph.III, p. 259.

<sup>75</sup> Realph.III, p. 259.

<sup>76</sup> Rispetto all'esempio di Teseo, a fare accettare le leggi ad Atene fu Pisistrato, il quale “ha fatto in modo che i cittadini facessero proprie le leggi di Solone”. Realph.III, p. 258.

<sup>77</sup> Realph.III, p. 259.

<sup>78</sup> Realph.III, p. 259.

di necessità che le tirannie siano abbattute, ma non perché violente, ma perché di fatto sono logicamente superflue. Di ciò, spiega Hegel, “fece esperienza Robespierre – la sua forza lo ha abbandonato, perché lo aveva abbandonato la necessità e così egli fu abbattuto con violenza”.<sup>79</sup> Hegel però va oltre e afferma che dalla signoria della legge non scaturiscono semplicemente le leggi che sono state imposte in un primo momento tirannicamente, ma anche la fiducia che per mezzo di queste leggi l’individuo viene conservato. Perciò l’universalità dello Stato “ha così immediatamente significato ad un tempo negativo e positivo – quello mediante la tirannia, questo nella conservazione del singolo”.<sup>80</sup> Tutto ciò ha insegnato Machiavelli. Perciò quasi vent’anni dopo *La costituzione della Germania*, Hegel non fa fatica a riconoscere un ruolo fondamentale all’intellettuale fiorentino nella *Introduzione alle Lezioni sulla filosofia della storia*:

[...] Alla sottomissione esiste senz’altro in senso morale un diritto come si vede dal celebre scritto di Machiavelli, *Il Principe*. Spesso si è rigettato con orrore questo libro, perché ricolmo delle massime della tirannia più crudele; tuttavia, inteso nel senso elevato della formazione necessaria dello Stato, Machiavelli ha esposto i principi in base ai quali era giocoforza, in quelle circostanze, formare gli Stati. Bisognava che i singoli signori e le singole signorie fossero schiacciate. Perciò, se ci è impossibile approvare i mezzi che Machiavelli ci fa conoscere come i soli adatti e pienamente giustificati, poiché ne fanno parte la violenza più spregiudicata, tutte le specie d’inganno, assassinio ecc., tuttavia siamo costretti ad ammettere che i principi dinastici da abbattere potevano essere attaccati solo in questo modo. A tal punto, infatti, erano loro proprie un’inflexibile mancanza di scrupoli e una completa abiezione.<sup>81</sup>

La teoria dell’origine dello Stato moderno è per Hegel possibile solo a partire dal progetto politico concepito da Machiavelli. Non è importante in questa sede capire se Hegel abbia correttamente interpretato Machiavelli, quanto sottolineare che il filosofo di Stoccarda vide nella virtù del principe le fondamenta delle origini Stato moderno, il passaggio da uno stato di anarchia ad uno stato di diritto e le premesse della sua intera filosofia politica.

---

<sup>79</sup> Realph.III, p. 260.

<sup>80</sup> Realph.III, pp. 260-261.

<sup>81</sup> V, pp. 482-483.

## ***Die Machiavelli-Rezeption und -Interpretation im 19. Jahrhundert, besonders in Deutschland***

Ulrich Dierse

Ruhr-Universität Bochum

Institut für Philosophie I

ulrich.dierse@ruhr-uni-bochum.de

### ABSTRACT

During the 19<sup>th</sup> century, there are some new interpretations of Machiavelli's writings, namely a certain rehabilitation of the *Principe*, in various forms and degrees. The historicism tries to understand Machiavelli within the context of Renaissance culture. Others, like Hegel and Fichte, see that *The Prince's* main object was to found a stable state, in order to avoid factions and civil wars. At the same time historians and others praise Machiavelli for having proclaimed the unification of Italy and its liberation from foreign troops. They therefore see in it a parallel to the 19<sup>th</sup>-century attempts to unite Italy (and Germany). In the famous book *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* M. Joly cautions against a new absolutism and democratic dictatorship in France (Napoléon III) as well as in other countries. As one can see in Machiavelli-Interpretations in the 20<sup>th</sup> century, this situation repeated in the era of Fascism and Marxism. The continuing lesson by which Machiavelli is actual till today is the problem how politics and ethics can be mediated in modern times where it is not taken for granted that state or commonwealth have a foundation on religion and morals.

### KEYWORDS

Machiavelli's Reception, Machiavellism, Morals in Politics, Reason of State, Risorgimento

Am Anfang des neuzeitlichen Nachdenkens über Staat und Gesellschaft stehen zwei Werke, die unterschiedlicher nicht sein könnten und die, gerade in dieser Divergenz, aufeinander bezogen sind. Es ist das 1516 in Löwen erschienene Büchlein des englischen Staatsmanns Thomas Morus mit dem Bericht über die Reise zur neu entdeckten Insel Utopia, einem Land, in dem alle Übel der Zeit, Armut, Hunger, Krieg, Aberglaube usw. beseitigt sind. Zur selben Zeit schreibt ein anderer Staatsmann, Niccolò Machiavelli, ein Werk mit genau der entgegengesetzten Tendenz. In der von ihm geschilderten Welt gelten Wort- und Vertragsbruch, Meuchelmord, Heuchelei und Verstellung als legitime Mittel der politischen Machterhaltung. Das Buch, wahrscheinlich 1513 fertiggestellt, wird erst posthum (1532) veröffentlicht. Wie zur

Bestätigung, dass Machiavelli keinen idealen Staat nach Art einer Utopie schildern wollte, schreibt er, es sei besser „dem wirklichen Wesen der Sache nachzugehen als einem Phantasiegebilde von ihr“ („conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che alla imaginazione di essa“).<sup>1</sup>

Beide Werke sind durch eine auffällige Gemeinsamkeit miteinander verbunden: Ihre Autoren geben in einer eigenen Erzählung außerhalb des Haupttextes Rechenschaft über die Entstehung ihrer Werke. Morus schildert als Kontrast zur besten respublica die Verhältnisse im zeitgenössischen England: das englische Strafrecht, die sozialen Ursachen des Diebstahls, die Landsknechtsplage, den Niedergang der Landwirtschaft, die Teuerung u.a.<sup>2</sup> Und Machiavelli berichtet in dem bekannten Brief an Francesco Vettori, wie er, der aus Florenz Verbannte, sich tagsüber auf dem Feld und in den Wirtshäusern unter das gemeine Volk mische, um sich abends in seinem Schreibzimmer in die Geschichtswerke zu vertiefen und auf diese Weise mit den großen Männern der Weltgeschichte zu unterhalten und von ihnen Auskunft über die Beweggründe ihrer Handlungen zu bekommen: „Weil Dante sagt, es gebe keine Wissenschaft, ohne das Gehörte zu behalten, habe ich aufgeschrieben, was ich durch ihre Unterhaltung gelernt, und ein Werkchen *De principatibus* geschrieben.“ („E perché Dante dice che non fa scienza senza ritener lo havere inteso – io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e comporto uno opusculo *De principatibus*.“) So wolle er zeigen, dass er die fünfzehn Jahre seines „Studiums der Staatskunst“ („studio dell’arte dello stato“) nicht nutzlos verbracht habe; vielmehr könne jeder auf diese Weise „reich an Erfahrung“ („pieno di esperienza“) werden.<sup>3</sup>

Morus’ vorgeschalteter Reisebericht und Machiavellis briefliche Rechenschafts-Ablegung können durchaus miteinander verglichen werden. Diese Einkleidungen wollen plausibel machen, dass im Folgenden über etwas berichtet wird, das bisher so noch nicht bekannt war, über etwas, das die gewöhnlichen Leser-Erwartungen und die Schul-Weisheiten übersteigen könnte. Das Exzeptionelle des Themas verdient wohl eine besondere Erzählung über die Genese der Werke. Beide können aber trotzdem beanspruchen, den Bezug zur realen Politik ihrer Zeit zu wahren: Morus kontrastiert das ferne *Utopia* mit dem England des 15. Jahrhunderts;

---

<sup>1</sup> Niccolò Machiavelli: *Il Principe*, cap. 15. Opere, a cura di Corrado Vivanti (Torino 1997-2005) vol. 1, p. 159; dtsch.: *Gesammelte Schriften*, hg. Von Hanns Floerke (München 1925) Bd. 2, S. 61 f.

<sup>2</sup> Thomas Morus: *Utopia*, Book I. The Complete Works. Yale-Edition, vol. 4 (New Haven, London 1965) p. 61-71.

<sup>3</sup> N. Machiavelli: Brief an Francesco Vettori vom 10. 12. 1513. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 2, p. 295 f.; dtsch.: *Gesammelte Schriften*, s.o. [Anm. 1] Bd. 5 (München 1925) S. 407.

Machiavelli richtet den distanzierten Blick des Historikers und exilierten Staatsmanns aus dem abgelegenen San Casciano auf die verwickelten Machtverhältnisse in seiner Stadt Florenz, der er als Sekretär und Diplomat lange gedient hat. Morus entwirft ein ideales Staatsgebilde, eben weil er die Missstände seiner Gegenwart kennt; Machiavelli analysiert ungeschönt die Vorgehensweisen der Politik in Vergangenheit und Gegenwart. Bei beiden ermöglicht der distanzierte Blick eher eine scharfsichtige Analyse als ein direktes Mitwirken in den politischen Wirrungen und Konflikten.

Die Ausnahmestellung der beiden Werke dürfte aber auch dazu beigetragen haben, dass sie, über das sonst zu erwartende Maß hinaus, immer wieder kontrovers diskutiert und interpretiert worden sind: Eine gewisse Verschllossenheit, der Widerspruch zu gängigen Erwartungen, verlangte nach Deutung und brachte fortwährend Versuche hervor, ihrer ‚eigentlichen‘ Intention auf die Spur zu kommen. Dazu trugen im Fall des Th. Morus die unzähligen Nachfolgewerke und Varianten der Utopien bis ins 20. Jahrhundert bei; dazu dienten und dienen im Falle des N. Machiavelli die vielen Stellungnahmen zum Autor des *Principe*, die von der vehementen Ablehnung bis zur Unterstellung, seine Lehren könnten nicht ernst gemeint sein, von der partiellen Applikation bis zur vorsichtigen Legitimation seiner Lehren reichen, ebenso wie die bis heute immer erneuerten Anläufe, den Autor als hellsichtigen Vorläufer der eigenen Gegenwart zu sehen.

1. Um einen Ausschnitt aus Machiavellis Rezeptionsgeschichte, um die Rezeption des 19. Jahrhunderts, soll es hier gehen, da angenommen werden kann, dass eben sie dem bisherigen Bild gewichtige neue Aspekte hinzugefügt hat. Außerdem sind neue Machiavelli-Interpretationen jetzt oft mit einem Rückblick auf die bisherigen Interpretationen verbunden.<sup>4</sup> Jede Lektüre ist

---

<sup>4</sup> Als solche Literaturberichte seien hier genannt: Robert von Mohl: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. 3 (Erlangen 1858) S. 518-591: Die Machiavelli-Literatur; Albert Elkan: Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: Historische Zeitschrift, Bd. 119 (1919) S. 427-458; Claude Lefort: Le Travail de l'œuvre Machiavel (Paris 1972); August Buck: Machiavelli (Darmstadt 1985); Gottfried Eisermann: Machiavelli (1469-1527). In: Der Staat, Bd. 27 (1988) S. 251-271; Giuliani Procacci: Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna (Roma, Bari 1995); Maurizio Viroli: Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia; engl.: Machiavelli's God (Princeton 2010); Aleš Polcar: Machiavelli-Rezeption in Deutschland von 1792 bis 1858. 16 Studien (Diss. Bonn) (Bonn 2002); Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1 (Stuttgart, Weimar 2006) S. 47-55; Nizar Ben Saad: Machiavel en France des Lumières à la Révolution (Paris 2007); Cornel Zwierlein, Annette Meyer (Hrsg.): Machiavellismus in Deutschland (München 2010) (Historische Zeitschrift, Beiheft, Neue

auch, bei Machiavelli mehr als bei anderen Autoren, eine Lektüre der vorangegangenen Lektüren. Schon Pierre Bayle setzt sich, in der für sein *Dictionnaire* bezeichnenden Weise, mit einer Anzahl früherer Berichte über Machiavelli auseinander,<sup>5</sup> und er war zugleich einer derjenigen, die frühzeitig Verständnis für Machiavelli äußerten: Machiavelli habe eben die Maximen formuliert, die in der Praxis anderer Politiker regelmäßig befolgt würden, wenn sie auch in der Theorie abgelehnt worden seien: „Et je dirai en passant, qu’il s’est vu force Ministres, & force Princes, les [les maximes de Machiavel] étudier, & même les pratiquer de point en point, qui les avoient condamnées & detestées, avant que de parvenir au Ministre, ou au Trône. Tant il est vrai, qu’il faut être Prince, ou du moins Ministre, pour connoître, je ne dis pas l’utilité, mais la nécessité absoluë de ces maximes.“<sup>6</sup>

So wie Bayle erkennen auch andere Interpreten einen Zwiespalt zwischen der ‚offiziellen‘ Ablehnung Machiavellis und der ‚heimlichen‘ Praktizierung seiner Lehren. Unklug wären (dies formulierte Bayle freilich so noch nicht) demnach nur diejenigen, die dies nicht wissen oder wissen wollen, die selbst ehrlich um jeden Preis sein wollen bzw. mit dem absolut guten Willen der anderen rechnen. Von dieser Deutung ist es dann nicht mehr weit zu einer weiteren Form der Ehrenrettung Machiavellis. Sie besteht darin, dass man zwar seine Lehren bzw. die in seiner Zeit gängigen Praktiken verdammt, nicht aber die Tatsache, dass er sie bekannt gemacht habe. Vielmehr solle man Machiavelli dankbar sein, dass er die schmutzigen Taten der Politiker offengelegt und freimütig über sie berichtet habe, auch wenn er sie als Ratschläge an den Fürsten Cosimo de Medici tarnte. Diese Deutung hält sich mit einigen Varianten von Francis Bacon bis zu Rousseau und darüber hinaus. Bacon erklärt schon im frühen 17. Jahrhundert, dass Machiavelli

---

Folge, Bd. 51); Otfried Höffe: Zu Machiavellis Wirkung. In: Niccolò Machiavelli: Der Fürst, hg. von Otfried Höffe (Berlin 2012) (Klassiker Auslegen) S. 179-199; Volker Reinhardt, Stefano Saracino, Rüdiger Voigt (Hrsg.): Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit (Baden-Baden 2015). Zu diesen Titeln, insbes. zu der sorgfältigen Untersuchung von A. Polcar, sind hier einige wichtige Ergänzungen nötig.

<sup>5</sup> Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, 5<sup>e</sup> éd., t. 3 (Amsterdam etc. 1740) p. 244-249, zit. p. 246b; vgl. Bruce H. Mayer: *The Strategy of Rehabilitation. Pierre Bayle on Machiavelli*. In: *Studi Francesi* Bd. 33 (1989) p. 203-217.

<sup>6</sup> P. Bayle, ebd. p. 246b; dtsh: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, übers. von Johann Christoph Gottsched, Bd. 3 (Leipzig 1743) S. 248b: „Und im Vorbeygehen will ich sagen, daß man viel Staatsbediente und viele Prinzen dieselben studieren, und auch von Punkte zu Punkte dieselben ausüben gesehen, welche sie verdammt und verflucht haben, ehe sie zur Staatsbedienung, oder zum Throne gekommen sind. So wahr ist es, daß man ein Prinz, oder wenigstens ein Staatsmann seyn muß, wenn man, ich will nicht sagen, die Nützlichkeith, sondern die Nothwendigkeit dieser Maximen, erkennen will.“

Anerkennung dafür verdiene, dass er unverstellt das beschrieben habe, „was die Menschen tun und nicht, was sie tun sollten.“<sup>7</sup> Dies führt Spinoza weiter, wenn er Machiavelli, den er für einen Republikaner hält, unterstellt, er habe in Wirklichkeit dem Volke Ratschläge geben wollen („ad quam saluberrima consilia dedit“), damit es sich vor der Tyrannei schützen und seine Freiheit bewahren könne.<sup>8</sup> Diese Interpretation des *Principe* könnte sich sogar auf Machiavelli selbst berufen, denn er schreibt an Francesco Guicciardini: „Ich glaube, der rechte Weg, ins Paradies einzugehen, würde sein, den Weg zur Hölle kennenzulernen, um ihn zu vermeiden.“ („il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell’Inferno per fuggirla“).<sup>9</sup> Allerdings bezieht sich Machiavelli mit diesem Satz nicht auf seinen *Principe*, sondern trifft eine generelle Aussage und so kann sie nicht unbedingt dazu benutzt werden, den *Principe* zu deuten. Spinoza unterstellt dem *Principe* also eine eindeutige, wenn auch verheimlichte Intention, die dem Wortlaut des Textes zuwiderläuft, aber dennoch für den klugen Leser erkennbar sein soll.<sup>10</sup> Verstärkt wird eine solche Argumentation von Rousseau, und wenn sie zuträfe, könnte Machiavelli vollends gerettet sein: Denn Machiavelli hat, so Rousseau, nur fingiert, einen Ratgeber für Fürsten geschrieben zu haben. In Wirklichkeit sei sein Werk ein Buch für Republikaner: „En feignant de donner des leçons aux Rois il en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains.“<sup>11</sup> Deutlicher kann man kaum ausdrücken, dass es zwischen dem vordergründigen Buchstaben des Textes und seinem hintergründigen Verständnis eine Kluft gibt, die unter Umständen vom Autor selbst angelegt, aber eben nicht offen dargelegt ist. Eigentlich hätte Rousseau schreiben müssen, Machiavelli habe zu Recht den

---

<sup>7</sup> Francis Bacon: De augmentis scientiarum [1623] VII, 2. The Works, ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Demon Heath, vol. 1 (London 1858) p. 729; deutsch: Über die Würde und die Förderung der Wissenschaften, hg. von Hermann Klenner (Freiburg etc. 2006) S. 412 f.

<sup>8</sup> Baruch de Spinoza: Tractatus politicus [1677] c. V, § 7. Opera, ed. Carl Gebhardt, Bd. 3 (Heidelberg o.J.) S. 297.

<sup>9</sup> N. Machiavelli: Lettere ad Francesco Guicciardini vom 17.5.1521. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 2, p. 472; dtsch. Gesammelte Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 5, S. 472; hierauf hat bereits Jacob Venedey, s.u. [Anm. 54] S. 83 f. hingewiesen, später Wilhelm Kölmel: Machiavelli und der Machiavellismus. Mit einem Anhang zu Platinas Schrift *De Principe*. In: Historische Zeitschrift Bd. 89 (1969) 372-408.

<sup>10</sup> Die *Encyclopédie* ist etwas vorsichtiger: Machiavelli schrieb so, als ob er seinen Lesern die Mittel zur Vermeidung des Unheils bereitstellen wollte. Denis Diderot: Art. ‚Machiavélisme‘, in: Encyclopédie, t. 9 (Neufchastel 1765) p. 793.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau: Du contract social III, 6. Œuvres complètes, éd. par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, vol. 3 (Paris 1964) p. 409; cf. les notes no. 4 et 5, p. 1481. Cf. Nizar Ben Saad, a.a.O. [Anm. 4], 2<sup>ème</sup> partie.



Sinn seines Werkes in der Schwebelage gelassen. Denn nur so blieben die Könige und Tyrannen im Ungewissen über den subversiven Charakter seiner Schrift.

Der Grundtenor in der Machiavelli-Interpretation des 16. bis 18. Jahrhunderts wird jedoch durch die Vielzahl jener Schriften angegeben, in denen jede Form des Verständnisses für Machiavelli zurückgewiesen und dieser scharf verurteilt wird. Das ist spätestens seit der Indizierung des *Principe* und dem erfolgreichen *Anti-Machiavel* des Innocent Gentillet der Fall.<sup>12</sup> Alle diejenigen, die einer skrupellosen Politik, einer Politik ohne moralische Bindung, verdächtigt oder beschuldigt werden, werden seit dem 16. Jahrhundert mit dem Schimpfwort „machiavellistae“ belegt und oft mit Atheisten und reinen (Macht-) Politikern (*politici*, *pseudo-politici*) gleichgesetzt. Auf eine getreue Text-Lektüre des *Principe* kommt es in einer solchen Polemik in der Regel nicht mehr an. Vielmehr bedeutet die topische Nennung Machiavellis, um jede rechts- und religionsfreie Ausübung des Politischen anzuklagen und eben solche Politiker als (vermeintliche oder tatsächliche) Nachfolger des Diplomaten aus Florenz, als Machiavellisten zu demaskieren.<sup>13</sup> So spricht z.B. das englische Drama der Zeit Elisabeths I. vom, wie es in Shakespeares *Henry VI* heißt, „Murderous Machiavel“,<sup>14</sup> und bei Christopher Marlowe wird aus dem neutralen Hausnamen des Florentiners ein sprechender Name, der schon die Denunziation in sich trägt: „Machevill“ (*much evil*).<sup>15</sup>

Daneben steht aber eine gewisse, wie man sie nennen könnte, anonyme Gegenwart Machiavellis in der Vielzahl von Werken zur Staatsräson (*ragione di stato*, *raison d'état*), in denen natürlich nicht Machiavellis Lehre gebilligt, meist sein Name gar nicht genannt wird, er aber dennoch unübersehbar mit dem einen oder anderen Theorem vertreten ist.<sup>16</sup> Und es gibt Schriften, in

---

<sup>12</sup> Innocent Gentillet: *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bon paix un Royaume ou autre Principauté* (s. l. 1576).

<sup>13</sup> Zur Frühzeit des Begriffs vgl. Ulrich Dierse: „Machiavellisten“ und „Monarchomachen“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 55 (2013) S. 75-86. Zur Frühzeit des Begriffs vgl. Ulrich Dierse: „Machiavellisten“ und „Monarchomachen“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 55 (2013) S. 75-86.

<sup>14</sup> Vgl. Felix Raab: *The English Face of Machiavelli* (London 1964); Émile Gasquet: *Le Courant Machiavelien dans la pensée et la littérature anglaises du XVI<sup>e</sup> siècle*. Thèse Université de Paris IV (Paris 1971).

<sup>15</sup> Christopher Marlowe: *The Jew of Malta*. *The Complete Plays* (London 1969) p. 347.

<sup>16</sup> Ausgewählte wichtige Literatur: Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München 1924); Étienne Thuau: *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris 1966); Rodolfo De Mattei: *Il problema della „ragion di stato“ nell'età della controriforma* (Milano, Napoli 1979); Herfried Münkler: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsräson in der frühen Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1987); Enzo Baldini, Anna Maria Battista: *Staatsräson, Tacitismus, Machiavellismus, Utopie*. In:

denen Machiavelli zwar nicht gerade gelobt, er aber doch als Ungenannter berücksichtigt wird, weil er in der Diskussion der einen oder anderen Maxime seiner Lehre unübersehbar anwesend ist. Diese sozusagen unsichtbare Existenz Machiavellis soll hier an zwei Autoren aufgezeigt werden, die beide zwar von der Unbedingtheit der Moral ausgehen, aber trotzdem eine gewisse Eigenständigkeit der politischen Sphäre anerkennen. Der eine ist der (süd-)niederländische Edelmann Jean de Marnix,<sup>17</sup> der sich in seinem Buch *Les Résolutions politiques ou Maximes d'Estat* (Bruxelles 1612) mit einem Kernthema Machiavellis auseinandersetzt, der Verstellung. Machiavelli hatte gelehrt, der Fürst brauche Tugend und Frömmigkeit notfalls nur vorzutäuschen.<sup>18</sup> Eine solche Simulation ist für Marnix zwar kein legitimes Mittel der Politik.<sup>19</sup> Aber im weiteren Verlauf der *Résolutions* werden so viele Ausnahmen, die die „dißimulation“ erlauben, aufgezählt, dass man am Wert der Verbindlichkeit des obersten Verbots zweifeln muss. Der Fürst darf persönliche Unvollkommenheiten vertuschen;<sup>20</sup> er darf vor Nachbarn seine Verdienste herausstreichen;<sup>21</sup> er darf vor allem heucheln, wenn er von Feinden angegriffen wird und er muss dies sogar, wenn er eine Verschwörung aufgedeckt hat.<sup>22</sup> Der Fürst kann und darf nicht ehrlicher sein wollen als sein Volk, das auch gern prunkt und verschweigt, schönredet und abqualifiziert.<sup>23</sup> Marnix ist nicht verlegen, viel weitere Fälle der erlaubten Verstellung aufzuführen, so dass dieses Thema fast ein Viertel seines Werks ausmacht.

Der zweite Autor, der hier genannt werden soll, ist der spanische Staatsmann und Diplomat Diego di Saavedra Fajardo.<sup>24</sup> Bei ihm, der u.a. als Gesandter an den Westfälischen Friedensverhandlungen in Münster teilnahm, zeigt sich exemplarisch die für diese Zeit nicht unübliche Mischung von offizieller Zurückweisung bei gleichzeitig versteckter Applikation

---

Friedrich Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearbeitete Aufl. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 1, hg. von Jean-Pierre Schobinger (Basel 1998) S. 545-568 mit weiterer Literatur S. 605-615.

<sup>17</sup> Zur Unterscheidung von anderen Namensträgern aus dem Geschlecht der Marnix: Jan van Marnix, Baron van Pottes, war Sohn des Gerard und Bruder des (berühmteren) Filip van Marnix. Er starb 1631.

<sup>18</sup> N. Machiavelli: *Il Principe*, cap. 18. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 166; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 70 f.

<sup>19</sup> Jean de Marnix: *Les Résolutions politiques ou Maximes d'Estat* (Bruxelles 1612) S. 265-281.

<sup>20</sup> Ebd. S. 282.

<sup>21</sup> Ebd. S. 289.

<sup>22</sup> Ebd. S. 293, 301.

<sup>23</sup> Ebd. S. 309.

<sup>24</sup> Er lebte von 1584 bis 1648.

Machiavellis, wenigstens von einigen seiner Ratschläge.<sup>25</sup> Saavedra kritisiert mehrmals Machiavelli ausdrücklich, und sein ganzes Werk bezeugt, dass er das Bild eines wahrhaft christlich-tugendhaften Fürsten zeichnen, also einen Fürstenspiegel nach den Erwartungen des Barockzeitalters schreiben will. Trotzdem kennt er aber die Verfahrensweisen des politischen Denkens und Handelns und weiß, dass die Tugend nicht immer rein und ungeschmälert verwirklicht werden kann. Deshalb rät er dem Fürsten bei der Erörterung von Verstellung und Heuchelei zwar zur königlichen Aufrichtigkeit, gleichzeitig aber zur Vorsicht, Klugheit und Zurückhaltung, jedenfalls nicht zu völliger Offenheit, zumal dann, wenn die politische Situation es nicht anders zulässt, Aufrichtigkeit also eher Schaden anrichten würde. So nimmt Saavedra auch Machiavellis Gleichnis, der Fürst müsse ebenso mächtig wie ein Löwe und listig wie ein Fuchs sein,<sup>26</sup> auf und weist ausdrücklich darauf hin, dass, wollte man Machiavellis Rat zur Verstellung folgen, kein Ende von List und Betrug in der Welt abzusehen sei. Darauf folgt aber die Einschränkung: Der Fürst „sol nit allezeit güttig sein: Es wirt sich unterweilen zutragen / das es die noht erfordern wirdt / daß er die Löwen haut anziehe / damit die Unterthanen und Feinden sehen / das er auch die klawen habe [...]“. Saavedra argumentiert ganz so wie Machiavelli: dieser bezeichnete die Notwendigkeit (*necessità*) als den wichtigsten Faktor neben *fortuna* und fürstlicher *virtù*, mit der ein Herrscher rechnen müsse. Bei Saavedra heißt es ähnlich: Die Not erfordert manchmal harte Maßnahmen: „So einmahl das Volck wirdt erfahren / das der Fürst nit könne zürnen / sonder immer güttig und von freuntlichem angesicht mit menniglichen ist / werden sie im [ihn] verachten.“<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. Charles Benoist: *Le Machiavélisme III: Après Machiavel* (Paris 1936) p. 363: Saavedra Fajardo kritisiert zwar Machiavelli, steht aber unter seinem Einfluss und „n'est pas plus antimachiavéliste par système que machiavéliste de parti pris“; Ulrich Dierse: Pedro de Ribadeneira und Diego de Saavedra Fajardo: Aspekte der spanischen Machiavelli-Rezeption. In: *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600*, hg. von Reyes Mate und Friedrich Niewöhner (Wiesbaden 1994) (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 57) S. 99-119.

<sup>26</sup> N. Machiavelli, cap. 18. *Opere*, s.o. [Anm. 1] vol. 1, S. 165-166; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 70 f.

<sup>27</sup> <sup>27</sup> Diego de Saavedra Fajardo: *Ein Abriss eines christlich politischen Printzen* (Amsterdam 1655) empr. 43, S. 369, lat. Ausg.: *Idea principis christiano-politici 101 symbolis expressa* (Amstelodamum 1651) p. 327. Zum geschichtlichen Hintergrund des Topos vom Löwen und Fuchs vgl. Michael Stolleis: *Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus*. In: *Staatsrecht – Völkerrecht – Europarecht. Festschrift für Hans-Jürgen Schlochauer*, hg. von Ingo von Münch (Berlin, New York 1981) S. 181-163; dort zu Saavedra Fajardo nur kurz (S. 162).

In einem weiteren Punkt nähert sich Saavedra seinem Gegenbild an, bei der Frage, ob es für den Fürsten besser sei, geliebt zu sein oder gefürchtet zu werden. Machiavelli hatte, entgegen der seit der Antike fortgeschriebenen Tradition, entschieden, dass es angesichts der Wankelmütigkeit der Menschen und ihrer Liebe, notfalls besser sei, gefürchtet als geliebt zu werden.<sup>28</sup> Saavedra bestätigt dies nahezu uneingeschränkt. Zwar soll sich der Herrscher um die Liebe seiner Untertanen bemühen, er soll sich beliebt machen und die natürliche Zuneigung zwischen ihm und dem Volk pflegen. Da aber die Liebe allein ein unsicheres Fundament für das Regieren ist, kann sie leicht in Verachtung umschlagen, und deshalb soll der Herrscher neben Wohltätigkeit auch Strenge ausüben: „derowegen es sehe ein Fürst darauf / daß er sich liebend und fürchtend mache“.<sup>29</sup> Und die Schlussfolgerung aus allen hin- und hergehenden Überlegungen stimmt fast exakt mit Machiavelli überein: „Weil es nun nit jederzeit in des Fürsten vermögen ist / geliebt / unnd gefürchtet zu sein / als ist es viel besser / das er seine sicherheit in dieser furcht gründe / als in der liebe allein / welche weil sie ein kindt des willens ist / als ist es unstät und wanckelmütig [...].“<sup>30</sup> Es gibt, so kann man aus diesen Beispielen, die noch um manche sowohl bei Saavedra als auch bei anderen Autoren vermehrt werden könnten, folgern, eine versteckte Präsenz und Anerkennung Machiavellis, jedenfalls einiger seiner Maximen lange vor seiner weiteren Rehabilitierung.

2. Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen ist zu fragen, wie Machiavelli im 19. Jahrhundert gelesen und verstanden wurde. Zuerst wäre von einem berühmten Autor zu handeln, der bislang – wenn ich richtig sehe – immer übergangen worden ist, obwohl er einen deutlichen Akzent in die Machiavelli-Interpretation setzt. Bereits J. W. von Goethes Drama *Egmont*, das 1788 erschienen ist und 1789 uraufgeführt wurde, weist ein Machiavelli-Bild auf, das so noch nicht vorgekommen war. „Machiavell“ ist der Name des Sekretärs der spanischen Regentin für Flandern, Margarethe von Parma. Er gibt ihr einen Bericht über die jüngsten Unruhen der Bilderstürmer und führt so in die historische Situation in den Niederlanden noch vor dem eigentlichen Auftreten Egmonts ein. Er erwähnt zwar die von den Aufständischen angerichteten Verwüstungen, rät seiner Herrin aber nicht zu harten Maßnahmen, sondern eher zu Entgegenkommen: Lasst „die neue Lehr [...]

---

<sup>28</sup> N. Machiavelli: *Il Principe*, cap. 17. Opere, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 163; dtsch. Schriften, s.o. [Anm. 1] Bd. 2, S. 67 f.

<sup>29</sup> D. de Saavedra Fajardo, s.o. [Anm. 27] empr. 38, S. 332; lat. Ausg. p. 294.

<sup>30</sup> Ebd. S. 333 f.; lat. Ausg. p. 295.

gelten, sondert sie von den Rechtgläubigen, gebt ihnen Kirchen, faßt sie in die bürgerliche Ordnung [...]. Jede andre Mittel sind vergeblich und Ihr verheert das Land.“<sup>31</sup> Machiavell rät dazu, lieber über „Bürger zweierlei Glaubens zu regieren“ als einen Bürgerkrieg heraufzubeschwören. Die Statthalterin will aber von Toleranz der Religionen nichts wissen und insistiert auf der Durchsetzung des rechten Glaubens, wie es König Philipp II. befiehlt.<sup>32</sup> Goethes Machiavell sieht demgegenüber die Duldung verschiedener Bekenntnisse als einziges Mittel an, „Ruhe und Frieden“ zu wahren; er erweist sich als vorausschauender Staatsmann, der in Rechnung stellt, dass Egmont im Volk beliebt ist, trotzdem aber „ein treuer Diener des Königs“ ist.<sup>33</sup> Er zeigt sich als der klug kalkulierende Politiker, der weiß, dass Unnachsichtigkeit nur den gegenteiligen Effekt erzielt. So wolle ein Volk „lieber nach seiner Art [d.h. von Egmont als von den Spaniern] regiert werden als von Fremden [...], die einen fremden Maßstab mitbringen und unfreundlich und ohne Teilnehmung herrschen.“<sup>34</sup>

In Goethes Quelle, dem Geschichtswerk des Jesuiten Famiano Strada, taucht freilich bereits ein Politiker mit dem Namen Machiavellus auf.<sup>35</sup> Allerdings spielt er nur ganz am Rande eine Rolle, als „aulicus“ der Regentin und Gesandter an den spanischen Hof. Dies allein dürfte Goethe kaum veranlasst haben, ihn zur Ehre einer Dramenperson mit diskutablen Einfluss auf die Herrscherin zu erheben. Vielmehr darf man vermuten, dass Goethe, als er bei Strada auf den Namen „Machiavellus“ stieß, die Chance erkannte, ihm eine Überzeugung zuzulegen, die das Publikum mit dem anderen, dem berühmteren Machiavelli verband. Ja, Goethe musste geradezu damit rechnen, dass die Zuschauer in seiner Dramenfigur nur den Florentiner Machiavelli erkannten, auch wenn sie den historischen Abstand von fast 100 Jahren zwischen dem niederländischen Aufstand und dem Florenz um 1517 bemerkt haben werden. Schiller allerdings, der als Historiker und Spezialist für den Abfall der Niederlande die historischen Abläufe ernst nahm, störte sich wohl an der historischen Inkongruenz und strich in seiner Inszenierung für die Weimarer Bühne von 1796 die Szenen mit der Regentin und

---

<sup>31</sup> J. W. von Goethe: Egmont. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurter Ausgabe, I. Abt., Bd. 5 (Frankfurter a.M. 1988) S. 469.

<sup>32</sup> Ebd. S. 470.

<sup>33</sup> Ebd. S. 472.

<sup>34</sup> Ebd. S. 471. Im dritten Akt treten Regentin und Sekretär erneut auf. Hier bleibt Machiavell aber ganz im Hintergrund.

<sup>35</sup> Famiano Strada: De bello Belgico decas prima (Antwerpen 1635) p. 96 f., 361, 363; vgl. den Kommentar in der Frankfurter Ausgabe, ebd, Abt. I, Bd. 5, S. 1269.

„Machiavell“ ganz. Und Goethe hat sich später einmal über diesen Eingriff des Freundes in sein Stück beschwert.<sup>36</sup>

Zu Ende des 18. Jahrhunderts mehren sich die Stimmen, die Machiavelli neu bewerten wollen. Dies geschieht am ehesten dadurch, dass an die Stelle des dogmatischen Urteils das historische Verständnis gesetzt wird. Am wirkungsvollsten geschieht dies bei Johann Gottfried Herder. Dieser plädiert dafür, den skandalösen Autor aus seiner Zeit heraus zu verstehen, nämlich einer Zeit, in der sich „Politik und Moral [...] völlig getrennet“ hatten; die Religion hatte sich der Politik, der Staatsräson unterzuordnen. Der *Principe* sei „ein rein politisches Meisterwerk für Italienische Fürsten damaliger Zeit“ geschrieben, allein zu dem im letzten Kapitel angegebenen Zweck, „Italien von den Barbaren [...] zu befreien.“<sup>37</sup> Der Fürst, den Machiavelli schildert, ist ein Geschöpf seiner Epoche, eingebunden in seine spezifischen „Neigungen, Triebe und den gesamten Habitus, der ihm beiwohnet.“ Er ist deshalb nicht moralisch zu beurteilen, sondern – entsprechend dem Duktus von Herders Geschichtsschreibung überhaupt – als „Naturbegebenheit der Menschheit“, als Produkt einer anderen Epoche anzusehen.<sup>38</sup> Machiavelli urteilte als Politiker und als Autor nach anderen Maßstäben als die spätere Zeit. Für ihn standen Macht und Erhaltung des Staates, Ansehen und Ehre im Vordergrund. Moral und Religion waren den Erfordernissen der Politik nachgeordnet: „Die Religion, von der Moral ganz abgesondert, war selbst Politik, deren Hauptgesetz überhaupt die Staatsraison [...].“ Herder geht aber weiter bis in seine eigene Zeit und wünscht sich einen neuen *Principe* eines neuen Machiavelli. Zum Glück ist diese Zeit so fortgeschritten, dass man jetzt, nach Locke, Rousseau u.a. in die Epoche der anerkannten Menschenrechte eingetreten ist,<sup>39</sup> und so ist die Epoche Machiavellis überwunden. Machiavelli selbst würde sich heute nicht „ohne Schauder lesen“; sein Jahrhundert war lehrreich, aber ohne „Menschengefühl“, da in ihr nur Macht, Kräfte und Wirkungen, Erfolge oder Misserfolge galten.<sup>40</sup> So gelingt Herder die Rehabilitierung Machiavellis nur, weil das frühere Zeitalter überwunden ist. Die Geschichte hat es übernommen, die Rechte des Menschen zu verwirklichen. Herder kann deshalb die Französische Revolution begrüßen, obwohl er aber bald eingestehen muss, dass die

---

<sup>36</sup> Goethe: Gespräche mit Eckermann (19. Februar 1829). Frankfurter Ausgabe Abt. II, Bd. 12 (Frankfurter a.M. 1999) S. 312 f.

<sup>37</sup> Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, 58. Brief [1792-97]. Werke in zehn Bänden. Frankfurter Ausgabe, Bd. 7 (Frankfurt a.M. 1991) S. 341 f.

<sup>38</sup> Ebd. S. 342.

<sup>39</sup> Ebd. S. 344.

<sup>40</sup> Ebd. 121. Brief. Werke, ebd. S. 732 f.; vgl. A. Polcar, s.o. [Anm. 4] S. 34 ff.

Humanität doch noch nicht soweit fortgeschritten war. Es mutet wie eine Ironie der Geschichte an, dass in eben jener Zeit, als Herder die *Briefe* schrieb, die Revolution mit den Septembermorden (1793) in ihre blutigste Phase trat. War die Epoche Machiavellis vielleicht doch noch nicht so fern gerückt? Herder konnte oder wollte auf solche Fragen keine Antwort geben.

G. W. F. Hegel hat sich an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeitpunkten mit Machiavelli auseinandergesetzt. Die einzelnen Aussagen ergänzen sich aber gegenseitig, so dass sie hier gebündelt behandelt werden können. Als Hegel sich 1801/03 zur Verfassung Deutschlands äußert, war ihm bewusst, dass das alte Reich seiner Auflösung entgegenging. Im Frieden von Lunéville hatte es auf alle linksrheinischen Gebiete verzichten müssen und im Reichdeputationshauptschluss (1803) wurden die geistlichen Fürstentümer, die reichsunmittelbaren Städte, Klöster und viele kleine Fürstentümer aufgelöst. Hegel sieht in diesem Prozess eine Parallele zur Entwicklung in Italien des 16. Jahrhunderts und konstatiert: Italien „hörte auf Ein Staat zu seyn“. Ebenso gilt jetzt für das Reich „Deutschland ist kein Staat mehr“.<sup>41</sup> Vor diesem Hintergrund liest Hegel Machiavelli neu und wehrt sich dagegen, ihn als gewissenlosen Tyrannenfreund abzuqualifizieren. Vielmehr sei es Machiavellis eigentliches Ziel gewesen, „Italien zu einem Staat zu erheben.“ „Er hat sich als „ächt politischer Kopf“ erwiesen, der einsah, dass gegen die Anarchie der sich bekämpfenden Mächte nicht Moral eingesetzt werden konnte. Dort, wo Gift und Meuchelmord „gewöhnliche Mittel geworden“ sind, können „sanfte Gegen-Versuche“, so Machiavellis richtige Erkenntnis, das Übel nicht heilen.<sup>42</sup> Überhaupt hat der Staat „keine höhere Pflicht, als sich selbst zu erhalten“; und diejenigen, die ihn in seinem Bestand angreifen, diese „Verbrecher“, sind zu „vernichten“.<sup>43</sup> Hegel verbindet mit Machiavelli, der seiner Zeit den Spiegel vorgehalten, eine Kritik an seiner eigenen Zeit, besonders an Friedrich d.Gr. Dieser – er wird nicht mit Namen genannt – habe mit seinem *Anti-Machiavel* nur ein jugendliches „Schulexercitium“ abgegeben, um gleich nach der Thronbesteigung seinen Grundsätzen zuwider zu handeln. In der Vorrede zur *Geschichte des schlesischen Krieges* habe Friedrich selbst die These vertreten, dass Verträge nicht unbedingt einzuhalten seien.<sup>44</sup> Hegel konstatiert nüchtern: „Machiavellis Stimme ist ohne Wirkung verhallt“.<sup>45</sup> Deutschland, das ebenfalls von fremden Mächten

---

<sup>41</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Kritik der Verfassung Deutschlands. Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe, Bd. 5 (Hamburg 1998) S. 129 und 161.

<sup>42</sup> Ebd. S. 132.

<sup>43</sup> Ebd. S. 133.

<sup>44</sup> Ebd. S. 135.

<sup>45</sup> Ebd. S. 136.

durchzogen und beherrscht wird, hätte jetzt die Aufgabe, „sich von neuem zu einem Staat [zu] organisieren.“<sup>46</sup> Dazu konnte Hegel sich jetzt noch nicht weiter äußern; er ließ seine Verfassungsschrift unveröffentlicht.

In seiner Jenaer Realphilosophie bestätigt Hegel, dass es in Machiavellis *Principe* wesentlich um „die Constituirung des Staats überhaupt“ gegangen sei, wobei moralische Grenzen, die „Begriffe von gut und schlecht“, keine Rolle mehr gespielt hätten, als es darum ging, aus dem „Elend des Vaterlandes“ herauszukommen; nicht zuletzt deshalb, weil „jeder Edelmann, Anführer, jede Stadt“ die Souveränität beanspruchte. Da war „das einzige Mittel den Staat zu stiften, diese Souveränitäten zu vertilgen, und zwar, da sie eben als unmittelbare Einzelne für souverän gelten wollen, ist gegen die Rohheit nur der Tod der Anführer das Mittel, und der Schrecken des Todes für die übrigen.“ Hegel weiß schließlich, dass ein solcher „Machiavelismus“ bei den Deutschen nicht auf Gegenliebe stößt, und er hat auch eine sarkastische Erklärung dafür: „weil sie eben an derselben Krankheit darniederliegen, und an ihr gestorben sind.“<sup>47</sup>

Nach den Napoleonischen Kriegen findet Hegel eine veränderte politische Situation vor. Jetzt gilt es, nicht mehr mahrend aufzutreten, sondern die geschichtliche Entwicklung zu verstehen und anzuerkennen. So hat Machiavelli das Verdienst, auf die „Nothwendigkeit einer Staatsbildung“ gedrungen zu haben, und dazu war es auch nötig, diejenigen mit allen Mitteln „niederzuwerfen“, die diesem weltgeschichtlichen Ziel entgegenstanden.<sup>48</sup> Aus der Sicht des Universalhistorikers ergibt sich, dass alte Formen einer Politik, die innerlich hohl geworden sind, nicht als wahre und ursprüngliche beibehalten werden können. Machiavelli erkannte dies: Die früheren Institutionen der Republik Florenz konnten nicht, da sie durch Parteikämpfe entleert sind, bewahrt werden. An ihre Stelle muss die Monarchie treten. Und deshalb, so Hegel 1817, ist auch das Festhalten der Württembergischen Landstände an ihren vorrevolutionären Privilegien ein Festhalten an vergangenen Formen, genau wie zu Machiavellis Zeiten die Restitution der Republik ein „Betrug“ gewesen wäre.<sup>49</sup>

Hegel gehört zu jenen frühen Theoretikern, die Machiavelli nicht nur aus historischen Umständen heraus begreifen, sondern ihn sich unter ganz

---

<sup>46</sup> Ebd. S. 154.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III* (Hamburg 1976) S. 258 f.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner, Bd. 11 (Stuttgart 1961) S. 509.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel: *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg*. *Gesammelte Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 15 (Hamburg 1990) S. 33.



spezifischem Gesichtspunkt für ihre Gegenwart aneignen wollen. Diese Perspektive war nicht primär der Aufruf zur Einigung einer Nation – daran knüpfte Hegel zwar auch an –, sondern die Frage, wie ein Land, das noch der Spielball innerer und äußerer Interessen war, einen Staat und eine Staatsverfassung erhalten könne. Für die Phase seiner grundlegenden Gefährdung ist der Staat, das erkennt Hegel bei Machiavelli, nicht an die Gesetze gebunden, denn er muss sich zunächst selbst erhalten. Danach jedoch, so Hegel, ist die Repräsentativverfassung diejenige, in der die einzelnen Menschen ihre Existenz und ihre Freiheit geltend machen können und in der sich der Staat als sittlicher Staat erweist.<sup>50</sup>

Auch J. G. Fichte, der von Hegels Stellungnahme zur Verfassung Deutschlands noch nichts wissen konnte, bemüht sich um ein neues Verständnis Machiavellis, ein Verständnis aus der besonderen Zeit des 16. Jahrhunderts heraus. Gleichzeitig will Fichte Lehren für seine eigene Zeit ziehen. Als er 1807 seine Machiavelli-Deutung veröffentlicht, geschieht dies nicht allein aus historischem Interesse, sondern weil er im *Principe* ein „Noth- und Hülfsbuch [...] für Fürsten in jeder Lage“ sieht. Allerdings hat sich die politische Lage gegenüber der Hegels noch verschärft: Nicht nur Deutschland ist kein Staat mehr, auch Preußen ist es seit der Niederlage bei Jena und Auerstedt (1806) kaum noch, da es auf alle Gebiete westlich der Elbe verzichten und mit Napoleon den schmachvollen Frieden von Tilsit schließen muss. Fichte kann nur aus dem fernen Königsberg schreiben. Um Machiavelli gerecht zu werden, ist zu konstatieren, so meint Fichte, dass damals der Fürst noch oft gegen sein Volk Krieg führte und umgekehrt das Volk sich mit gewaltsamen Rebellionen gegen die fürstliche Tyrannei wehrte. Zwar gab es damals eine „große Schreibe- und Preß-Freiheit“, von der einiges am Anfang des 19. Jahrhunderts zu wünschen wäre. Aber die Herrscher standen noch nicht in einem stabilen, auf Recht und Verfassung gegründeten Verhältnis zu ihren Untertanen. Machiavellis Staat, Florenz, war von Parteikämpfen zerrissen und sollte deshalb von einem machtvollen Herrscher zu Ruhe und Sicherheit gezwungen werden.<sup>51</sup> Als republikanischer Staat aber war Florenz „über alles Maß verdorben.“ Und wenn Machiavelli dem Medici-Papst Leo X. Reformen dieses Staates vorschlägt, so Fichtes kritischer Einwand, hätte dies doch Florenz’ innere Spaltung verfestigt und dem „tief eingewurzelten Uebel“

---

<sup>50</sup> Vgl. Otto Pöggeler: Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit. In: Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens, hg. von Erich Heintel (Josef Derbolav zum 65. Geburtstag) (Wien, München 1979) S. 173-198.

<sup>51</sup> Johann Gottlieb Fichte: Ueber Machiavell, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften [1807]. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Abt. I, Bd. 9, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) S. 226.

nicht abgeholfen.<sup>52</sup> Will sich der Staat bewahren, so Fichte, hat er sich an das Recht zu binden und alle Bürger als gleiche vor dem Gesetz zu behandeln. So gilt die Moral für alle, Bürger und Herrscher, als Privatpersonen. Im Verhältnis zwischen Regenten und Bürgern gilt das Recht. Einzig im Verhältnis der Staaten untereinander gibt es keine Moral und kein Recht, sondern nur das, was zu Machiavellis Zeiten auch noch im Inneren herrschte, die Macht und der Wille der Fürsten, das „Recht des Stärkern“. Das bedeutet nicht, dem benachbarten Staat „Bösartigkeit“ zu unterstellen, sondern nur anzunehmen, er könne „bei der ersten Gelegenheit“ die Schwäche des eigenen Staates ausnützen und sich auf dessen Kosten vergrößern. „Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst thut es nun, unsers Erachtens, Noth bei unserm Zeitalter zu erneuern.“<sup>53</sup> Fichtes Plädoyer ist, vergleichbar dem Aufruf Machiavellis am Ende des *Principe*, ein Plädoyer zur Vertreibung der fremden Truppen aus Preußen. Fichte braucht dies nicht offen zu sagen, sondern muss sich eher vor allzu großer Offenheit hüten. Machiavelli kann aber unter veränderten historischen Konstellationen fortgesetzt, „ergänzt“ werden: „Dies erinnere ich, daß Machiavel nun fast seit drei Jahrhunderten todt ist, und daß ich, in meinen Zusätzen, einhergehend nach seinen Principien, ihn also ergänzt habe.“ Aber nicht willkürlich, sondern – darin liegt Fichtes Chuzpe – so wie Machiavelli „sich selbst gar füglich hätte ergänzen können.“<sup>54</sup> Folgerichtig konnte Fichte seine Schrift in wichtigen Teilen in seine *Reden an die deutsche Nation* einfügen.<sup>55</sup>

Nach den Kriegen gegen Napoleon und der Befreiung der deutschen Territorien von fremden Truppen blieb die Einigung Deutschlands als ungelöstes Problem bestehen. Die jungen Intellektuellen der Zeit nach 1816

---

<sup>52</sup> Ebd. S. 230.

<sup>53</sup> Ebd. S. 243, 245.

<sup>54</sup> Ebd. S. 274. Vgl. Franco Volpi: „Man soll nicht mit der Form, sondern mit dem Geist anfangen“. Fichtes Rehabilitierung von Machiavelli und Clausewitz' Stellungnahme. In: Hans-Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme (Hrsg.): *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler* (München 1994) S. 167-180; Konrad Göke: Fichtes „Mitstreiter“ Machiavelli. In: V. Reinhardt u.a. (Hg.): *Der Machtstaat, s.o.* [Anm. 4] S. 197-221. Göke gelingt es, genau aufzuzeigen, wie Fichte sich gegen die nachgiebige preußische Politik wendete.

<sup>55</sup> Die Überzeugung, Machiavellis eigentliches Ziel sei die Befreiung Italiens gewesen, findet sich in dieser Zeit häufig, z.B. auch bei Christian Wilhelm Dohm: *Denkwürdigkeiten meiner Zeit [...]*, Bd. 5 (Lemgo, Hannover 1819) S. 98 f. Dohm fügt dem noch eine interessante weitere Deutung an: Machiavelli habe deshalb so offen von den für einen Fürsten nötigen Untaten sprechen können, weil er sein Buch geheim halten habe. Insgesamt sei der *Principe* „die Arbeit eines klugen, durch lange Erfahrungen gereiften, aber auch durch eben dieselben sittlich verderbten Staatsmanns“. Ebd. S. 105.

konnten und wollten Deutschlands Uneinigkeit nicht als das letzte Wort der Geschichte anerkennen.<sup>56</sup> Wenn sie auf die Geschichte der Staatsphilosophie rekurren, stoßen sie immer wieder auf Machiavelli, der in der einen oder anderen Weise für die Deutung der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit herangezogen wird. So ist für Jacob Venedey (1805-71), den Publizisten des Vormärz und Abgeordneten des Frankfurter Paulskirchen-Parlaments, Machiavelli der Vertreter des Absolutismus, während Montesquieu die konstitutionelle Monarchie und Rousseau die „demokratische Republik“ repräsentieren.<sup>57</sup> Auch Venedey behauptet, Machiavelli aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Das war für ihn aber eine Zeit, in der es weder Volk noch Bürger im eigentlichen Sinn gab, und deshalb fällt auch Venedeys Urteil über Machiavelli schlecht aus: Dieser kann schon deshalb nicht zum „Muster für jeden Fürsten“ dienen (vielleicht will Venedey hier Fichte widersprechen), weil dann die Fürsten zugestehen müssten, dass „ihr Ziel ein Unrecht“ und „ihre Mittel schändlich“ seien.<sup>58</sup> Italien war zu Anfang des 16. Jahrhunderts in seiner „tiefsten Entwürdigung“ angekommen, die Bevölkerung ein „fauler Haufen“ geworden.<sup>59</sup> Machiavelli und der Machiavellismus erklären sich daraus, dass „Ernst, Kraft, Muth“ aus dem Volk gewichen waren und sich in Italien „Ohnmacht nach allen Richtungen“ breit machte.<sup>60</sup> „Der ‚Machiavellismus‘ ist die Moderpflanze der italienischen Fäulniß, aus der er [Machiavelli] naturgemäß und nothwendig hervorging.“<sup>61</sup> Als Beweis dient Venedey jener Reformvorschlag Machiavellis an Papst Leo X., der wohl schon Fichte vorlag und der noch öfter eine Rolle spielen sollte. In diesem Text, der bis heute erstaunlich wenig beachtet wird, schlägt Machiavelli dem Medici-Papst vor, zur Stabilisierung der Verhältnisse in seiner Heimatstadt die republikanischen Institutionen zu restituieren, zugleich aber durch geheime Einflussnahme auf die päpstlichen Vertreter in Wahl-Gremien eine

---

<sup>56</sup> Auch in Italien selbst wurde Machiavelli jetzt mehr und mehr als derjenige diskutiert, der früh die Einheit seines Landes gefordert hatte. Darauf kann hier nur am Rande verwiesen werden. Vgl. Gisela Schlüter: *Emphatische Rezeption: Alfieri liest Machiavelli*. In: Henning Kraus, Christophe Losfeld und Kathrin van der Meer (Hg.): *Psyche und Epochennorm* (Heidelberg 2005) 391-404; Anne Lübbers: *Alfieri, Foscolo und Manzoni als Leser Machiavellis* (Würzburg 2015); Anne Sommer, geb. Lübbers: *Mit der Feder zur Einheit. Vittorio Alfieris patriotische Machiavelli-Lesart*. In: *Der Machtstaat*, s.o. [Anm. 4] S. 177-195.

<sup>57</sup> Jacob Venedey: *Macchiavel, Montesquieu, Rousseau, 1. Theil: Macchiavel und Montesquieu* (Berlin 1850) S. VII.

<sup>58</sup> Ebd. S. 48.

<sup>59</sup> Ebd. S. 50.

<sup>60</sup> Ebd. S. 53.

<sup>61</sup> Ebd. S. 108.

Entscheidung in seinem Sinne sicherzustellen.<sup>62</sup> Dies aber ist für Venedey das Muster politischer Verschlagenheit, die das Prinzip der Freiheit, die Republik, mit Hilfe des Absolutismus retten zu können glaubt. „Er bildete sich ein, die Freiheit mit Hilfe der Tyrannei in seine Vaterstadt wieder einschmuggeln zu können.“<sup>63</sup> Venedey urteilt hart über Machiavelli und er kann es, weil er überzeugt ist, dass das Papsttum und der Machiavellismus ebenso wie die romanisch-katholische Monarchie durch die Reformation geschichtlich überholt sind, d.h. durch die „Politik der germanischen und reformierten Staaten Europas“, nicht zuletzt durch die Französische Revolution, mit der der „freie Gedanke“ im Staat verwirklicht worden sei.<sup>64</sup> Damit musste der Machiavellismus, so fährt Venedey fort, als „diplomatisches System“ verschwinden und den „freien Volksinstitutionen“ Platz machen.<sup>65</sup> Venedey vertraut auf die kommende Zeit, in der Tat und Leben über Fäulnis und Rückständigkeit siegen werden.<sup>66</sup> Er zeigt sich damit als Vertreter eines geschichtsphilosophischen Biologismus, der im 19. Jahrhundert häufig anzutreffen ist und der im Namen des Fortschritts vor moralischen Disqualifizierungen (und Denunziationen H. Heines u.a.) nicht zurückschreckt.

Von solchen holzschnittartigen Konstruktionen ist ein anderer Politiker der Zeit um 1848, der Jungdeutsche Theodor Mundt, weit entfernt. Er, der wie seine Zeitgenossen aus der jungdeutschen Bewegung, für das eine Vaterland unter liberaler preußischer Führung kämpft, zeigt zunächst einige Gemeinsamkeiten mit Venedey. Machiavelli sei vor allem aus seiner Zeit zu verstehen, der florentinischen Politik und jenes beginnenden Absolutismus, der sich über ganz Europa verbreitete. Neben dem Absolutismus stand jedoch die Reformation, das mit ihr aufstrebende Volk und die Freiheit der Gewissen, freilich nicht in Italien, in dem Machiavelli der „Reaction ihre fundamentalen Gesetze“ gab. Luthers Aufstand gegen das „geistliche

---

<sup>62</sup> N. Machiavelli: *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. *Opere*, s.o. [Anm. 1] vol. 1, p. 741. Diese Schrift fehlt in anderen ital. Machiavelli-Ausgaben, außer in der von Francesco Flora und Carlo Cordié (Milano 1950) vol. 2, p. 526-540; dtsh. in: *Gesammelte Werke*, s.o. [Anm. 3] S. 532-537; zur Interpretation vgl. August Buck, s.o. [Anm. 4] S. 107-111; Gennaro Sasso: *Niccolò Machiavelli: Geschichte seines politischen Denkens* (Stuttgart 1965) S. 318.

<sup>63</sup> J. Venedey, s.o. [Anm. 57] S. 106.

<sup>64</sup> Ebd. S. 114 f.

<sup>65</sup> Ebd. S. 116. In diesem Zusammenhang verfallen auch einige von Venedeys Zeitgenossen, die Literaten der „schönthuenden Geistreichigkeit und der erlogenen Gefühle“, seinem Verdikt, da in ihnen der „romanisch-katholische Machiavellismus“ weiterlebe (ebd. S. 123 f.).

<sup>66</sup> Ebd. S. 129.

Autoritätsprinzip“ brachte „das andere Rad der Geschichte“ zu Geltung.<sup>67</sup> Allerdings, und das unterscheidet ihn fundamental von den Propheten Venedeys, begreift Mundt die Maximen Machiavellis als noch immer fortwährendes Prinzip der modernen Welt. Der „centralisirende Absolutismus“, der die Völker nur als „Bausteine der großen Reiche“ gebraucht, ist von Machiavelli zuerst formuliert worden und bildet seitdem ein festes Element im „Gang der modernen Politik“.<sup>68</sup> Die „Machiavellistische Politik“, das erkennt Mundt hellichtig, ist „die stoffartige Verarbeitung der Volksexistenzen zur Ausführung einer großen Macht-Organisation“. Das zeigte sich in Richelieu und Mazarin, dann vor allem in Metternich, mit dem der Machiavellismus „zur giftigsten Blüthe aufgegangen“ ist.<sup>69</sup> Mundt versteht Machiavelli also sehr wohl als Theoretiker auch der modernen Politik, allerdings nur einer einzigen Seite derselben, nämlich derjenigen, die sich nur an den gegebenen Tatsachen und Umständen ausrichtet. Damit ist Machiavelli ein „Ideen-Zerreiber“, einer der die „zeugende Kraft der Ideen“ nicht anerkennen kann.<sup>70</sup> Eine solche Politik ist aber in Mundts Augen einseitig, weil sie die aus dem Volk kommenden Ideen, deren Macht gerade das 19. Jahrhundert und besonders die Publizisten und Intellektuellen der Zeit um 1848 immer wieder betonen, unberücksichtigt lässt.<sup>71</sup> Machiavelli begriff aber richtig die „nothwendige Zerrüttung des modernen Staatswesens“ durch die Religion, durch die christliche Kirche.<sup>72</sup> Er sah, dass eine religiöse Grundlegung der Politik eben dieser politischen Gewalt widersprechen musste. Hier darf man eine Abwehr gewisser Tendenzen seiner Zeit, etwa Friedrich Julius Stahls, zur Restituierung des christlichen Staates vermuten.<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Theodor Mundt: *Niccolò Mundt und das System der modernen Politik* [1851] (Berlin 31861) S. 9. Mundt wird in der Forschung wenig beachtet, von R. von Mohl, s.o. [Anm. 4] wird er nur kurz (S. 583) behandelt; er wird jedoch von G. Procacci, s.o. [Anm. 4] ausführlich berücksichtigt. Dass Mundt von R. von Mohl nur kurz erwähnt wird, liegt wohl daran, dass Mundt im 19. Jahrhundert eine Tendenz zum Sozialismus erkannte, was Mohl wiederum nicht anerkennen mochte. Mundt meinte aber eher ein Schwanken zwischen den beiden Mächten Gesellschaft und Staat zu diagnostizieren, etwa im Sinne von Lorenz von Stein: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Leipzig 1850).

<sup>68</sup> Ebd. S. 118 f.

<sup>69</sup> Ebd. S. 124.

<sup>70</sup> Ebd. S. 127.

<sup>71</sup> Vgl. U. Dierse: „Die Macht der Ideen“ im deutschen Vormärz. In: Michel Henri Kowalewicz (Hrsg.): *Formen der Ideengeschichte* (Münster 2014) S. 17-30.

<sup>72</sup> Th. Mundt, s.o. [Anm. 67] S. 141.

<sup>73</sup> Ebd. S. 167; vgl. Fr. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (Heidelberg 1830-37). Bezeichnenderweise lehnte Stahl Machiavelli scharf ab: Er sei von

Mundts Schrift ist vor allem auch deswegen interessant, weil sie die politische Problemlage des 15. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert fortschreibt. Denn wie schon Machiavelli zwischen Republik und Monarchie schwankte, zur Stabilisierung der Republik den „neuen Fürsten“ suchte und ihn in Cesare Borgia fand, so schwankt die Moderne zwischen Demokratie und absoluter Monarchie und findet die Verbindung beider im „Napoleonismus“, zuerst in Napoleon I., der die Revolution von 1789 aufnahm und beendete, dann in seinem Neffen Louis Napoléon (Napoleon III.), der mit dem Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 das revolutionäre Prinzip aufgriff und in die Diktatur überführte.<sup>74</sup> Da die Institutionen der Demokratie schwach sind, schlägt diese, das Prinzip der Revolution scheinbar fortführend, in die Diktatur um. Dies ist „das eigentliche Naturgesetz, dem Machiavellismus und Napoleonismus unterliegen.“<sup>75</sup> Deshalb kann man den Napoleonismus als „Vollendung des Machiavellismus“ begreifen. Napoleon III. untergrub die Rechte des Parlaments und setzte sich zum Kaiser ein. Und das Volk stimmte „unter demokratischen Masken“ zu und löste seine politische Form, den Staat, zugunsten des neuen Absolutismus, des Kaisertums, auf.<sup>76</sup> „Der Machiavellismus tritt hier in eine moderne Organisation, die das Muster einer polizeilichen Einnistung in den Volkswillen darbietet und denselben durch Triebfedern und Machinationen aller Art dazu bringt, feierlichst seine eigene Absetzung zu decretiren.“<sup>77</sup>

Mundt fügt diesen prophetischen Deutungen der Politik seiner Zeit noch einen weiteren Gesichtspunkt hinzu. Da das Kaisertum sich vom Sozialismus habe helfen lassen, wie dies Proudhon anerkannt habe,<sup>78</sup> so muss es das revolutionäre Prinzip, das es in sich aufgenommen hat, weiterführen. Machiavelli hat, so Mundt, den wiederkehrenden Typus geschichtlicher Krisen entworfen, die „Dialektik“ von Herrschaft und Volkswillen.<sup>79</sup> Er hatte aber, und darin weicht Mundt von den anderen Interpreten ab, kein Glück damit, Cesare Borgia als Retter Italiens auszurufen. Ebenso werde Napoleon

---

„empörender Gleichgiltigkeit gegen das Sittliche“ erfüllt; sein System sei „ein System wohlberechneter und energischer aber vielfach verabscheuungswürdiger Rathschläge zur Befestigung fürstlicher Gewalt“, nur erklärbar aus der Zeit der „Zersplitterung der Nation in Adelherrschaften“ und dem Streben nach einem „starken Königthum als einheitlicher Macht“. (Ebd. Bd. 1 [Heidelberg <sup>2</sup>1847] S. 327 f., 329)

<sup>74</sup> Th. Mundt, ebd. S. 292, 303.

<sup>75</sup> Ebd. S. 307.

<sup>76</sup> Ebd. S. 307, 313.

<sup>77</sup> Ebd. S. 312.

<sup>78</sup> Pierre-Joseph Proudhon: *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre* (Paris 1852).

<sup>79</sup> Th. Mundt, ebd. S. S. 317.

III. in seiner Funktion als Retter Frankreichs kein Glück beschieden sein.<sup>80</sup> Damit sollte Mundt Recht behalten: Schon 1871, nach der Niederlage gegen Preußen und der Diktatur der Pariser Kommune wurde das zweite Kaiserreich gestürzt. Mundt aber war schon 1861 gestorben.

Es lag in der Mitte des 19. Jahrhunderts nahe, Machiavelli bis in die eigene Zeit fortzuschreiben; Hegel und Fichte waren so vorgegangen, und Venedey und Mundt setzten dies fort. Eine solche Interpretation lag besonders nahe, da in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der italienische Einigungsprozess Fortschritte machte und man also eine der Hoffnungen Machiavellis erfüllt sah. Ein Beispiel dafür ist die kleine Schrift des preußischen Abgeordneten und Gründers der Deutschen Fortschrittspartei, Carl Twesten.<sup>81</sup> Twesten würdigt Machiavelli vor allem als denjenigen, der es verstanden habe, dass es nicht ohne Gewalt abgehe, wenn der Staat erhalten werden müsse. Machiavelli hat berechtigterweise die Politik von Moral und Theologie getrennt und so den Staat ohne alle „metaphysischen Grundlagen“ verstanden.<sup>82</sup> Der Politiker geht nämlich wie der Physiker und Chemiker im Experiment strikt analytisch vor und trennt seine Sphäre von fremden Beimischungen. Politik, so Twesten, ist für Machiavelli nicht mehr eine Praxis des Sittlich-Idealen, sondern ein Agieren mit Machtverhältnissen und –faktoren. Machiavelli markiert so die Zeit des Übergangs vom Feudalzeitalter zum Absolutismus. Da das florentinische Volk sich noch einer staatlich-gesetzliche Ordnung widersetzte, bedurfte es radikaler Maßnahmen, um eine solche allererst zu begründen.<sup>83</sup> Letztlich vermag Twesten Machiavelli aber nur dadurch zu rechtfertigen, dass die Zeiten – ähnlich wie in Fichtes Deutung – fortgeschritten seien und die (innere) Politik an Recht und Gesetze gebunden sei. „Keine Politik darf offen die Gebote des Rechts und der Sitte verläugnen.“<sup>84</sup>

Zu den berühmtesten Werken, die Machiavellis Lehren gleichzeitig deuten und bis in die Gegenwart fortschreiben, gehört das von Maurice Joly.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Ebd. S. 318.

<sup>81</sup> Carl Twesten (1820-70) stammte aus Schleswig-Holstein, war später Abgeordneter von Breslau im Preußischen Abgeordnetenhaus, ab 1867 im Reichstag des Norddeutschen Bundes.

<sup>82</sup> Carl Twesten: Machiavelli. Vortrag, im Berliner Handwerker-Verein gehalten im December 1866 (Berlin 1866) S. 18, 20 f.

<sup>83</sup> Ebd., S. 25 f.

<sup>84</sup> Ebd. S. 28.

<sup>85</sup> Maurice Joly: Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIX<sup>e</sup> siècle par un contemporain (Bruxelles 1864); ferner Bruxelles 1868; Paris 1948, 1968, 1992; deutsch zuerst Leipzig 1865, dann unter dem Titel: Macht und Recht. Machiavelli contra Montesquieu. Gespräche in der Unterwelt, hg. von Hans

Es wurde mehrfach wiederaufgelegt und bald ins Deutsche übersetzt. In der heutigen Machiavelli-Interpretation erfährt es erst jüngst eine angemessene Berücksichtigung.<sup>86</sup> In der Nachfolge der berühmten Totenreich-Gespräche Lukians, David Fassmanns und anderer konfrontiert der Verfasser in einem imaginären Dialog die Lehren der beiden Staatsdenker miteinander und führt sie, wie der Titel anzeigt, bis ins 19. Jahrhundert fort. Machiavelli soll gar nicht aus seiner Zeit und gemäß der von ihm verfassten Werke verstanden werden, sondern er wird zusammen mit Montesquieu in eine Zukunft versetzt, die beide nicht erahnen oder gar erleben konnten. Das geschieht jedoch so, dass die beiden Kontrahenten die Erfahrungen ihrer jeweiligen Epoche, des 16. bzw. 18. Jahrhunderts, in den Dialog einbringen, nicht zuletzt um zu demonstrieren, dass sie vor dieser Entwicklung gewarnt haben, aber von ihr im Nachhinein bestätigt werden.

Gleich zu Anfang rechtfertigt sich Machiavelli ausführlich gegenüber Vorwürfen der Nachwelt, unmoralische Lehren erteilt zu haben. Man solle vielmehr dankbar dafür sein, dem Publikum die Augen dafür geöffnet zu haben, wie es in der Welt von jeher zugegangen sei, „nicht die Wahrheit über die Moral, sondern die Wahrheit über die Politik, nicht die Wahrheit über das, was sein sollte, sondern die Wahrheit über das, was ist und was immer sein wird.“<sup>87</sup> Die Anspielung auf Machiavellis eigene Worte sind unüberhörbar. Sein „System“ („mon système“) bestehe, so erläutert der Florentiner sich weiter, dass das Böse im Menschen, diesem „reißenden Tier“, überwiege und die Gutgläubigen und Wohlmeinenden immer, wie die Geschichte lehre, ins Hintertreffen gerieten und mit Benachteiligungen zu rechnen hätten. „Die politische Freiheit ist ein Ideal (idée relative), das nur einen relativen Wert hat.“ Sie geht schnell in „Zügellosigkeit“ und Bürgerkrieg über; dann zerfällt der Staat in Parteien. „Unter solchen Umständen ziehen dann die Völker den Despotismus der Anarchie vor.“<sup>88</sup> In einer längeren Passage legt Machiavelli dar, dass Recht und Gesetz nicht

---

Leisegang (Hamburg 1948), mit einem Vorwort von Herbert Weichmann (Hamburg 1979); nach dieser Ausgabe wird hier zitiert, die Seitenzahlen der französischen Originalausgabe erscheinen in Klammern. – Jolys Buch war nicht das erste, das Machiavelli mit Montesquieu verglich. Außer Venedey hatte schon Fr. J. Stahl (s.o. [Anm. 73] S. 330) die beiden Staatsphilosophen verglichen, allerdings sie nicht miteinander konfrontiert, sondern als Vertreter der „konstitutionellen Theorie“ des Staates bezeichnet. Das widersprach Stahls christlich-historischer Begründung des Staates.

<sup>86</sup> Vgl. Wilfried von Bredow: Realität als Persiflage. Über Maurice Joly und seinen „Dialogue aux enfers“. In: Der Staat Bd. 25 (1986) 425-438; H. Ottmann, s.o. [Anm. 4] S. 55; dagegen O. Höffe, s.o. [Anm. 4] S. 190.

<sup>87</sup> M. Joly: Macht und Recht, s.o. [Anm. 85] S. 8 (frz. p. 6).

<sup>88</sup> Ebd. S. 10 (frz. p. 8).



verhindert haben, dass sie immer wieder gebrochen bzw. nur zur Legitimierung der sich bietenden Vorteile benutzt wurden. „Alle souveränen Mächte sind aus der Gewalt entsprungen“.<sup>89</sup> Und solange „die Menschen keine Engel sind“ („tant que les hommes ne seront des anges“), werden Gewaltakte und Rechtsbrüche immer wieder auftreten.<sup>90</sup>

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen über die Zeit nach 1847 und über die Entwicklung seit der Revolution von 1848, die beide Dialogpartner ja nur als Beobachter aus der Unterwelt kennen gelernt haben. Montesquieu verweist darauf, dass die drei Regierungsformen, Monarchie, Aristokratie und Demokratie zu einem glücklichen Ausgleich gefunden haben und dass die öffentliche Meinung in der Presse ein zuverlässiges Kontrollorgan ausgebildet habe.<sup>91</sup> Machiavelli dagegen behauptet, dass dieses System sehr labil sei, dass die große Masse der Bevölkerung wenig von der Rechtsprechung profitiere und die „niedrige Gesinnung (lâcheté des peuples)“ des Volkes nur zu leicht aus der Zivilisation in die Barbarei zurückführe.<sup>92</sup> Somit beansprucht er die Fortexistenz seiner Lehren aus dem 16. Jahrhundert, die freilich, wie man leicht sehen kann, eine Fortführung unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts ist. Die oft als Errungenschaft gepriesene „Volkssouveränität bringt die Demagogie hervor, die Demagogie die Anarchie, die Anarchie führt zum Despotismus zurück.“ Und dieser Despotismus ist „die einzige Regierungsform [...], die wirklich zum sozialen Zustand der modernen Völker paßt.“ („Eh bien, vous voyez que les peuples retournent à la barbarie par le chemin de la civilisation“).<sup>93</sup> Die unteren Volksklassen rebellieren gegen die Besitzenden, und diese verlangen nach einer starken Hand. Die von der Antike her tradierte Lehre vom Kreislauf der Verfassungen, die einst von Machiavelli fortgeführt worden war, wird von Joly mit der modernen Klassengesellschaft konfrontiert. Diese wird aber durch die Demagogie überwunden und verliert dadurch ihren Charakter als Klassengesellschaft.

Da es darum geht, die politischen Maximen von früher an die gewandelten Zeiten anzupassen, will Machiavelli zeigen, welche neue Macht z.B. die öffentliche Meinung bekommen hat, wie sie aber auch durch Verunsicherung und Ablenkung manipuliert werden kann. „Eines der großen Geheimnisse unserer Zeit ist es, sich der Vorurteile und der Leidenschaften des Volkes zu bedienen, daß man eine Verwirrung der Grundsätze

---

<sup>89</sup> Ebd. S. 11 (frz. p. 10).

<sup>90</sup> Ebd. S. 13 (frz. p. 12).

<sup>91</sup> Ebd. S. 24-26 (frz. p. 29-32).

<sup>92</sup> Ebd. S. 33 (frz. p. 43).

<sup>93</sup> Ebd. S. 34 (frz. p. 45).

herbeiführt, die jede Verständigung zwischen [...] den Menschen unmöglich macht.“<sup>94</sup> Von inneren Unruhen kann abgelenkt werden, indem man Ängste schürt oder auswärtige Kriege entfacht.<sup>95</sup> Sogar auf die erfolgreiche Bildung von Ideologien versteht sich der neue Machiavelli: Er wolle, so gesteht er, an die Spitze der neuen Verfassung alle Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gewaltenteilung stellen und diese öffentlich verkünden, sie aber nicht im Einzelnen schriftlich fixieren oder sich auf eine genaue Anwendung einlassen. „Ich würde mich nur darauf beschränken, daß ich die Grundsätze des modernen Rechts anerkenne und bestätige.“ Später können „auf dem Wege der Notverordnung (par voie d’exception) die Rechte“ beseitigt werden, „die ich für gefährlich halte.“<sup>96</sup> Im unmittelbaren Appell an das Volk, durch „Volksabstimmungen“, werden das Parlament und die Minister entmachtet, die Unabhängigkeit der Verwaltung und der Gerichte aufgehoben und der „Absolutismus mit einem Schlage“ wiedereingeführt („l’absolutisme sera organisé d’un seul coup“).<sup>97</sup>

Besonders ‚modern‘ erweist sich Machiavelli mit der Empfehlung, notwendige Unterdrückungen nicht mehr direkt, sondern „auf Umwegen“ („par des voies obliques“) und „mit aller Behutsamkeit“ („avec tous les ménagements“) durchzuführen. „Hier ist der Punkt, wo man das Fell des Fuchses mit dem Löwenfell zusammennähen muß.“ („la peau du renard doit se coudre à la peau du lion.“).<sup>98</sup> Joly bestätigt mit der Fortführung dieses von Machiavelli her vertrauten Bildes,<sup>99</sup> dass er sein Vorbild genau kennt und mit einigen Transformationen aktualisieren kann. Dazu gehört, dass alle bisher selbständigen Institutionen in den Dienst des absoluten Regenten gestellt werden: die Bürgerwehren werden den Behörden unterstellt; die Priester sind die „Stütze des Absolutismus“; selbst das allgemeine Wahlrecht ist nur ein „durch den Zeitgeist geborener Kunstgriff“ („le suffrage universel [...] n’est qu’un artifice commandé par les temps“).<sup>100</sup> Das Polizeiministerium („ministère de la police“) ist das wichtigste aller Ministerien; die Polizei dringt in alle Bevölkerungskreise und verlässt sich auch auf Denunziationen; eine Opposition muss verhindert werden; denn politische Abweichler sind schlimmer als gewöhnliche Diebe.<sup>101</sup> Der Herrscher wird aber nicht mit einem großen Unterdrückungsapparat herrschen: Dank seiner „Verstellungskunst“

<sup>94</sup> Ebd. S. 52 (frz. p. 73).

<sup>95</sup> Ebd. S. 55 (frz. p. 78).

<sup>96</sup> Ebd. S. 66; vgl. S. 86 (frz. p. 94, cf. p. 122).

<sup>97</sup> Ebd. S. 69, 84 (frz. p. 98, 119).

<sup>98</sup> Ebd. S. 87 f. (frz. p. 123).

<sup>99</sup> S.o. [Anm. 26].

<sup>100</sup> Ebd. S. 138 f. (p. 201).

<sup>101</sup> Ebd. S. 142, 146, 149 (p. 207, 212, 216).

(„puissance de dissimulation“) genießt er hohes Ansehen; und so erreicht er, da er die Mittel der politischen Sprache beherrscht, dass man an seine Aufrichtigkeit glaubt. Er, dessen „Macht auf demokratischer Grundlage (base démocratique) ruht“, redet ein Mal „populär“, ein anderes Mal wie ein „Demagoge“.<sup>102</sup> Die Bezahlung von Städten, Bauwerken und Festen erfolgt durch Anleihen. Sollte die Wirtschafts- und Finanzlage labil werden, kann diese mit „stereotypen Phrasen“ („phrases stéréotypées“) leicht beruhigt werden.<sup>103</sup> Der neue Machiavelli benötigt nicht mehr den Terror; er kann vielmehr durch Toleranz herrschen („je sors de la période de la terreur, j’entre dans la voie de la tolérance“). Er kann auch dem Volk Freiheiten gestatten und „Konzessionen an den liberalen Geist“ („concessions à l’esprit libéral de mon temps“) machen; denn das Volk, in dem Montesquieu noch immer Tugend und Ehrbarkeit aufbewahrt wissen will, ist nach Machiavelli durch den Volksentscheid so depraviert, dass es in dem neuen von ihm kreierten Machthaber seinen Freiheitshelden und Wohltäter erblickt: „Wenn ein Unwetter ausbricht, eine Teuerung eintritt, eine Feuersbrunst entsteht, dann eile ich herbei, das Volk wirft sich mir zu Füßen, es würde mich auf seinen Armen bis in den Himmel tragen, wenn Gott ihm Flügel gäbe.“<sup>104</sup>

Was äußerlich wie ein großer Anachronismus erscheint, der Dialog zweier Verstorbener, die einander nicht kannten und jetzt Ereignisse reflektieren, die sie nicht erlebt haben, erweist sich unter der unsichtbaren Hand des Autors als eine subtil-radikale Abrechnung mit dessen eigener Zeit, mit der Herrschaft Napoleons III. (Von Montesquieu befragt, ob die von ihm beschriebenen Zustände schon Wirklichkeit geworden seien, bejaht Machiavelli dies, will aber keine Namen nennen.) Dass Joly durchaus die originalen Lehren der beiden Gesprächspartner berücksichtigt, wird durch direkte oder indirekte Zitate belegt. Insofern ist sein Buch ein gültiger Beitrag zur Machiavelli-Interpretation, wie die Werke von Venedey, Mundt u.a. auch, mit dem Unterschied, dass Joly seine beiden Protagonisten unverhohlen vor der Geschichte von 1847 bis 1861 agieren lässt. Der Leser des 21. Jahrhunderts erkennt aber unschwer, dass Joly ein ganzes Arsenal für die totalitäre Machtergreifung aufgestellt und ein Rezeptbuch für die Machtbehauptung von durch Ideologien verführte Völker geschrieben hat, das weit über 1864 hinausgeht und ins 20. Jahrhundert vorausweist.

---

<sup>102</sup> Ebd. S. 204, 206 (p. 298, 301 f. ).

<sup>103</sup> Ebd. S. 188, 171, 177 (p. 274, 248 f., 257).

<sup>104</sup> Ebd. S. 217 f., 221 (p. 316, 321).

3. Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts kann sich keine Spekulationen darüber erlauben, wie ein Autor von einer späteren Zeit einzuschätzen und zu applizieren, fortzuführen oder zu verwerfen sei. Sie prüft zunächst und vor allem die Zuverlässigkeit der Quellen, wägt kritisch die zu berücksichtigenden Umstände der vergangenen Zeiten ab und legt nur vorsichtig moralische Maßstäbe an. Wohl fragt sie nach dem Sinn und Ziel eines Werkes, etwa des *Principe*, insbesondere wenn es Anlass zu so vielen Kontroversen gewesen ist. Und so wollte Machiavelli nach dem Urteil Leopold von Rankes, Heilmittel benennen, um das von Parteikämpfen zerrissene Italien zu einen und die fremden Truppen aus dem Land zu vertreiben. Zu einer solchen Befreiung bedurfte es aber, so unterstellt Ranke seinem Autor, vorübergehend einer starken Hand. Aus der „Knechtschaft von Florenz“ sollte Italiens Unabhängigkeit entstehen. Machiavelli suchte, so lautet Rankes rhetorisch pointierte Schlussfolgerung, „die Heilung Italiens, doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben.“<sup>105</sup> Der *Principe* aber blieb unverstanden, sowohl von seinen frühen wie auch von seinen späteren Lesern (Friedrich d.Gr.). Denn Machiavellis Lehren wurden oft genug als allgemein gültige angesehen, wo sie doch nur „Anweisungen für einen bestimmten Zweck“, die Behauptung eines durch Usurpation erworbenen Fürstentums, sein konnten. Hier scheint die spezifische Geschichtstheorie Rankes durch, die Machiavellis Maximen nur aus der einen besonderen Situation heraus verstehen will. Machiavelli selbst aber hatte, so muss man kritisch einwenden, oft genug von einer Menschennatur gesprochen, die die Zeiten überdauere, und historische Beispiele aus der Antike wie aus der Neuzeit angeführt, um seine Thesen zu untermauern. Die Kontroverse zwischen Ranke mit seinem Kollegen Heinrich Leo über Singularität oder moralische Würdigung Machiavellis hat hierin ihren Sinn und ihre Berechtigung;<sup>106</sup> denn sie zeigt einmal mehr, dass sich an Machiavelli die Geister des neuzeitlichen Geistes, auch die der Historikerkunft, immer wieder scheiden (müssen).

Rankes Äußerungen verraten, dass er trotz allen Bemühens um ein objektives Urteil die anstößigen Lehren eines Machiavelli nicht ganz verschweigen werden konnte. Auch wenn der offensichtliche Verstoß gegen sittliche Normen als notwendiges Mittel hingestellt wurde, der strengste Historiker musste sie in irgendeiner Weise verständlich machen, ohne sie ganz zu entschuldigen. So kann man die Immoralität zwar nicht leugnen, aber sie

---

<sup>105</sup> Leopold von Ranke: Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (Leipzig, Berlin 1824) S. 200-202.

<sup>106</sup> Vgl. Georg G. Iggers: Deutsche Geschichtswissenschaft (Wien, Köln, Weimar 1997) S. 90-93.

gehört dann, wie der englische Historiker Thomas B. Macaulay meint, mehr dem gesamten Zeitalter an als der einzelnen Person „It belonged rather to the age than to the man, [...] it was a partial taint, and by no means implied general depravity.“<sup>107</sup> So wird Machiavelli bei Macaulay und seinen Zeitgenossen leicht zum aufrichtigen Patrioten seiner Vaterstadt, dessen oberstes Anliegen das Gemeinwohl von Florenz war. Mit seinen Ratschlägen orientiert er sich dabei nur an den tatsächlichen politischen Gegebenheiten und nicht, so seine eigene Zielsetzung, an Idealen.<sup>108</sup>

Franz Vorländer, der in extenso die geschichtlichen Hintergründe, die „allgemeinen Bildungsverhältnisse jener Zeit“ schildert, hofft, dass „eine objective Darstellung der Lehren [Machiavellis] in ihrem Zusammenhange“ „von selbst“ den berühmten Autor rehabilitieren werde.<sup>109</sup> Machiavelli, obwohl „constitutioneller Republicaner“, hat sich nicht vorbehaltlos für die Republik entschieden, sondern es von den besonderen Umständen abhängig gemacht, welche Verfassungsform für Florenz geeignet sei.<sup>110</sup> Und Machiavelli leugnete sittliche Grundsätze nicht schlechthin, sondern kritisierte nur das halbherzige „Schwanken zwischen energischen gewaltsamen und schwachen die Moral festhaltenden Maassregeln“.<sup>111</sup> Und dies wendet Vorländer dann ins Allgemeine: „Eine vollkommene ethische Lösung der practisch-politischen Probleme ist auch in der Theorie nur in dem Maasse möglich, als [...] der Staat im wirklichen Leben durchgängig nach ethischen Ideen sich bestimmt.“<sup>112</sup>

Wenige Jahre später erschien Jacob Burckhardts berühmtes Werk über *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Auch hier wird Machiavelli aus seiner Zeit heraus verstanden, einer Zeit, in der Italien in vielerlei Stadtstaaten aufgeteilt war, die miteinander konkurrierten und verfeindet waren. Es kam hinzu, dass die Florentiner, „mit grauenerregender Naivetät“ die Truppen des französischen Königs Karls VIII. zu Hilfe riefen und so ihre Schwäche offen demonstrierten.<sup>113</sup> In Italien herrschte das System einer „von Vorurteilen wie von sittlichen Bedenken freien Behandlung der internationalen Dinge“. Dies

---

<sup>107</sup> Thomas B. Macaulay: Machiavelli [1827]. *Critical and Historical Essays*, vol. 1 (Leipzig 1850) p. 99.

<sup>108</sup> Karl Bollmann: *Vertheidigung des Macchiavellismus* (Quedlinburg 1858) S. 27, 31, 67.

<sup>109</sup> Franz Vorländer: *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen unter Einschluß Machiavells [...]* (Marburg a. d. Lahn 1855, Neudr. Aalen 1964) S. 88.

<sup>110</sup> Ebd. S. 113.

<sup>111</sup> Ebd. S. 134.

<sup>112</sup> Ebd. S. 135.

<sup>113</sup> Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* [1860], hg. von Horst Günther (Frankfurt a.M. 1989) S. 98.

erscheint zunächst „elegant und großartig“, bringt aber zugleich „den Eindruck eines bodenlosen Abgrundes“ hervor.<sup>114</sup> In dieses historische Geschehen stellt Burckhardt auch Machiavelli, der, obwohl „Patriot im strengsten Sinne des Wortes“, seiner Vaterstadt eine Verfassung empfiehlt, die die Interessen der Republikaner mit denen der Medici und des Medici-Papstes Leo X. vereinen soll. Burckhardt entnimmt dies nicht dem *Principe*, auf den er gar nicht näher eingeht, sondern jener Denkschrift über die Reform des Staates Florenz, die auch schon Venedey und Mundt herangezogen hatten. Machiavellis Vorschläge bilden für ihn ein „Uhrwerk“ an Gremien, Institutionen und Regelungen, das dem lebendigen Werden historischer Kräfte widersprechen muss, da es „konstruiert“ und geplant ist.<sup>115</sup> Und dies ist, so Burckhardts allgemeine Schlussfolgerung, „der große moderne Irrtum“, von dem auch Machiavelli nicht frei war, da er meinte, man könne „eine Verfassung *machen*, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren“.<sup>116</sup>

Auch Wilhelm Dilthey versteht Machiavelli aus dem Geist und der Geschichte seiner Epoche, dem Italien der Renaissance und des blühenden Humanismus. Er sucht die „Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts“ zu eruieren<sup>117</sup> und erkennt in den bildenden Künsten und der Literatur eine Hinwendung zum „menschlichen Inneren“, zur Individualität, die sich in Meditationen, Selbstgesprächen, Briefen und Essays als ihren literarischen Formen ausdrückt. Damit geht einher eine langsame Lösung aus den Bindungen von Theologie und Kirche, die Dilthey „Verweltlichung“ nennt.<sup>118</sup> Bei Machiavelli steigert sich dies bis zur Missachtung des übernatürlichen Ursprungs der Religion überhaupt, zur Verachtung der römischen Kurie, die er zur Hauptursache „moralischen Korruption“ Italiens erklärt. Die Religion hat nach ihm nur Bedeutung für den Staat; auch die Sittlichkeit steht bei Machiavelli im Dienst des Staates. Gerade weil er die Verderbnis der politischen Verhältnisse sieht, hofft er, „daß die Begründung einer neuen Religiosität auf das Staatsinteresse nicht ausgeschlossen“ ist.<sup>119</sup> Machiavelli ist aber mit der Trennung von Religion bzw. Kirche und Politik der Begründer einer „Politik als Wissenschaft“; der Ausgangspunkt für sie ist die „völlige Verweltlichung der Moral und Politik“ und die Annahme einer

---

<sup>114</sup> Ebd. S. 97.

<sup>115</sup> Ebd. S. 92 f.

<sup>116</sup> Ebd. S. 91.

<sup>117</sup> Wilhelm Dilthey: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* [1891/92]. *Gesammelte Schriften* Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Stuttgart, Göttingen 101977) S. 41.

<sup>118</sup> Ebd. S. 18 f.

<sup>119</sup> Ebd. S. 27 f.

gleichförmigen Menschennatur, die nur kalkuliert und berechnet zu werden braucht, um politisch gelenkt zu werden.<sup>120</sup> Die Menschen tendieren für ihn, ohne eigentlich böse zu sein, dazu, ihre Affekte und Triebe auszuleben und von daher können auch die Staaten korrumpiert werden und müssen dann, notfalls ohne Rücksicht auf das Recht, erneuert werden. Machiavelli, der „gemäßigte Republikaner“, will einerseits die Freiheiten der Republik Florenz erhalten, andererseits aber eine „nationale Monarchie“ für ein vereinigtes Italien errichten. „Ein furchtbarer Selbstwiderspruch: mit den Mitteln des Cesare Borgia wollte er eine dauernde Ordnung der Gesellschaft gegründet wissen.“<sup>121</sup> Als „Staatsphilosoph“ konzipiert er einen der Berechnung unterworfenen Staat, der, hier nimmt Dilthey wohl Burckhardts Bild auf, nur „wie ein Uhrwerk, wie ein Mechanismus“ funktioniert. Dies konstatiert Dilthey nicht kritiklos: Machiavelli hat keinen Begriff von „inneren sittlich-religiösen Kräften“.<sup>122</sup> Der Zweck des unbedingten Herrscherwillens, für den Machiavelli der wichtigere Repräsentant ist als Hobbes, ist allein die Erhaltung des Staates, das Gleichgewicht der politischen Kräfte und der Staaten untereinander. Für ihn gibt es nur das „gesetzmäßige Spiel“ der Mächte. Und Dilthey hält wie Burckhardt mit seiner Einschätzung nicht zurück: Er sieht in diesem Spiel etwas „Furchtbares“, das aber in der „Konsequenz [...] des imperialen Staatsgedankens“ liegt.<sup>123</sup>

Die Machiavelli-Lektüre des 19. Jahrhunderts ist keine einfache Fortsetzung der vorangegangenen Lektüren. Wenn man, von Herder und Hegel bis zu Burckhardt und Dilthey, das ‚skandalöse‘ Buch dieses verfemten Autors liest und versteht, so geschieht dies auf eine vorher so nicht gekannte Art und Weise, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zunächst und vor allem wollen die verschiedenen Interpreten, seit Ranke die meisten, Machiavelli vor dem Hintergrund seiner Zeit und der gesamten Geschichte der Renaissance-Epoche verstehen, oft um das Anstößige des *Principe* wenn nicht zu entschuldigen, so doch zu entschärfen. Damit wurde aber anerkannt, dass Machiavelli nach wie vor eine Herausforderung war. Man konnte, auch 300 Jahre nach dem Erscheinen des Buches, nicht an ihm vorbeigehen wie an einer anderen Gestalt des 16. Jahrhunderts. Machiavelli traf offensichtlich einen Nerv der Leser auch noch zwischen 1800 und 1900. Er formulierte schon 1513 ein Problem, das virulent blieb. Wenn der *Principe* auch gerade kein „Not- und Hülfsbüchlein“ für spätere Fürsten war, so konnte er doch

---

<sup>120</sup> Ebd. S. 29 f.

<sup>121</sup> Ebd. S. 32.

<sup>122</sup> Ebd. S. 33.

<sup>123</sup> Ebd. S. 35.

durch die spätere Geschichte „ergänzt“ (Fichte) und bis in die Gegenwart ‚fortgeschrieben‘ werden. Er blieb, unter neuen Bedingungen und unter wechselnder Perspektive, aktuell und aufschlussreich. Seine gleichbleibende Modernität erwies sich in seiner Wandlungsfähigkeit.

Dabei war es eigentlich nicht so wichtig, dass der *Principe* seine Modernität mit dem Aufruf zur Befreiung Italiens bewies. Dieses Problem der Geschichte war ja mit der Einigung Italiens, dem eine parallele Einigung Deutschlands folgte, gelöst. Daneben traten andere Gesichtspunkte, die die Interpreten schon in Machiavelli angelegt fanden. Vor allem, so scheint mir, ist es die Frage nach der sittlichen Bindung der Politik und die damit verknüpfte Begründung des neuzeitlichen Staates, der nicht mehr wie früher, sein selbstverständliches Fundament in Religion und Moral haben konnte. Auffallend ist ja, wie viele Autoren Machiavellis eigentliche Leistung in der Theorie des autonomen Staates, des „*mantenere lo stato*“ sehen, zugleich aber bedauern, dass die sittliche Bindung dieses Staates darüber verkannt wurde. Von vielen wird Machiavelli deshalb nur eingeschränkt gelobt, von anderen, wie C. Th. Welcker, wird er schroff abgelehnt (s.u.). Das Urteil des 19. Jahrhunderts über Machiavelli fällt also zwiespältig aus: es kennt alle Schattierungen zwischen unverhohlener Ablehnung und vorsichtiger bzw. ergänzender Applikation. Im Grunde spiegelt sich in ihm der Zwiespalt der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts selbst, und darüber auch das Problem des 20. und 21. Jahrhunderts.

4. Für die Einschätzung Machiavellis im 19. Jahrhundert ist schließlich ein Blick in die Lexika und Enzyklopädien dieser Zeit nicht uninteressant. Denn in den Lexika spiegelt sich das Standard-Wissen einer Epoche unabhängig von speziellen Untersuchungen, Aspekten und Perspektiven, für die nur einzelne Verfasser verantwortlich sind. Für Machiavelli ergibt sich, dass in den Lexika der 1840er Jahre bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine sachlich-objektive Berichterstattung über Machiavellis Leben und Werk vorherrscht, oft mit dem Zusatz, dass dieser „in neuerer Zeit“ mehr und mehr „aus den Umständen seines Zeitalters“ erklärt und verstanden werde. Dabei wird vor allem Machiavellis Aufruf zur Befreiung Italiens hervorgehoben, da es ja die beiden Nationen, Italien und Deutschland, als ungelöstes Problem gleichermaßen betraf. Regelmäßig berufen sich die Lexika auf Herder und Ranke als Gewährsmänner der historischen Forschung.<sup>124</sup> Der *Brockhaus* der

---

<sup>124</sup> Heinrich August Pierer: Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit oder neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, 2. Aufl., Bd. 18 (Altenburg 1843) S. 233 f.; Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für gebildete



14. Auflage ist besonders deutlich: Machiavelli trenne moralische von politischen „Rücksichten“ und lehre „nur die Grundsätze, die die Politiker damals und immer [!] befolgten, sobald die Macht und das Wohl des Ganzen auf dem Spiele stand. Nur seine kalte Offenheit“ war es, die ihn in Verruf brachte.<sup>125</sup> Eher selten werden moralische Ermahnungen ausgesprochen. So herrsche bei Machiavelli zwar eine „patriotische Grundidee“, aber sie basiere auf einem „Materialismus“, der keine wahre Tugend und Religion als Grundlage der Staaten anerkenne.<sup>126</sup> Im übrigen zeigt sich zunehmend die Tendenz zu einer historisch-kritischen Darstellung. Rankes Äußerung vom „Gift, das zu verschreiben nötig“ gewesen sei, wird als ‚Entschuldigung‘ Machiavellis gern zitiert.<sup>127</sup>

Umso mehr muss es erstaunen, dass das führende Staatslexikon der Zeit, das von Carl von Rotteck und Carl Theodor Welcker, eine schroff ablehnende Haltung gegenüber Machiavelli einnimmt. Unter dem Strichwort „Moral im Verhältnis zum Recht und zur Politik [...], Machiavellistische Politik [...]“<sup>128</sup> wird ausführlich über Leben und Werk Machiavellis berichtet, aber zumeist nur um zu zeigen, in welcher verdorbener Epoche er gelebt habe, einer Epoche, die leider keine Reformation erfahren habe, stattdessen in „Entartung und Fäulniß“ abgeglitten sei.<sup>129</sup> Machiavelli erkannte zwar die Selbstständigkeit der Staatswissenschaft, aber er führte sie nicht bis zur „Anwendung der sittlichen Idee“ und blieb so dem „Materialismus“ verhaftet,<sup>130</sup> den „materialistischen Nützlichkeitsprincipien“, die wohl durch Patriotismus eingeschränkt seien, sich aber nicht zur „bewußten Sittlichkeit“ erheben hätten.<sup>131</sup> Welcker wendet sich gegen all die unter seinen Zeitgenossen, die wie Heinrich Leo und Georg Gottfried Gervinus bei Machiavelli schon den modernen Begriff des Politischen ausgebildet sahen. Ihnen gegenüber besteht er darauf, dass Politik und Recht nicht voneinander getrennt werden dürften. Die Stimme des Volkes wird sich immer wieder gegen Tyrannei und Despotie

---

Stände. Conversations-Lexikon, 9. Aufl., Bd. 9 (Leipzig: Brockhaus 1846) S. 201 (derselbe Text in der 10. Aufl.).

<sup>125</sup> Brockhaus' Konversations-Lexikon, 14. Aufl., 11. Bd. (Leipzig, Berlin, Wiesbaden 1895) S. 435.

<sup>126</sup> Allgemeine Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland, 6. Bd. (Regensburg 1848) S. 982.

<sup>127</sup> Meyers Großes Konversations-Lexikon, 6. Aufl., Bd. 13 (Leipzig, Wien 1907) S. 21.

<sup>128</sup> Carl von Rotteck, Carl Theodor Welcker: Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften, Bd. 9 (Altona <sup>2</sup>1847) S. 179-221. Der Artikel stammt von Welcker selbst.

<sup>129</sup> Ebd. S. 184.

<sup>130</sup> Ebd. S. 186.

<sup>131</sup> Ebd. S. 197.

erheben.<sup>132</sup> Machiavellis Lehre wirkt auch „positiv schädlich“, weil sie diejenigen Kräfte des Volkes lähmt, die Religion und Tugend als Grundlagen der Gesellschaft ansehen. „Wer es also aufrichtig wohlmeint mit unserem deutschen Vaterlande und seinen Fürsten, und wer die Geschichte und die Gegenwart von Europa versteht, der muß nothwendig einstimmen in den Wunsch: daß uns nicht aufs Neue machiavellistische Täuschungen über die Treupflicht bei öffentlichen Zusagen und über unsere und der Fürsten politische Rechte und Pflichten in ähnliche oder größere Gefahren und unglückselige Zustände bringen als in jener viertelhundertjährigen gränzenlosen Schmach vom Anfange der französischen Revolution bis zu den Freiheitskriegen.“ Besonders aber gilt: „Revolutionärer und republikanischer Machiavellismus ist [...] noch verderblicher als der der Könige.“<sup>133</sup>

Welckers Artikel geht unverkennbar über die reine Machiavelli-Deutung hinaus. Es ist neben der Information zugleich eine Mahnung und Aufruf an die Gegenwart, d.h. an die Politiker des Vor- und Nachmärz, eine rechts- und moralfreie Politik nicht zuzulassen, sowohl auf Seiten der Regierenden (Fürsten) als auch auf Seiten der Regierten. Hier spiegeln sich die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit, der Befreiungskriege und des Kampfes des Liberalen für die Einigung Deutschlands wider, zugleich aber die Furcht, dass ein Ausgleich zwischen Fürsten und Volk durch eine Politik im Ausgang von den Lehren Machiavellis zunichte gemacht werden würde. Dass Welckers Hoffnungen auf einen solchen Ausgleich, seine Arbeit etwa in der Frankfurter Nationalversammlung, durch die Zeitläufte, das Scheitern des Frankfurter Parlaments, nicht eingelöst wurden, konnte sich im *Staatslexicon* nicht niederschlagen.

Andere Staatslexika dieser Zeit sind nicht so deutlich von der Sorge um die aktuelle Politik geprägt. Johann Caspar Bluntschli, der aus Zürich stammende liberal-konservative Staatsrechtslehrer, hebt zunächst Machiavellis Verdienste als praktischer Staatsmann und Diplomat hervor. Seine eigentliche Leistung liege in der Begründung einer von Theologie und Kirche freien „weltlich-menschlichen“ „Wissenschaft der Politik“.<sup>134</sup> Machiavellis Politik habe aber die Grenzen des Rechts und der Sittlichkeit überschritten, die „ethische Natur und Bestimmung des Staates verkannt“ und so den Staat praktisch mit einer Räuberbande gleichgesetzt. Machiavelli schrieb keine systematische Lehre von der Politik, bei ihm herrsche ein „kalt berechnender Realismus“. („Kälte“ ist ein Prädikat, das man Machiavelli

---

<sup>132</sup> Ebd. S. 208 f.

<sup>133</sup> Ebd. S. 221.

<sup>134</sup> Johann Caspar Bluntschli: Deutsches Staats-Wörterbuch, Bd. 6 (Stuttgart, Leipzig 1861) S. 511-517, zit. S. 513.

immer wieder zuteilt, und zwar bis heute.<sup>135</sup>) Sein einziges Ideal sei die Einigung Italiens gewesen. Damit allerdings wurde Machiavelli das „Vorbild aller gesunden italienischen Politik“, die das neue Prinzip der „Nationalität“ dem Staat zu Grunde legte.<sup>136</sup>

Es wäre eigentlich nötig, den Berichtsfaden der Machiavelli-Rezeptionen bis in die Gegenwart fortzuspinnen. Dafür ist hier nicht der Platz und deshalb müssen Hinweise genügen. Für die meisten Machiavelli-Deutungen des 20. Jahrhunderts ist es bezeichnend, dass sie genau wie ihre Vorgänger im 19. Jahrhundert aus den Fragen und Erfordernissen einer ganz spezifischen Zeit heraus geschrieben und vor diesem Hintergrund zu verstehen sind. Dies gilt schon für das Werk Friedrich Meineckes, das im Deutschland der Weimarer Republik zwischen dem „Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung“ vermitteln will,<sup>137</sup> vor allem aber für die drei Schriften, die sich mit dem Machtstaat ihrer Epoche, dem Nationalsozialismus und Faschismus auseinandersetzen, für Hans Freyers *Machiavelli* (Leipzig 1938), für Gerhard Ritters *Machtstaat und Utopie* (München 1940), das nach dem zweiten Weltkrieg unter dem Titel *Die Dämonie der Macht* (Stuttgart 1947) wiederaufgelegt wurde, und für René Königs *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende* (Erlenbach-Zürich 1941).<sup>138</sup> Es gilt für Erwin Fauls Versuch, mit dem Schlagwort

---

<sup>135</sup> H. Ottmann, s.o. [Anm. 4] S. 55: Machiavelli „spricht im kalten Ton der Machttechnik [...]“.

<sup>136</sup> Ebd. S. 515, 517. Vgl. Hermann Wagener: Staats- und Gesellschafts-Lexicon, Bd. 12 (Berlin 1863) S. 560-564. Wagener, preußischer Ministerialbeamter, konservativer Abgeordneter im preußischen Abgeordnetenhaus und ab 1871 im Deutschen Reichstag, spitzt das Problem der richtigen Deutung Machiavellis auf einen einzigen Punkt zu: Machiavelli habe die Verderbnis Italiens richtig diagnostiziert, ohne jedoch die wahren Ursachen dafür zu benennen. Als „Romane“ suchte er sie im „römischen Katholicismus“, im äußerlichen Christentum, und wollte diese Verderbnis durch „Gewalt und Selbstmacht“ des Fürsten heilen. Er gab sich der Illusion hin, dass der starke Fürst „die verderbten, zügellosen und unbändigen Willen zusammenschweißen und von ihren christlichen und kirchlichen Ueberlieferungen befreien“ könne. Er kannte nicht „die Originalität des Germanen“, der das Christentum durch „Verinnerlichung“ reformiert habe. (S. 563) Über solch grobe Klassifizierungen ist die Zeit bald hinweggeschritten.

<sup>137</sup> Friedrich Meinecke: Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte (München 21925) S. 5 f.; vgl. Dirk Blasius: Friedrich Meineckes „Idee der Staatsraison“ (1924) in den Krisen der Weimarer Republik. In: Der Machtstaat, s.o. [Anm. 4] S. 297-308.

<sup>138</sup> Vgl. Winfried Schulze: Machiavelli am Anfang des deutschen Sonderwegs. Beobachtungen zur Deutung im späten Historismus bei Friedrich Meinecke und Gerhard Ritter. In: C. Zwierlein, A. Meyer, s.o. [Anm. 4] S. 241-256; Ralf Walkenhaus: Die geistig-moralische Krise als Epochensignatur des Dritten Reiches. Die Machiavelli-Studien von Hans Freyer (1938) und René König (1940). In: ebd. S. 257-279. Dirk Blasius: Friedrich Meineckes „Idee der Staatsräson“ (1924) in den Krisen der Weimarer Republik. In: Der

„Machiavellismus“ eine Linie zu ziehen von Machiavelli über den „Massenmachiavellismus“ und Marxismus bis zum „Über-Machiavellismus“ Hitlers,<sup>139</sup> für James Burnham, der als Machiavellisten so unterschiedliche Denker wie Gaetano Mosca, Georges Sorel, Robert Michels und Vilfredo Pareto versammelt.<sup>140</sup> Und es gilt ebenso für Dolf Sternberger, der in einer neuen Sicht das „Politische“ aus seiner oft mit Machiavelli verbundenen Anrühigkeit befreien will.<sup>141</sup> Die Reihe ließe sich fortsetzen.

Machiavelli-Interpretationen, so kann man resümieren, sagen ebenso viel über Machiavelli wie über sich selbst aus. Sie gehen dabei weit über den Spielraum hinaus, den man von jeder historischen Untersuchung erwarten muss und darf. Nach wie vor und mehr als andere historische Persönlichkeiten fungiert Machiavelli als derjenige, mit dem wir uns bis heute Aufschluss über unser politisches Zusammenleben geben. Insofern wird man ihn so leicht nicht entbehren können. Will man aber dem Machiavellismus (im Unterschied zu seinem vermeintlichen Urheber) aus dem Wege gehen, so eignet sich dazu paradoxerweise eben jene Maxime, die Machiavelli selbst an die Hand gab: Der beste Weg zum Paradies ist, „den Weg zur Hölle kennenzulernen, um ihn zu vermeiden.“<sup>142</sup> Leider haben sich Völker und Nationen, wie man aus der geschichtlichen Erfahrung ersehen kann, aus Blindheit nicht immer davon abhalten lassen, den Weg zur Hölle einzuschlagen. Man muss bedauern, dass sie Machiavelli nicht gut genug gelesen haben.

---

Machstaat, s.o. [Anm. 4] S. 297-308. Bei Leonhard von Muralt: Machiavellis Staatsgedanke (Basel 1945) avanciert Machiavelli sogar zum Vorkämpfer des Rechtsstaats und zum Vorbild für andere Staaten, weil er einmal die Schweiz als Muster eines freien, demokratischen Gemeinwesens gelobt hatte. Solche aus der Not der Zeit (1945) geborene Deutung blieb allerdings singulär.

<sup>139</sup> Erwin Faul: Der moderne Machiavellismus (Köln, Berlin 1961), dort z.B. S. 73: „Machiavellis Staatskunst ist ein geistig nahezu urbildlich gewordener Versuch, das *Politische* auf eine autonome Rationalität zu gründen.“

<sup>140</sup> James Burnham: Die Machiavellisten (Zürich 1949).

<sup>141</sup> Dolf Sternberger: Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen (Wiesbaden 1974).

<sup>142</sup> S.o. [Anm. 9].