

Prevalentemente noto come uno dei più insigni esponenti del giuspositivismo tedesco dell'800, Jellinek fu in realtà un intellettuale poliedrico: non solo teorico del diritto ma anche studioso di idee politiche, di filosofia, appassionato di letteratura e poesia. In questo volume, che raccoglie una serie di testi finora mai apparsi in traduzione italiana (*Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer* 1872; *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza* 1878; *Die Zukunft des Krieges* 1890 e *Das Recht der Minoritäten* 1898), il giurista tedesco veste i panni del pensatore politico, dello storico della Filosofia, del teorico del Diritto pubblico e internazionale. Da questa notevole varietà di temi e registri, emerge un pensatore originale che guarda al «Tutto» e all'«Individuo», alla «Comunità e al singolo», capace di valorizzare il contributo, a suo giudizio sempre prezioso, che proviene dagli individui, dalle minoranze, da quello che egli definisce «l'ostinato sentimento di minoranza». In questi scritti prendono forma alcuni dei presupposti filosofici e teorico-politici della visione giuspolitica di Jellinek, che rappresenta, a tutti gli effetti, un importante esempio della tradizione liberale europea perché attenta al tema dei diritti individuali e interessata a comprendere come fondare un rapporto tra Stato e individui che non sia di mero dominio.

Georg Jellinek (1851-1911), teorico del Diritto e dello Stato, fu anche un pensatore politico. Dalle sue opere più celebri, pubblicate tra gli anni '90 dell'800 e gli inizi del '900, quali *Das System der öffentlichen subjektiven Rechte*, *Die Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte* e *Die Allgemeine Staatslehre*, emerge una dottrina giuridica e politica che vede nello Stato il detentore della sovranità, soggetto di diritto, eppure capace di autolimitarsi dinanzi alla società civile.

€ 16,00

ISBN 978-88-498-4550-1



9 788849 845501

Rubbettino

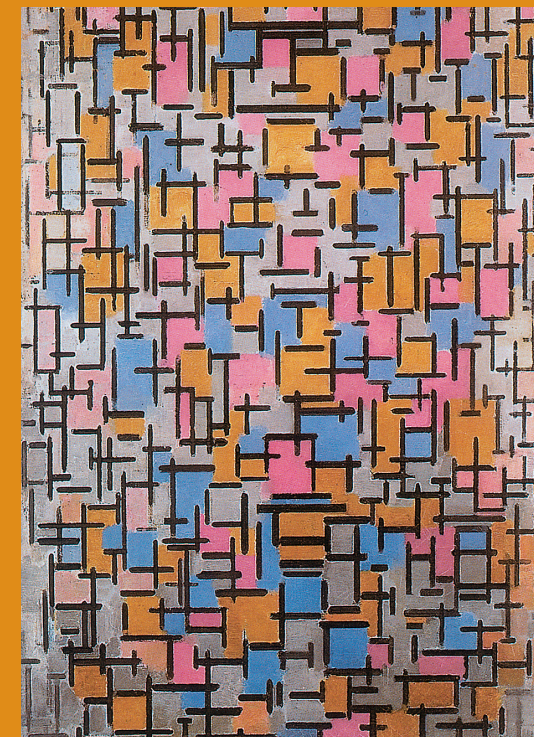
ResPublica

Georg Jellinek

«Il Tutto» e «l'Individuo»

Scritti di Filosofia, Politica e Diritto

a cura di
Sara Lagi



Rubbettino

Georg Jellinek «Il Tutto» e «l'Individuo»

Rubbettino

Res Publica

Testi e materiali di filosofia politica e del diritto
a cura di Massimo La Torre e Alberto Scerbo

Rubbettino

Georg Jellinek

«Il Tutto» e «l'Individuo»

Scritti di Filosofia, Politica e Diritto

*a cura di
Sara Lagi*

Rubbettino

Rubbettino

© 2015 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - Viale Rosario Rubbettino, 10 - Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Ringraziamenti

Il mio principale ringraziamento va al Professor Massimo La Torre che ha permesso la realizzazione di questo progetto, dandomi così l'opportunità di proseguire nello studio e nella traduzione delle *Ausgewählte Schriften und Reden* di Georg Jellinek. Un pensiero grato anche alla Prof.ssa Elena Palici di Suni Prat: i suoi suggerimenti su Jellinek pensatore politico e difensore dei diritti delle minoranze mi sono stati molto utili.

Questo libro è dedicato ad Angelo.

Rubbettino

*Georg Jellinek, il «Tutto» e l'«Individuo».
Scritti di Filosofia, Politica e teoria del Diritto
(1872-1898)*

di Sara Lagi

*Che ad ogni vita può adattarsi
Chi di se stesso non è privo;
Che tutto perdere può un uomo,
Purché rimanga quel che è.*

J.W. Goethe
Divano occidentale-orientale, 1819

*Speriamo e crediamo che la società
riuscirà a trovare e realizzare ciò che è in
grado di preservarla dallo squallido
livellamento spirituale e morale: il
riconoscimento dei diritti delle
minoranze!*

G. Jellinek
Il diritto delle minoranze, 1898

1. *Alcune considerazioni introduttive: le ragioni di una scelta*

Si parla di Georg Jellinek (1851-1911) e si pensa immediatamente alla scienza del diritto pubblico, al positivismo giuridico, a imponenti e

dottissime trattazioni sulle funzioni e le caratteristiche dello Stato¹. Tuttavia, il giurista tedesco fu molto di più: egli fu un pensatore politico – sempre attento alla dimensione del diritto – ma ugualmente e altrettanto interessato alla politica nel suo aspetto teorico e pratico. Da pensatore politico si interrogò su molti, diversi argomenti e temi che, a nostro giudizio, possono essere riassunti in una capitale domanda: come fondare una società liberale? Una domanda che caratterizza tutta la sua opera, compresa quella di *Staats e Rechtslehre*, e che emerge anche da una serie di scritti, vari, meno famosi, ma indubbiamente interessanti che spaziano dalla filosofia alla letteratura, dal diritto al pensiero politico, ancora oggi non abbastanza valorizzati dalla critica, e che si trovano raccolti nelle *Ausgewählte Schriften und Reden (Scritti e discorsi scelti)*².

Da questa opera abbiamo scelto e selezionato tre saggi che proponiamo qui per la prima volta in traduzione italiana e che Jellinek scrisse e pubblicò tra il 1872 e il 1898 – *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer (Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer)*, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza (Il rapporto di Goethe con Spinoza)*, *Die Zukunft des Krieges (Il futuro della guerra)*. Abbiamo inoltre aggiunto un quarto testo jellinekiano di grande rilevanza teorico-politica, anch'esso mai apparso finora in traduzione italiana, *Das Recht der Minoritäten (Il diritto delle minoranze)*³.

¹ Georg Jellinek nacque a Lipsia nel 1851 da una famiglia di religione ebraica; si formò nelle principali università tedesche e insegnò per un periodo a Vienna e a Basilea prima di trasferirsi a Heidelberg nel 1891. Fu uno dei massimi rappresentanti del positivismo giuridico di fine '800, pur nutrendo un profondo interesse per gli studi storici e il metodo comparatistico. Nel corso del nostro saggio introduttivo citeremo nel testo e in nota le sue opere principali.

² Per i riferimenti bibliografici rinviamo alla nota sottostante.

³ G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. (Inauguraldisertation)*, Alfred Hölder, Wien 1872, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, Scientia Verlag, Aalen 1970 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911), pp. 3-41; ID., *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza. Vortrag gehalten im Vereine der Literaturfreunde zu Wien*, Alfred Hölder, Wien 1878, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit., pp. 178-207; *Die Zukunft des Krieges. Vortrag gehalten in der Gebestiftung zu*

Contributi di varia natura che potrebbero sembrare, a una prima e generale lettura, distanti l'uno dall'altro, quasi privi di coerenza, tanto diversi sono gli argomenti trattati in essi: dalla filosofia di Schopenhauer e Leibniz alla guerra come concetto giuridico e politico, da Baruch Spinoza all'armonia della poesia goethiana, fino alla corposa analisi dedicata al diritto delle minoranze.

Si potrebbe rimanere colpiti dall'estrema eterogeneità dei temi affrontati: politica, letteratura, filosofia, diritto, ma proprio ad uno studio più approfondito una simile impressione è destinata a svanire.

Accostandoci a questa serie di scritti, che peraltro (e non a caso) coprono gli anni in cui prende corpo la *Staats e Rechtslehre* del giurista, ci siamo posti essenzialmente tre questioni: quale è il filo che unisce i saggi qui proposti? Che cosa possono dirci e raccontarci questi ultimi su Jellinek come pensatore politico, giuridico e sulla sua visione filosofica? In quale senso e in quale misura essi possono contribuire a restituirci un'immagine del Professore di Heidelberg più sfaccettata e complessa di quanto la definizione di giuspositivista riesca comunicare? Abbiamo affrontato questi interrogativi sulla base di una precisa scelta metodologica, ossia la scelta di lasciare anzitutto parlare i testi e, attraverso essi, il nostro Autore che veste i panni dello storico del pensiero filosofico, quelli del teorico del diritto internazionale e quelli del pensatore politico: filosofia, diritto, politica, i tre ambiti scientifici, i tre «mondi» con cui Jellinek si confrontò costantemente nella sua esistenza, nella sua itinerante carriera accademica che lo portò prima da Lipsia a Vienna e poi dalla ostile capitale asburgica all'amata Heidelberg⁴.

Dresden am 15. März 1890, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, Scientia Verlag, Aalen 1970 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911), pp. 515-541; ID., *Das Recht der Minoritäten*, Hölder, Wien 1898, ora in ID., *Das Recht der Minoritäten*, hrsg. und eingeleitet von W. Pauly, Keip Verlag, Goldbach 1996, pp. 1-48.

⁴ C. KELLER, *Viktor Ehbrenberg und Georg Jellinek im Spiegel ihres Briefwechsels 1872-1911*, in ID., *Viktor Ehbrenberg und Georg Jellinek. Briefwechsel des 19. Jahrhunderts*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 22 ss. Si veda inoltre la bella e dettagliata biografia di Jellinek scritta nel 1911, anno della sua morte, dalla mo-

Prima di indagare il diritto, egli fu un appassionato studente di filosofia, e durante la sua carriera di studioso, mentre elaborava la dottrina dello Stato, non abbandonò mai l'interesse per il pensiero politico, la filosofia, la storia, per la storia delle religioni⁵.

I saggi che qui proponiamo riflettono una varietà impressionante di temi e linguaggi, eppure sembrano caratterizzarsi per una comune *Weltanschauung*, profondamente e innegabilmente duale. Jellinek *pensa* in termini duali e *individua* delle vere e proprie dualità: il «Tutto» – inteso filosoficamente come ciò che esiste, il «mondo» – e l'«individuo»⁶, l'«armonia» e la «disarmonia», «soggettivismo e universalismo», «pessimismo e ottimismo», «ordine nazionale e ordine internazionale» ecc. Dualità che contengono termini e concetti di cui, a volte, il giurista denuncia l'inconciliabilità e quindi il carattere opposizionale, mentre altre

glie Camilla: C. JELLINEK, *Ein Lebensbild, entworfen von seiner Witwe Camilla Jellinek*, in G. JELLINEK, *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit., pp. 7-140. Inoltre, da segnalare per puntualità e chiarezza, K. KEMPTER, *Die Jellineks 1820-1955. Eine Familienbiographische Studie zum Deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Droste Verlag, Düsseldorf 2005, che ricostruisce la storia della famiglia Jellinek nel contesto della storia della borghesia tedesca di religione ebraica tra '800 e '900, dedicando una particolare attenzione al rapporto tra questa e la cultura liberale.

⁵ M. LA TORRE, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari 2006, p. 15; J. KERSTEN, *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, pp. 19 ss; si vedano a proposito le parole che Wilhelm Windelband dedicò a Jellinek nella *Premessa* alla prima edizione di G. JELLINEK, *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit., pp. VI-VIII.

⁶ «Tutto» corrisponde al termine tedesco «*Ganze*», mentre con «individuo» abbiamo tradotto «*Einzelne*» che in tedesco significa «individuo», appunto, ma anche «singolo», «cosa singola», «particolare». Il giurista usa il termine «*Einzelne*» prevalentemente nella prima delle quattro accezioni di significato. Nel nostro saggio introduttivo abbiamo scelto di mettere il termine individuo tra virgolette laddove Jellinek attribuisce a esso una valenza filosofica, speculativa, che rimanda anche all'universo poetico e artistico di Goethe; laddove, invece, il giurista si riferisce all'individuo e agli individui in termini teorico-politici, come ad esempio avviene in *Das Recht der Minoritäten*, abbiamo tolto le virgolette. Vorremmo peraltro sottolineare che nel saggio su *Goethe und Spinoza* il termine e il concetto «Tutto» vengono inoltre a indicare il «Dio-Natura» spinoziano, concetto di cui, secondo Jellinek, si «appropria» il Poeta di Weimar.

volte ne sottolinea la possibile reciproca armonizzazione, che egli sa sempre declinare in termini filosofici, giuridici, politici.

È noto – poiché a riguardo esiste un'ampia letteratura – quanto la stessa dottrina del Professore di Heidelberg fosse *zwei-seitig*: ad esempio, sul piano metodologico, egli distingueva tra lo Stato da un punto di vista sociologico e lo Stato da un punto di vista giuridico⁷. Nelle opere maggiori – *Das System der öffentlichen subjektiven Rechte (Sistema dei diritti pubblici soggettivi)* (1892), *Allgemeine Staatslehre (Dottrina generale dello Stato)* (1900) – così come in quelle “minori”, o meglio meno conosciute, Jellinek sembra ragionare in termini duali. E questo aspetto è per noi particolarmente significativo perché, come recita il titolo del nostro saggio introduttivo, il «Tutto» è giustapposto all'«individuo» e quest'ultimo, nei saggi jellinekiani, viene ad assumere significati e sfumature differenti, di cui è necessario essere consapevoli: esso non è solo un concetto filosofico – e come tale viene declinato da Jellinek nella sua interpretazione di Leibniz, Schopenhauer, Spinoza, Goethe – ma *anche* un concetto dalla valenza indiscutibilmente politica, laddove «individuo» viene a indicare un soggetto dotato di diritti, la cui libertà è strettamente correlata ai diritti delle minoranze e alla protezione di queste ultime. Cercheremo infatti di mostrare quanto e come la *Weltanschauung dualistica* sia correlata a quella idealità e fede liberali che caratterizzano profondamente l'opera e la persona del giurista⁸.

⁷ J. KERSTEN, *op. cit.*, pp. 147 ss; G. VALERA, *Coercizione e potere: storia, diritti pubblici soggettivi e poteri dello Stato nel pensiero di Georg Jellinek*, in R. GHERARDI, G. GOZZI (a cura di), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 65 ss.

⁸ Si vedano a proposito le bellissime pagine dedicate a Jellinek da V. EMANUELE ORLANDO, *Introduzione* a G. JELLINEK, V.E. ORLANDO, *La dottrina generale del diritto dello Stato* [trad. it di G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 1900], Giuffrè, Milano 1949, pp. XVI ss. C. SCHÖNBERGER, *Ein Liberaler zwischen Staatswille und Volkswille. Georg Jellinek und die Krise des staatsrechtlichen Positivismus um die Jahrhundertwende*, in S.L. PAULSON, M. SCHULTE (hrsg. von), *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 3-32. J. KERSTEN, *op. cit.*, p. 17; W. PAULY, *Majorität und Minorität*, in G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. VII-XIV; M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland (1814-1900)*, Bd. 2, C. B. Verlag, München 1992, p. 145.

Dai saggi che abbiamo preso in esame emergono due Jellinek: da un lato, lo storico della pensiero filosofico, appassionato di poesia e letteratura, grande ammiratore e conoscitore di Leibniz, Schopenhauer, Spinoza, Goethe, dall'altro, lo storico e teorico del diritto, il pensatore politico, l'osservatore attento delle dinamiche politiche del suo tempo, dei pericoli insiti nella «tirannia della maggioranza»⁹.

La suddivisione in paragrafi della nostra *Introduzione* rispetta e riflette proprio questa distinzione. Come cercheremo infatti di dimostrare i «due Jellinek» di cui parlavamo sono, in realtà, le due facce della stessa medaglia: anzi, vedremo come lo Jellinek storico del pensiero filosofico, interprete di Leibniz, Schopenhauer e Spinoza, conoscitore e ammiratore della poesia goethiana sia perfettamente *funzionale* allo Jellinek pensatore giuspolitico che discute di *Völkerrecht* e infine di minoranze potenzialmente minacciate da maggioranze liberticide. Sarà quindi necessario e decisivo far emergere la particolare lettura che, nei saggi pubblicati tra il 1872 e il 1878, Jellinek dava di Leibniz, Schopenhauer, Goethe e Spinoza.

In *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer* e in *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, le articolate riflessioni del giurista sul pessimismo di Schopenhauer in contrapposizione all'ottimismo di Leibniz, sulla concezione spinoziana di Dio e Natura e sulla maestosità dell'arte goethiana che, in parte, rifletterebbe gli insegnamenti di Spinoza, racchiudono la visione filosofica di Jellinek – se non tutta, ovviamente, una parte di essa – che permette di comprendere meglio gli altri due saggi (*Die Zukunft des Krieges* e *Das Recht der Minoritäten*), in cui Jellinek dimostra un atteggiamento abbastanza positivo e fiducioso verso il diritto internazionale, in cui affronta il tema della guerra e della pace, per poi discutere di uno dei temi a lui più cari, i diritti delle minoranze e la loro

⁹ Stiamo usando il termine tocquevilliano «tirannia della maggioranza» deliberatamente: come avremo modo di discutere nel penultimo paragrafo del nostro saggio introduttivo, Jellinek fu un attento lettore dell'opera del pensatore francese. E ciò è testimoniato anche dai frequenti riferimenti a Tocqueville che troviamo perfino nella *Allgemeine Staatslehre* pubblicata nel 1900.

protezione. Siamo convinti che attraverso i saggi che abbiamo deciso di proporre all'attenzione del Lettore, e sempre in una prospettiva di storia del pensiero politico, sia possibile cogliere ed evidenziare ancora meglio la complessità non solo del pensiero giuspolitico di Georg Jellinek ma anche, grazie ad esso, di quella stagione del giuspositivismo tedesco di fine secolo che egli incarnò e rappresentò.

2. Da Leibniz a Goethe: Georg Jellinek storico del pensiero filosofico

Nei primi anni '70, il giovane Jellinek, studente all'Università di Lipsia, si dedicava a un ampio spettro di discipline: dalla storia della letteratura, all'economia, anche se il suo interesse principale restava la filosofia¹⁰.

Proprio nel 1872 il futuro esponente del giuspositivismo concludeva la sua dissertazione per l'addottoramento in filosofia, dedicata a uno studio comparato tra Leibniz e Schopenhauer. È Christian Keller a ricordarci correttamente che la *Dissertation* del giovane studioso implicava una vera e propria scelta personale a favore della *Weltanschauung* leibniziana¹¹.

L'opera era anzitutto una elegante, articolata, colta interpretazione della concezione filosofica di Leibniz e di Schopenhauer, in cui Jellinek identificava Leibniz come il «filosofo dell'ottimismo», in contrapposizione a Schopenhauer, «filosofo del pessimismo». Sei anni più tardi, il giurista avrebbe rivolto il suo sguardo a un altro «classico» della storia della filosofia, Baruch Spinoza, questa volta, però, in rapporto a un artista, a un letterato, a colui che Jellinek riteneva il più grande scrittore tedesco moderno, Wolfgang Goethe. Insieme a Schiller, Kant e Lessing, l'autore del *Faust* apparteneva a quelli che il giovane studioso definiva i «quattro Evangelisti», figure di riferimento non solo per la particolare e personale

¹⁰ C. KELLER, *op. cit.*, p. 33. Così anche A. FIJAL-R.R. WIENGÄRTNER, *Georg Jellinek, Universalgelehrter und Jurist*, in «Juristische Schuulung», XXVII, 1987, p. 98.

¹¹ C. KELLER, *op. cit.*, p. 28.

formazione di Jellinek ma anche per la colta borghesia tedesca ed ebraica del tardo '800¹².

Nella dissertazione del 1872 e nel saggio del 1878 è anzitutto evidente una profonda ammirazione di Jellinek per Leibniz e Spinoza, che pure egli non poneva in diretto confronto. Comprendere le ragioni di tale ammirazione significa, a nostro giudizio, cogliere meglio alcuni dei presupposti filosofici del pensiero di Jellinek e per far ciò è necessario prendere in considerazione la particolare interpretazione che il giurista elaborava dei due autori. È quasi apologetica la descrizione che Jellinek faceva di Leibniz: «pensatore universale», genio, acuto osservatore, studioso al quale niente e nessuno erano davvero estranei, spirito nobile e generoso. Figlio di un'epoca densa di promesse e sviluppi, che prese forma e diede i suoi frutti migliori dopo la tragedia della guerra dei Trent'anni¹³:

Egli rappresenta, nel senso più vero della parola, un microcosmo, in cui si rispecchiano tutte le tendenze della sua epoca, tutti gli sforzi e le conquiste nell'ambito scientifico e religioso. Egli sa interiorizzare gli aspetti e le cose più disparate, considerandoli sempre con distacco e pacatezza. [...] Per Leibniz la storia non è una sequela di fatti dettati dal caso; in essa egli ravvede la legge dello sviluppo, del progresso. Egli è il primo a scoprire un movimento progressivo nelle capacità intellettuali e speculative dei diversi popoli e delle diverse epoche¹⁴.

¹² *Ivi*, p. 22

¹³ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo. Dissertazione inaugurale tenuta a Vienna nel 1872*, [trad. it. di Id., *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit.], pp. 82-83. G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 20. D'ora in poi indicheremo in nota sia a quali pagine della nostra traduzione corrisponde il testo di Jellinek, sia le pagine alle quali corrisponde il testo originale in lingua tedesca.

¹⁴ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 83; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 17.

Per Jellinek, armonia, mancanza di contrasti e contraddizioni, fede incrollabile nello sviluppo e nel progresso caratterizzavano nel profondo Leibniz, uomo e filosofo¹⁵:

Se due visioni si trovano in reciproca contrapposizione egli cerca di conciliare, di unire e trasformare la dissonanza in armonia. In lui vengono superate tutte le contraddizioni e le contrapposizioni. La sua attività scientifica e pratica consiste essenzialmente nel tentativo di ricondurre ad unità dottrine confliggenti e perfino di superare le fratture tra partiti politici e religiosi. Egli vuole coniugare Platone e Aristotele, la concezione teologica e quella meccanica, la Natura e la Creazione, la Chiesa protestante e quella cattolica, la Chiesa evangelica e quella riformata; in Germania il potere imperiale e la sovranità territoriale, in Inghilterra i Tories e gli Whigs. «In tal senso, la ricerca della mediazione fra opposti e della universalità nel senso più alto del termine costituisce la componente più rilevante della personalità del nostro filosofo»¹⁶.

Ed è proprio questo sforzo di conciliare gli opposti, di riportare a «Unità» che, secondo Jellinek, si rifletteva pienamente nella filosofia di Leibniz, nella sua dottrina delle monadi¹⁷. Il futuro teorico del diritto si esprimeva qui come storico della filosofia quando sintetizzava puntualmente che la monade, ossia «il principio fondamentale» della filosofia leibniziana, derivava dal «processo di individualizzazione del concetto di sostanza»¹⁸.

¹⁵ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., pp. 82-83; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 16 ss.

¹⁶ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 84-85; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 18-19

¹⁷ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 83-84; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 35 ss.

¹⁸ È Jellinek a ricordare puntualmente come la monadologia fosse stata sviluppata in opposizione alla filosofia di Spinoza, proprio attraverso il *principium individuationis*. G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e*

Ma ciò che in realtà sembrava davvero interessargli era sottolineare come, a suo giudizio, la monadologia rappresentasse e, al contempo, presupponesse una particolare visione del rapporto tra il «Tutto» e il «Singolo».

Nelle monadi, sottolineava Jellinek, si rispecchiava l'universo; esse erano il *principium individuationis* del «cosmo dispiegato nelle sue piccole parti»¹⁹.

Era la risoluzione armonica del rapporto tra «universo e individuo» che, secondo Jellinek, caratterizzava la *Weltanschauung* di Leibniz e rendeva quest'ultima coerentemente «universalistica»²⁰.

Enormi erano, per Jellinek, le implicazioni e le conseguenze di una simile concezione sul piano filosofico. L'aspetto che realmente ci interessa non è tanto comprendere quanto oggettiva e precisa fosse l'interpretazione che in queste pagine Jellinek dava della monadologia, bensì analizzare ciò che Jellinek vedeva e coglieva nella filosofia di Leibniz, ciò che egli pensava fosse il «nociolo» della *Weltanschauung* leibniziana. Il procedimento utilizzato dal giurista per portare alla luce quello che egli considerava il messaggio più profondo del filosofo tedesco era di tipo comparativo. Egli infatti poneva Leibniz *in rapporto* e *in contrasto* con Schopenhauer²¹.

giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo, cit., p. 73; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 5-6. G. LEIBNIZ, *La Monadologie* (scritta nel 1714 e pubblicata postuma nel 1720), trad. it in ID., *La monadologia*, con *Introduzione* di È. Boutroux, Fabbri, Milano 2004.

¹⁹ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 93; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 26-35. Abbiamo deliberatamente mutuato i termini «universo e individuo» da un interessante studio sul pensiero politico di Leibniz in rapporto alla monadologia: L. BASSO, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 22-23.

²⁰ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 94; G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28.

²¹ Delle opere di Schopenhauer, Jellinek prendeva essenzialmente in esame *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), trad. it in ID., *Il mondo come volontà e rappre-*

Laddove la filosofia leibniziana coglieva la relazione armonica tra il «Tutto» e l'«individuo», quella schopenhaueriana rappresentava l'esatto opposto. Figlio del Romanticismo, di una cultura innamorata di miti e religioni antiche, disillusa del presente, Schopenhauer si formò intellettualmente, secondo Jellinek, nell'epoca del *Weltschmerz* (dolore universale)²².

E di questo *dolore universale*, tradotto nell'arte, nella prosa e nella poesia dai Romantici, Schopenhauer fu un degno interprete con il suo profondo, cupo, tenace pessimismo²³.

«Anti-universalistica», la concezione schopenhaueriana si fondava, per Jellinek, su di un estremo «sogettivismo», ossia sul capovolgimento e sulla rottura di quella «armonia» che invece, secondo Jellinek, regolava reciprocamente il «Tutto» e l'«individuo» nel pensiero leibniziano:

Il sogettivismo è il carattere fondamentale del suo sistema filosofico. L'individuo rappresenta, secondo lui [Schopenhauer], l'intero mondo, il macro e il microcosmo. Da qui deriva la sua incapacità a comprendere i fenomeni storici e ad immedesimarsi in un'altra individualità²⁴.

sentazione, Laterza, Roma-Bari 1997 e *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (1851), trad. it in ID., *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998. Sul pensiero filosofico di Schopenhauer, C. JANEWAY, *Schopenhauer*, Oxford University Press paperback, New York 1996; ID., *Schopenhauer and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon, Oxford 1989.

²² Sul tema si vedano C. LARMORE, *L'eredità romantica*, [trad. it di ID., *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, Columbia 1996], Feltrinelli, Milano 2000, pp. 80-82; per una introduzione al tema rimandiamo anche al classico I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, [trad. it a cura di G. Ferrara degli Uberti, di ID., *The Roots of Romanticism*, H. Hardy ed., Princeton University Press, Princeton 1999], Adelphi, Milano 2000.

²³ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., pp. 79-80; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28; pp. 29-30.

²⁴ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., pp. 86-87; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28; p. 21.

Soggettivismo che si accompagnava in Schopenhauer – diversamente da Leibniz – a una «profonda disarmonia che [...] egli ravvede in tutte le cose»²⁵:

Ovunque egli vede lotta e conflitto, già al livello più basso della oggettivazione della volontà la forza centrifuga si trova in opposizione a quella centripeta e una simile contrapposizione diventa sempre più aspra man mano che ci addentriamo nella essenza della natura. Egli conosce solo la tesi e l'antitesi, non la sintesi. Ed è per questo motivo che egli simpatizza per la dottrina di Schelling, la dottrina della polarità, per quella empedoclea, e infine per quella hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*. L'armonia che apparentemente risiede nella natura e garantisce la stabilità del mondo, il quale – senza di essa – sarebbe crollato da tempo, è anche, al contempo, la condizione della infinita miseria e della disperazione che si protraggono sulla terra²⁶.

In realtà, per Jellinek, il limite forse maggiore della *Weltanschauung* schopenhaueriana – in rapporto a quella leibniziana – era la sostanziale «contraddizione» tra l'estremo «soggettivismo» e «il fondamento della sua metafisica», ossia la «volontà unica»²⁷.

Jellinek affermava innanzitutto che in Schopenhauer la volontà, unica, inconscia, eterna, irrazionale, incausata rappresentava la «vera visione del mondo», rispetto alla quale il «mondo» stesso non era altro che «l'espressione della volontà calata nel tempo e nello spazio, fugace e privo di

²⁵ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 90; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 24.

²⁶ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 91; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 24-25

²⁷ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 83; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28

valore, [...] una deludente apparizione che Maja, la dea dell'Inganno, simula ipocritamente per noi»²⁸.

Ed era proprio su questo passaggio che si appuntava la critica del giurista: nel principio di volontà, così come questo era stato elaborato da Schopenhauer, Jellinek ravvedeva un elemento «universalistico». Non solo perché in Schopenhauer la volontà costituiva la «cosa in sé, la radice noumenica», ma soprattutto perché, secondo il giurista, essa veniva sostanzialmente a identificarsi con qualcosa di eternamente esistente rispetto al quale le singole persone, con tutte le loro passioni e sofferenze, finivano per apparire niente altro che mere, fugaci «apparizioni»²⁹. Jellinek così sintetizzava:

A volte questa indifferenza [di Schopenhauer] verso tutto ciò che è individuale e che sarebbe la necessaria conseguenza della unica volontà che crea l'Intelletto e quindi il mondo della rappresentazione viene alla luce. [Jellinek citava direttamente Schopenhauer]: «ogni individuo, ogni volto di uomo, ogni esistenza non sono altro che un breve sogno dell'infinito spirito della Natura, della ostinata volontà per la vita, e solo una fuggevole immagine che esso dipinge su di una tela infinita, lo spazio e il tempo, rispetto ai quali siamo una piccola onda che nasce e poi scompare, per lasciare così un nuovo posto». Ma una simile considerazione sul pervicace spirito della Natura, di cui gli individui non sono altro che passeggere e transitorie modificazioni, sono purtroppo oscurate dal continuo, insopportabile lamento sulla miseria infinita che costituirebbe il contenuto della vita e della maggior parte degli uomini³⁰.

²⁸ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 95; G. Jellinek, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28

²⁹ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 98; G. Jellinek, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 32-33

³⁰ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 98; G. Jellinek, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 31-32.

In Schopenhauer, in questo spirito sommamente irrequieto e contraddittorio³¹, negli stessi «dogmi» della sua filosofia, esisteva dunque una sorta di «aspirazione all'universale» che però, sottolineava Jellinek, finiva per essere occultata, cancellata da un soggettivismo così profondamente radicato, orgoglioso e tenace da trasformare il soggetto «puramente conoscente» in colui che «crea il mondo»³².

La contraddizione irrisolta che il padre della *Allgemeine Staatslehre* individuava in Schopenhauer tra «soggettivismo» e «universalismo» si inseriva in un discorso ben più ampio e articolato che riguardava gli effetti e le conseguenze, per così dire «pratiche», che derivavano dalla concezione leibniziana e da quella schopenhaueriana. Ancora una volta, a nostro giudizio, quegli stessi effetti, dottamente discussi da Jellinek, concernevano il rapporto tra il «Tutto» e l'«individuo» e, di riflesso, riguardavano altre dualità come «armonia e disarmonia», «pessimismo e ottimismo».

³¹ Si veda a proposito l'efficace e affascinante ritratto che Jellinek faceva di Schopenhauer in G. JELLINEK, *Le concezioni di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., pp. 86 ss; G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 20 ss. In particolare vorremmo citare il seguente passo, che non sfuggirebbe in una vera e propria biografia intellettuale del Padre del pessimismo: «In Schopenhauer l'amarezza dello spirito e l'attitudine a considerare l'aspetto negativo delle cose si sviluppano precocemente. Dopo una infanzia irrequieta trascorsa viaggiando, egli viene obbligato dal padre a occuparsi di commercio, sebbene il suo giovane animo sia molto più attratto dalla scienza e dallo studio» e più avanti: «L'indifferenza da parte degli studiosi e del pubblico verso la sua filosofia lo ha profondamente amareggiato e afflitto. La sua inclinazione spirituale e il suo triste destino lo hanno indotto a isolarsi dagli altri e a rivolgersi a se stesso a tal punto che la sua persona gli appare il soggetto più importante, giungendo così a generalizzare le sue esperienze personali e a considerarle risultati oggettivi». G. JELLINEK, *Le concezioni di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., pp. 86 ss. G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 20 ss.

³² G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 90; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 23.

In uno sforzo di estrema sintesi, così il giurista descriveva tutta la distanza che separava Leibniz da Schopenhauer:

Da un lato la più alta oggettività, dall'altro il più profondo soggettivismo. Da un lato l'armonia, dall'altro le stonature più stridenti; da un lato l'amore per l'umanità e la gioia che deriva dal fare e dal creare, dall'altro il disprezzo per il mondo, la ricerca della quiete e l'allontanamento dalle apparenze mondane³³.

Dall'«universalismo» Jellinek deduceva il profondo ottimismo di Leibniz, così come dal «soggettivismo» deduceva l'inguaribile pessimismo di Schopenhauer. L'aspetto per noi particolarmente interessante è chiarire, attraverso l'evidenza testuale, la ragione di una simile «deduzione». È Jellinek stesso a offrirci la «chiave di lettura»:

Solo chi con impeto faustiano non riconosce l'ordine sotteso al Tutto, solo chi deduce dalla incompletezza dell'uomo, del singolo, l'imperfezione del Tutto, della totalità, soltanto una simile persona può considerare questo mondo il peggiore di tutti i mondi possibili. [...] Universalismo e individualismo, queste sono le due modalità di pensiero che costituiscono le pre-condizioni all'ottimismo e al pessimismo. Più una filosofia è universalistica, più essa concepisce l'individuo solo e soltanto nella totalità e come parte del Tutto, quindi essa sarà meno incline a lamentarsi del Male e dell'Ingiustizia³⁴.

Nelle pagine finali del saggio, Jellinek sottolineava con forza il tema della armonia tra il «Tutto» e l'«individuo», quale elemento centrale nella filosofia leibniziana in contrapposizione a quella schopenhaueriana:

³³ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 86; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 20.

³⁴ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 94; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 27-28.

[In Leibniz] tutti gli esseri sono collegati dalla grande legge della continuità, secondo la quale non c'è nessun salto, sia nello sviluppo della natura, sia in quello dello spirito. Le monadi costituiscono un sistema a gradoni che, in una fila ininterrotta, conduce alla monade più alta, Dio. Alla fine, la grande catena dell'Armonia si stringe attorno a tutte le creature e chiede ad ognuno di occupare il suo preciso posto nel mondo. Tale armonia, che è insita nella essenza delle cose, è prestabilita nella volontà di Dio. Solo lo sguardo limitato e offuscato dell'uomo può scorgere in una piccola parte del Cosmo lotta e distruzione. In realtà, esistono solo sostanze instancabili ed eterne che cantano nel grande coro dell'Universo, per rendere lode a Dio. Ogni stonatura svanisce nell'armonia generale³⁵.

Nella insistenza sul concetto di armonia e di relazione armonica tra il «Tutto» e l'«individuo» è possibile scorgere, a nostro giudizio, uno dei collegamenti più diretti tra il saggio su *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer* e quello, pubblicato nel 1878, su *Goethe und Spinoza*. Armonia, infatti, è il termine che Jellinek utilizzava frequentemente per parlare del Filosofo olandese e del padre del *Faust*; del resto, era Jellinek, già nel saggio del 1872, ad annoverare Spinoza tra i pensatori «universalistici», sebbene riconoscesse puntualmente le differenze tra quest'ultimo e Leibniz:

Schopenhauer ha correttamente osservato che ogni panteismo è necessariamente ottimista, poiché nel momento in cui – come peraltro avviene in Spinoza – l'individuo si risolve nel Divino, i dolori, le sofferenze individuali scompaiono tra le sofferenze di tutti. Tutti i grandi filosofi delle epoche passate e presenti, Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, così come Kant ed Hegel pensarono in termini universalistici. L'individualismo, che deriva dalle radici del soggettivismo, è sintomo di una mancanza di pensiero veramente filosofico³⁶.

³⁵ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 104; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 38.

³⁶ G. JELLINEK, *Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer. Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo e sul pessimismo*, cit., p. 94; G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28.

In questo breve passo, Jellinek indicava il suo personale «Pantheon filosofico». È vero, come ricorda Massimo La Torre, che Hegel e Kant rappresentarono due punti di riferimento essenziali per il giurista, ad esempio per quanto riguarda la concezione della storia³⁷, ma altrettanto essenziale sembra essere l'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*: essenziale in rapporto a una figura apparentemente distante dal Filosofo ebreo, Wolfgang Goethe.

In toni quasi lirici, Jellinek descriveva la personalità di Spinoza, la sua vita, la «sfortuna» della sua opera, individuandone i fondamenti, le caratteristiche principali, che, a suo giudizio, potevano essere sintetizzate nel principio di «Sostanza Unica», di un «Dio-Natura»³⁸:

Nelle prime pagine [dell'*Ethica more geometrico demonstrata*] ci si imbatteva subito nell'affermazione secondo cui Dio costituisce una perfetta unità con la Natura creatrice, che non possiamo rappresentarcelo – secondo una analogia umana – come dotato di comprensione e volontà umane, che il pensiero e l'essere corporale non sono due entità, sostanze separate, bensì due differenti aspetti che ci mostrano l'essenza unitaria divina³⁹.

³⁷ M. LA TORRE, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, cit., p. 18.

³⁸ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna* [trad. it di ID., *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit.], p. 111; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 180. D'ora in poi indicheremo in nota sia a quali pagine della nostra traduzione corrisponde il testo di Jellinek, sia le pagine alle quali corrisponde il testo originale in lingua tedesca. Sul pensiero filosofico di Spinoza e sulla influenza da lui esercitata sulla cultura illuministica si vedano: J. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2006; ID., *A Revolution of Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2009.

³⁹ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 111; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 181.

Per lungo tempo criticata, censurata, rifiutata, l'opera di Spinoza era infine giunta, più di un secolo dopo, nelle mani di un giovane spirito, che, quasi per caso, aveva scoperto l'*Ethica* nella biblioteca paterna: il suo nome era Wolfgang Goethe⁴⁰. Pur non approfondendo mai completamente lo studio dell'opera spinoziana, Goethe, secondo Jellinek, rimase a tal punto colpito e conquistato dal concetto di «Sostanza», dal concetto di «Dio-Natura» da considerare entrambi come la prospettiva corretta, giusta, vera dalla quale guardare e comprendere la vita⁴¹.

In più punti del saggio, Jellinek sottolineava, con una certa insistenza, come l'autore del *Faust* avesse assimilato e interiorizzato, pur sempre rielaborandolo in maniera personale e originale, il «carattere panteistico» della filosofia spinoziana. A tale proposito il giurista citava un passo degli *Annali* di Goethe, in cui il poeta ricordava che, proprio grazie a Spinoza, aveva imparato a «vedere la Natura in Dio e Dio nella Natura»⁴².

Esattamente come per Spinoza, anche per Goethe e la sua opera, Jellinek si abbandonava a uno stile di scrittura particolarmente poetico, quasi lirico. Il Goethe di cui Jellinek parlava era il poeta che aveva saputo abbandonare i furori e i tormenti del *Giovane Werther* per abbracciare quella che Schiller – citato dallo stesso Jellinek – aveva definito la «perfetta armonia» del *Wilhelm Meister*⁴³.

⁴⁰ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 113; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 183.

⁴¹ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., pp. 113 ss.; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 183 ss.

⁴² G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 116; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 186.

⁴³ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit.; p. 118. G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 188. Jellinek si riferiva all'entusiastico commento di Friederich Schiller sul *Wilhelm Meister*, contenuto in una lettera scritta nel 1798 dal grande poeta e indirizzata all'amico Goethe.

Nel saggio del 1878, il giovane studioso ci parlava del Goethe che aveva saputo superare i tormenti e i dissidi interiori, la «schiavitù» delle passioni, e che era riuscito a interiorizzare perfettamente il concetto spinoziano del «Dio-Natura»:

Goethe non pone la Divinità al di sopra della Natura, bensì nella Natura. Egli vede il Divino nella Natura. [...] Abbiamo precedentemente osservato come egli ritenesse questo principio il fondamento di tutta la sua esistenza! Di conseguenza tutte quelle dottrine che parlano di una frattura nel mondo, che spezzano la sua armonica unità in un Aldilà e in Aldiquà, che proiettano il Divino in una lontana dimensione irraggiungibile e inconoscibile, gli appaiono incomprendibili o semplicemente detestabili⁴⁴.

Di Spinoza, secondo Jellinek, Goethe si era «appropriato» non solo del principio di «unità tra Dio e Natura», ma anche di una certa idea della religione, «libera da cerimonie e dogmi», lontana dalle «prescrizioni di tipo positivo»⁴⁵.

In altri termini, Goethe era «spinoziano» poiché, secondo Jellinek, la sua opera poetica e artistica rifletteva una visione «universalistica» che lo avvicinava così a Leibniz e Spinoza, o meglio alla *interpretazione in chiave «universalistica»* che il giurista aveva dato dei due grandi filosofi.

Tuttavia, a Goethe, ammiratore del pensiero spinoziano, Jellinek riconosceva alcune fondamentali e ineliminabili peculiarità che, a suo giudizio, lo rendevano inevitabilmente diverso dall'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*. E tali peculiarità erano racchiuse nella sua stessa identità di poeta: laddove Baruch Spinoza, osteggiato e rifiutato dalla sua comunità religiosa, credeva nella possibilità di liberarsi da tutte le passio-

⁴⁴ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 120; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 96-97; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 191.

⁴⁵ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, p. 126; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 191-193.

ni umane «attraverso l'amore intellettuale per Dio e l'umanità»⁴⁶, l'auto-re dell'*Ifigenia* era chiamato, secondo Jellinek, ad adempiere a un'altra missione, ossia a «vivere e comprendere tutte le passioni del cuore umano», per poi «liberarsi di esse attraverso l'arte»⁴⁷.

In realtà, però, era proprio sul piano dell'«universalismo», per usare un termine caro a Jellinek, e quindi sul piano del rapporto armonico tra il «Tutto» e l'«individuo», che, secondo il giurista, prendeva forma e si manifestava chiaramente la «distanza» tra Spinoza e Goethe. L'aspetto più profondo di diversità che Jellinek ravvedeva tra i due personaggi rappresenta, a nostro giudizio, un interessante *presupposto filosofico* al suo pensiero giuspolitico. Laddove in Spinoza «tutte le particolarità e le singolarità spariscono in una sostanza divina», Goethe, in quanto poeta, non poteva non riconoscere «al singolo, all'individuo valore autonomo»⁴⁸:

Anche Goethe, in alcune occasioni, ha sentito il bisogno di riunirsi con la Divinità. Così è l'inizio del *Faust*, che invoca lo Spirito della Terra, [...] ma ciò non poteva essere la cifra permanente, fondamentale del poeta. Dinanzi agli occhi del filosofo ogni singola cosa può scomparire nell'Unità del Divino, ma il poeta deve riconoscere al singolo, all'individuo, un valore autonomo. È infatti compito dell'arte dare vita all'Eterno, al Bello, al Generale nella forma di una individualità. Per l'artista, gli individui devono quindi portare in sé un «nocciolo» di eternità, qualcosa che rimane; essi devono – e il compito dell'Arte è restituire ciò – affermarsi nella loro particolarità rispetto al Divino che tutto avvolge⁴⁹.

⁴⁶ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 129; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 194.

⁴⁷ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 129; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 195.

⁴⁸ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., pp. 130-131; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 199.

⁴⁹ *Ibidem*.

Un elemento per noi davvero interessante è osservare come, nella comparazione tra Spinoza e Goethe, il giurista spostasse la sua attenzione gradualmente dal «Tutto» verso l'«individuo». Così Jellinek ricordava che Goethe aveva sì abbracciato l'idea dell'«Unità nel Divino» ma, a differenza di Spinoza, la sua identità di poeta non poteva non portarlo a esaltare l'«individualità originale»⁵⁰.

E ciò, per Jellinek, implicava conseguenze di enorme rilevanza che peraltro approfondivano la distanza tra il Filosofo e il Poeta. Per il primo, osservava il giurista, esisteva una Sostanza che in sé racchiudeva tutto, eterna, sempre uguale a se stessa e poiché «in esso [nel principio unitario], che racchiude l'Uno e il Tutto, infinito sempre uguale a se stesso, non si dà il meno e il più; in esso niente diviene poiché in esso è già presente tutto; in esso qualsiasi processo di sviluppo che muova dal basso verso l'alto, dal semplice al complesso, è del tutto impossibile»⁵¹. Spinoza, così come Jellinek lo descriveva e interpretava, aveva rivolto il suo sguardo al «Tutto, alla Natura, non alla cosa singola»⁵².

Al contrario, Goethe, secondo Jellinek, coglieva pienamente l'importanza dell'«individuo», della «singola cosa» e quindi egli aveva saputo sviluppare una visione della Storia e della società, perfino della Natura, che comportava lo sviluppo, il cambiamento, il progresso: in tal senso, secondo Jellinek, il Poeta di Weimar aveva potuto kantianamente affermare: «sviluppa te stesso»⁵³.

⁵⁰ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 132; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 200.

⁵¹ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 132-133; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 201.

⁵² G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 134; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 202.

⁵³ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 132; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 200. Si veda a proposito G. CACCIATORE, *Pro-*

Se è vero che Goethe fu colpito, influenzato, affascinato dalla filosofia spinoziana, se è vero che Spinoza fu capace di pensare in termini di «Unità», se è vero, come del resto avevamo già letto in *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, che Spinoza, al pari di Platone, Aristotele, Leibniz, Hegel apparteneva alla schiera dei «veri filosofi», ossia di coloro che avevano pensato in termini «universalistici», è altrettanto vero che, per Jellinek, Goethe aveva saputo valorizzare l'«individuo», la «singola cosa»; in altri termini, secondo Jellinek, il grande Poeta tedesco aveva dato risalto e aveva compreso l'importanza della «personalità individuale», della «individualità», con il suo portato di caratteristiche particolari e irripetibili. L'interpretazione e la lettura che, in queste pagine, Jellinek dava di Goethe presupponeva una chiara scelta da parte del giurista a favore del Poeta. Egli ammirava profondamente Spinoza ma ancor più ammirava Goethe perché quest'ultimo, a suo giudizio, aveva saputo cogliere e comprendere il rapporto armonico e vicendevole tra il «Tutto» e l'«individuo». Il giurista citava quelle poesie e brani goethiani dai quali traspariva proprio questo particolare aspetto⁵⁴.

Sembra quasi che Jellinek tracciasse una sorta di collegamento ideale non solo tra Spinoza e Goethe ma anche tra quest'ultimo e Leibniz. Nel saggio del 1878, il giurista riconosceva al padre del *Faust* il merito di aver compreso il contributo fondamentale che derivava dall'«individuo», ossia dalla «personalità individuale», in termini di sviluppo e progresso collettivi. In Jellinek c'era una innegabile fiducia nel progresso, che peraltro traspariva dalla stessa interpretazione in chiave ottimistica che egli dava della filosofia leibniziana, e che egli individuava quale *cifra filosofica* del pensiero tedesco: da Leibniz a Herder, fino a Goethe, appunto⁵⁵:

blemi di filosofia della storia nell'età di Kant e Hegel. Filosofia, critica, storia civile, con introduzione di F. Lomonaco, Aracne, Roma 2013, pp. 27 ss.

⁵⁴ Relativamente alle opere goethiane citate da Jellinek rimandiamo alla nostra traduzione *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit. Abbiamo infatti indicato in nota le fonti goethiane utilizzate da Jellinek.

⁵⁵ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla*

Questo visione svelò infine a Goethe che l'essenza del mondo, le manifestazioni di tutti i tempi appartenevano ad una catena ininterrotta; l'indipendenza del singolo, lo sviluppo del Tutto. [...] La filosofia di Spinoza è stata spesso definita «a-kosmismo», un sistema filosofico in cui il mondo scompare, perché all'interno di essa tutto finisce per essere assorbito in una sostanza divina. Goethe invece ritrova nuovamente Dio nel mondo, che è sì pervaso dallo spirito divino, ma contiene una ricchezza variegata piena di sfaccettature che, alla fine, costituisce una Unità, priva di differenze⁵⁶.

Certamente questo non era l'ultimo dei meriti che Jellinek, storico del pensiero filosofico, riconosceva al Poeta di Weimar. Era attraverso Goethe che, a suo giudizio, la «lezione» di Spinoza era giunta ai grandi maestri del pensiero tedesco dell'800: la lezione, secondo cui «il mondo può essere compreso nella sua interezza e che esso poggia su di un principio fondante e che la vera spiegazione delle cose non possa essere che monistica»⁵⁷.

Tra coloro che, attraverso Goethe, si erano appropriati del messaggio spinoziano, Jellinek ricordava Schelling, Hegel e perfino Schopenhauer. Il nome di quest'ultimo non deve affatto stupirci: nel saggio del 1872 Jellinek aveva infatti chiaramente affermato che anche la dottrina di Schopenhauer presupponeva un principio unico, fondante – la volontà – principio che potenzialmente recava in sé i germi di un sviluppo in senso «universalistico», ma che finiva per entrare in contraddizione, venendone de-potenziato, con l'inguaribile, cupo e testardo «soggettivismo» professato dal Filosofo tedesco. Del resto, Jellinek sembrava richiamarsi proprio a quanto affermato sei anni prima quando scriveva:

Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna, cit., pp. 136-137; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 202-203.

⁵⁶ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 135; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 204.

⁵⁷ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza* (1872). *Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 137; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 204.

Sebbene il filosofo abbia sempre sconfessato tale affinità, anche il creatore di mondi pensato da Schopenhauer è un figlio del Dio-Sostanza di Spinoza. Schopenhauer lo ha semplicemente mutilato, lo ha ghigliottinato. Esso è stato privato della testa, del pensiero, ad esso è rimasta solo la cieca volontà che crea un mondo come solo un Dio senza testa, nella sua immensa malvagità, può creare⁵⁸.

Secondo Jellinek, Goethe aveva mediato il «monismo» di Spinoza, conducendolo nel secolo Decimonono e «arricchendolo». Come in Leibniz, infatti, anche in Goethe (forse perfino in misura maggiore) Jellinek riconosceva la capacità di pensare all'«Uno» e al «Molteplice», di pensare appunto alla «indipendenza del singolo e allo sviluppo del Tutto».

Sul piano prettamente *filosofico e speculativo* il giurista esprimeva tutta la sua preferenza per quelle dottrine che, a suo giudizio, professavano un simile ideale. Tuttavia, dismettendo i «panni» dello storico del pensiero filosofico e volgendo lo sguardo alla concretezza degli avvenimenti storico-politici, Jellinek teorico del diritto e pensatore politico non poteva fare a meno di cogliere e sottolineare l'esistenza, la rilevanza e l'importanza della dimensione conflittuale, la sua forza, e soprattutto il ruolo, a volte decisivo, che essa svolgeva nei processi storici e storico-politici.

Jellinek interprete di Leibniz e Spinoza, ammiratore di Goethe sembrava affascinato da quelle concezioni del mondo che recavano in sé elementi di armonia, che sembravano capaci di ricondurre a un rapporto armonico il «Tutto» e l'«individuo», ma Jellinek giurista, studioso del diritto e pensatore politico era consapevole di quanto la contrapposizione, il conflitto, la disarmonia fossero dati ineliminabili della vita, della politica. E proprio di questi temi il giurista si occupava nel suo saggio del 1890 su *Die Zukunft des Krieges*.

⁵⁸ G. JELLINEK, *Il rapporto di Goethe con Spinoza (1872). Relazione tenuta alla Associazione "Amici della Letteratura" di Vienna*, cit., p. 138; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 207.

3. La guerra secondo Jellinek: Storia, Pace, Conflitto e Diritto

Dal 1883 al 1889 Jellinek insegnò a Vienna: un'esperienza difficile e complessa, soprattutto sul piano umano. L'antisemitismo aveva ripreso vigore nella capitale asburgica e nell'università, contribuendo in parte al clima di profonda ostilità che si generò nei suoi confronti e che fu all'origine della mancata riconferma al suo ordinariato. Abbandonata finalmente Vienna, il giurista visse per un periodo a Basilea per poi trasferirsi definitivamente a Heidelberg nel 1891⁵⁹.

Un anno prima della sua partenza per la città universitaria tedesca, Jellinek pubblicò il saggio su il *Futuro della guerra* in cui si misurava con il tema del conflitto bellico e con il diritto internazionale⁶⁰.

Del resto, la cattedra che egli occupò ad Heidelberg e che aveva «ereditato» da Bluntschli era di *Völkerrecht*⁶¹. Nel saggio del 1890, Jellinek cercava anzitutto di delineare il futuro della guerra con gli strumenti della ricerca storica. Egli volgeva il suo sguardo alle vicende del passato per provare a tracciare una verosimile e probabile linea di sviluppo del conflitto militare in ambito europeo. Dopo aver sinteticamente esposto le ragioni dei sostenitori della pace e della guerra⁶², il giurista circoscriveva, da *stori-*

⁵⁹ J. KERSTEN, *op. cit.*, pp. 17 ss.

⁶⁰ Il saggio *Die Zukunft des Krieges* si inseriva inoltre in una serie di articoli dedicati da Jellinek a temi e problemi inerenti il diritto internazionale e che apparvero tra la fine dell'800 e gli inizi del nuovo secolo: G. JELLINEK, *Die Staats und völkerrechtliche Stellung Kiautchous*, «Deutsche Juristenzeitung», 1898, ID., *Zur Eröffnung der Friedenkonferenz*, «Neue Freie Presse», 18. Mai 1899; ID., *China und das Völkerrecht*, «Deutsche Juristenzeitung», 1900; ID., *Balkanenkrise und Völkerrecht*, «Deutsche Juristenzeitung», 1908. Tutti ora inclusi in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit.

⁶¹ Ricordiamo peraltro che *Die Zukunft des Krieges* del 1890 riproponeva, in parte, considerazioni sulla natura del diritto internazionale che Jellinek aveva già elaborato ed espresso in ID., *Die Lehre der Staatenverbindungen*, Hölder, Wien 1882. Quest'ultimo saggio conteneva peraltro un'accurata disamina delle istituzioni della Monarchia duale austro-ungarica, sorta in seguito all'*Ausgleich* del 1867.

⁶² G. JELLINEK, *Il futuro della guerra* [trad. it di ID., *Die Zukunft des Krieges*, cit], pp. 139-142; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 515-517. D'ora in poi in-

co, il suo ambito di analisi alla «guerra internazionale» e alla «guerra civile». Se la prima, a suo giudizio, aveva contribuito a plasmare le realtà statali, la seconda aveva caratterizzato ancor più profondamente la storia e l'identità europee a partire dalla guerra dei Trent'anni fino all'800⁶³.

Il problema principale che egli poneva nel saggio del 1890 era comprendere se fosse più ragionevole pensare a un futuro di pace o ad un futuro di nuovi conflitti in Europa. Da *giurista* – ma sempre con lo sguardo rivolto alla dimensione *storica* del diritto e della politica – Jellinek esaminava e confrontava le ragioni che lasciavano pensare a un futuro di pace e quelle contrarie, individuando nel significato e nel ruolo – secondo lui crescente – del *diritto internazionale* la prospettiva corretta dalla quale discutere sul futuro della guerra. Egli non sembrava particolarmente originale quando ricordava che i soggetti della politica internazionale, con il loro inevitabile portato di conflitti e contrapposizioni, erano gli Stati:

Se volgiamo la nostra attenzione alla guerra internazionale, allora vedremo che essa è condizionata dalla presenza di una molteplicità di Stati che si pongono reciprocamente come uguali ed indipendenti, poiché non sono sottomessi a nessuna altra autorità. [...] Sopra i singoli Stati non si eleva nessun giudice sovrano che possa arbitrare il conflitto con la sua autorità. E ciò deriva dal fondamentale fatto della sovranità e della uguaglianza fra Stati⁶⁴.

In tal senso, a ben guardare, Jellinek affermava semplicemente che lo Stato «superiorem non recognoscens». Tuttavia, nella storia, egli ravvedeva una vera e propria «comunità di diritto» tra gli Stati di cultura europea ed americana, ossia il diritto internazionale, uno «dei prodotti più elevati e nobili dello sviluppo culturale»⁶⁵.

dicheremo in nota sia a quali pagine della nostra traduzione corrisponde il testo di Jellinek, sia le pagine alle quali corrisponde il testo originale in lingua tedesca.

⁶³ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 143 ss.; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 521.

⁶⁴ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 145; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 521-522.

⁶⁵ *Ibidem*.

Se era vero che le contrapposizioni di carattere nazionale e la concorrenza economica potevano essere annoverate tra le cause di passati e futuri conflitti, il diritto internazionale di per sé non impediva le guerre perché esso, osservava Jellinek, «costituisce diritto tra soggetti non sottomessi»⁶⁶.

L'assenza di un giudice supremo in grado di dirimere le controversie fra gli Stati era la ragione principale per cui l'ordine del diritto internazionale, così come si era sviluppato sino ad allora, non poteva scongiurare per sempre il ricorso alla forza militare⁶⁷.

In altri termini, l'esistenza e lo sviluppo del diritto internazionale non bastavano a eliminare la guerra dal futuro degli Stati, perché il rapporto tra questi non era di «natura giuridica». Esso era e restava di natura prettamente politica e, come del resto Von Clausewitz aveva insegnato molto tempo prima, anche per Jellinek, la guerra era da ritenersi una «prosecuzione» della politica⁶⁸.

Il conflitto militare era dunque un elemento ineliminabile, ma il giurista credeva di scorgere alcune condizioni e motivi che potevano agire contro di esso. A ben guardare, tali condizioni e motivi rimandavano proprio al diritto internazionale: sul piano pratico, Jellinek sottolineava come negli ultimi decenni avessero preso forma nuove tipologie di diritti: diritto marittimo, postale, telegrafico, che testimoniavano come gli ambiti di interesse e «preoccupazione internazionale» fossero considerevolmente cresciuti, così come i rapporti e gli scambi tra gli Stati⁶⁹.

⁶⁶ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 146; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 523.

⁶⁷ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 145; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 522-523.

⁶⁸ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 146; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 522; C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra* [1832], traduzione italiana di A. Bollati e E. Canevari, Mondatori, Milano 1970. In particolare si veda il Libro I, in cui Clausewitz spiegava la «natura della guerra».

⁶⁹ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 159; G. Jellinek, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 532, 535. Non dimentichiamo che il cauto ottimismo espresso in

Tra gli «effetti» di questa situazione Jellinek indicava la nascita delle Corti arbitrali, create per risolvere eventuali controversie e dispute relative ai Trattati internazionali⁷⁰.

A questo proposito, egli ricordava il punto di svolta rappresentato dal caso *Alabama* (1872)⁷¹, ma, al contempo, sottolineava come l'arbitrato potesse diventare un effettivo strumento di pace solo e soltanto nella misura in cui esso si occupava di dispute di «carattere giudiziario»:

In tutti quei casi in cui si ha a che fare con questioni di carattere giudiziario [...], ossia si ha a che fare con contrapposizioni fra Stati [...] non profonde, la disputa potrà essere risolta attraverso una sentenza arbitrale⁷².

queste pagine dal giurista sembrava in parte confortato da alcuni sviluppi relativi al diritto internazionale, che erano cominciati a profilarsi proprio a partire dagli anni '60 dell'800: nel 1862 era stato creata a Bruxelles l'*Association internationale pour le progrès des sciences sociales* la cui principale finalità era difendere e dare visibilità al credo liberale, all'ideale di tolleranza tra i popoli. Alcuni anni più tardi, nel 1873 – sotto la potente influenza dell'opera internazionalistica di J. C. Bluntschli – era nato a Gand l'*Institut de droit international*. G. GOZZI, *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 13-16. Sugli sviluppi del diritto internazionale nella seconda metà dell'800 si veda inoltre il fondamentale M. KOSKENNIEMI, *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del Diritto internazionale 1870-1960*, [trad. it. di ID., *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law*, Cambridge University Press, New York 2001], a cura di G. Gozzi, L. Gradoni, P. Turrini, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 52-53, e sempre di G. GOZZI, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna 2010, in particolare pp. 133 ss.

⁷⁰ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 154 ss; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 535-536.

⁷¹ S. MANNONI, *Potenza e ragione. La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 78-79. Sullo stesso tema si veda inoltre M. KOSKENNIEMI, *op. cit.*, pp. 78 ss. Sul caso *Alabama* G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 135 ss; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 535-536.

⁷² G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 158; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 535.

Le Corti arbitrali e la funzione positiva che esse erano in grado di svolgere ricordavano, secondo Jellinek, che erano ormai tramontati i tempi in cui si potevano «canzonare» impunemente i sostenitori del diritto internazionale⁷³.

Ma quest'ultimo non era da intendersi come un insieme di norme astratte, non era un'idea imposta dall'alto, esso nasceva dal processo di *autolimitazione* che gli Stati compivano nella realtà storico-politica e che rendeva pensabile oltreché possibile la decisione dello Stato, in talune circostanze, di «sottomettersi ad una sentenza arbitrale»⁷⁴.

Non abbiamo utilizzato il termine autolimitazione in maniera casuale. Se esiste una parola, un termine che racchiude in sé lo «spirito» della dottrina giuridica e politica del Professore di Heidelberg, autolimitazione assolve perfettamente a questo compito. È noto come Jellinek si richiamasse alla dottrina giuridica tedesca tradizionale, quella di Paul Laband e Carl Friederich von Gerber, quando definiva lo Stato unico detentore della sovranità, persona giuridica, *prius* del diritto. Nel 1900 la sua monumentale *Allgemeine Staatslehre*, frutto di un lungo processo di riflessione, non avrebbe fatto altro che riaffermare tali principi⁷⁵.

Tuttavia, come è stato sottolineato dalla letteratura critica, Jellinek si distanziava proprio da quella stessa tradizione introducendo il concetto di *Selbstbeschränkung* (autolimitazione). Era infatti attraverso un atto di autolimitazione che lo Stato garantiva i diritti pubblici soggettivi, ossia un vero e proprio spazio di libertà⁷⁶.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ G. JELLINEK, V.E. ORLANDO, *La dottrina generale del diritto dello Stato*, cit.

⁷⁶ Si veda a proposito il fondamentale D. QUAGLIONI, *Sovranità e autolimitazione* (Rileggendo la «Dottrina generale dello Stato di G. Jellinek»), in *Crisi e metamorfosi della sovranità. Atti del XIX Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica. Trento 29-30 settembre 1994*, a cura di M. Basciu, Giuffrè, Milano 1996 pp. 276 ss e dello stesso autore *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 96-100. Inoltre, rimandiamo a M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Tomo I, Giuffrè, Milano 2001, p. 6; ID., *Lo "Stato moderno" nella dottrina della Costituzione della prima età moderna*

Non è nostra intenzione indagare la «debolezza» e i limiti del concetto di autolimitazione proposto da Jellinek; la letteratura di matrice giuridica lo ha già fatto egregiamente⁷⁷. Ci preme piuttosto sottolineare due aspetti: sia sul piano dei diritti pubblici soggettivi, sia sul piano del diritto internazionale Jellinek usava e applicava il principio di autolimitazione che, a sua volta, implicava un'idea «psicologica» della natura del diritto: il processo di autolimitazione era infatti e anzitutto un «atto di volontà» compiuto dallo Stato⁷⁸.

In secondo luogo, sia per i diritti pubblici soggettivi, sia per il diritto internazionale⁷⁹ il processo di autolimitazione comportava – nel primo

del Novecento (1900-1940) in Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica, Giuffrè, Milano 2003, p. 185; M. LA TORRE, *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Giuffrè, Milano 1996, pp. 144 ss. Da ultimo, vorremmo menzionare anche a W. PAULY, M. SIEBINGER, *Staat und Individuum. Georg Jellineks Staatslehre*, in A. ANTER (hrsg. von), *Die normative Kraft des Faktischen. Das Staatsverständnis Georg Jellineks*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2005, pp. 67-68; da segnalare P.M. STIRK, *Twentieth German Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 21-22, in cui l'autore sottolinea con particolare efficacia non solo come la dottrina giuridica tedesca di fine '800, e in particolare quella di Jellinek, possa essere considerata il «pensiero politico tedesco del tempo», ma anche come nella sua *Staatslehre* il rapporto tra Stato e individuo non sia mai concepito in termini di mero dominio del primo nei confronti del secondo. *Ivi*, pp. 22 ss. A proposito è sufficiente ricordare come nel suo *System der öffentlichen subjektiven Rechte (Sistema dei diritti pubblici soggettivi, 1892)*, Jellinek fondasse quattro tipi di status di libertà e di diritti: di questi, soltanto il primo, lo «status passivo», contemplava un rapporto di mero dominio da parte dello Stato nei confronti dell'individuo, gli altri, in particolare quello «positivo» e quello «attivo», implicavano il riconoscimento all'individuo di una vera e propria «pretesa giuridica» alla tutela e alla garanzia dei propri diritti di libertà nei confronti del potere statale. G. JELLINEK, *Sistema dei diritti pubblici soggettivi* [trad. it. *System der öffentlichen subjektiven Rechte, 1892*], Società Editrice Libreria, Milano-Napoli 1912, pp. 67 ss.

⁷⁷ Un esempio su tutti il commento di M. LA TORRE in *La crisi del Novecento*, cit., pp. 31 ss.

⁷⁸ J. VON BERNSTOFF, *Georg Jellinek and the Origins of Liberal Constitutionalism in International Law*, «Göttingen Journal of International Law», 4, 2012, online version, pp. 668-669 ss. Si veda inoltre, S. MANNONI, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁹ Il carattere legale del diritto internazionale si fondava «nella volontà sovrana dello Stato»: quella stessa volontà decideva di compiere un atto di *Selbstbe-*

caso – la capacità e la volontà dello Stato di relazionarsi ai cittadini, e – nel secondo caso – la capacità e la volontà del singolo Stato di relazionarsi ad altri Stati.

Ed è proprio il concetto di «relazione» che veniva a rivestire un ruolo importante, fondamentale in *Die Zukunft des Krieges*. Gli Stati non vivevano in una sorta di magico isolamento: essi si rapportavano gli uni agli altri, entravano in contatto, e sebbene le spinte nazionalistiche rappresentassero un potente stimolo e una altrettanto potente motivazione alla guerra, quest'ultima a fine '800 aveva acquisito una potenzialità distruttiva così ampia e costi così elevati per l'intera comunità internazionale da apparire agli occhi di molti Stati come una soluzione da evitare, laddove possibile. La proliferazione di trattati internazionali, lo sviluppo di nuovi rami e specializzazioni del diritto internazionale, lo stesso arbitrato, si inserivano in un processo, anzitutto di natura storica e politica, caratterizzato da crescenti occasioni di «incontro» tra gli Stati⁸⁰.

Contrariamente a certi schematismi, il giuspositivista Jellinek fu sempre attento e sensibile alla dimensione storica del diritto, basti solo pensare che cinque anni dopo il suo breve ma denso saggio sul *Futuro della guerra*, il giurista pubblicava *Die Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte*, in cui le *Dichiarazioni dei diritti* elaborate dalle colonie americane ribelli erano considerate anzitutto il prodotto del particolare sviluppo storico-culturale del Nord America, profondamente influenzato dalla Religione riformata e dall'esperienza pratica, quotidiana di quelle stesse libertà, rivendicate poi nelle *Dichiarazioni*⁸¹.

schränkung. J. VON BERNSTOFF, *op. cit.*, pp. 668-669. Ma è altrettanto importante sottolineare che, in Jellinek, la volontà statale capace di autolimitarsi non era né «volubile, né passeggera»; essa consisteva piuttosto in veri e propri «atti di volontà formali che duravano fino a quando non venivano sostituiti da atti uguali e contrari». S. MANNONI, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁰ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 159-160; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 536-538.

⁸¹ G. JELLINEK, *Die Erklärungen der Menschen und Beitrag zur Geschichte des Verfassungsrechts*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1895, trad. it ID., *Le*

In una prospettiva storica, lo sviluppo del *Völkerrecht* veniva dunque collocato all'interno di una comunità internazionale sempre più interdipendente; una interdipendenza, secondo Jellinek, riconosciuta e sancita, sul piano del diritto, da un atto di autolimitazione compiuto dagli Stati. In queste pagine, sebbene lungi dall'ammettere che in futuro il diritto internazionale sarebbe diventato la panacea contro ogni tipo di conflitto, Jellinek finiva per attribuire ad esso una valenza decisamente positiva⁸².

Egli prevedeva che il diritto internazionale, così come altri fattori e condizioni potenzialmente contrari ai conflitti, si sarebbe sviluppato ulteriormente grazie alla «cultura e ad una crescente solidarietà dell'umanità» con le quali:

Soltanto grazie alla cultura e al sentimento di solidarietà, il significato della guerra diverrà sempre più negativo non solo nella coscienza popolare ma anche tra le nazioni⁸³.

In queste pagine, Jellinek sembrava quasi abbracciare l'ideale kantiano di un futuro di pace, che sarebbe scaturito quasi inevitabilmente dallo sviluppo delle relazioni e dei contatti tra gli Stati⁸⁴. Allo stesso tempo, il giurista sembrava in parte richiamarsi al filosofo inglese Herbert Spencer e alla sua teoria sugli sviluppi della storia umana⁸⁵.

dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, con *Introduzione* a cura di G. Bongiovanni, Laterza, Roma-Bari 2002.

⁸² G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 158-160; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 536-537.

⁸³ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 160; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 537-538.

⁸⁴ I. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1965. Su Kant e il tema della pace si veda inoltre P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 95-98.

⁸⁵ Sulla concezione spenceriana del progresso e del rapporto tra la fine dei conflitti militari e lo sviluppo della società si veda G. LANARO, *L'Evoluzione, il progresso e la società industriale. Un profilo di Herbert Spencer*, Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 167 ss; pp. 185 ss. Sullo stesso argomento rimandiamo inoltre a A. MINGARDI, *Herbert Spencer*, Bloomsbury Publishing, London 2013, pp. 25 ss.

C'era inoltre qualcosa dell'ottimismo leibniziano, e soprattutto è innegabile l'eco dello storicismo di Von Savigny, ossia l'idea, che caratterizzò nel profondo tutta la dottrina giuridica di Jellinek, secondo cui esisteva una intima connessione tra sviluppo storico e diritto⁸⁶.

Tuttavia, lo Jellinek, che sottolineava il valore positivo del *Völkerrecht* e degli strumenti ad esso collegati, che parlava di «solidarietà degli interessi culturali», che esaminava tutte le ragioni a favore di un futuro di pace, finiva per appropriarsi della lezione hegeliana in opposizione alla massima di Bluntschli secondo il quale «la guerra è una contrapposizione giudiziaria tra Stati»⁸⁷:

Solo Hegel ha riconosciuto con sguardo geniale che la storia del mondo non può essere misurata secondo il parametro di regole giuridiche astrattamente poste e stabilite, che essa stessa è piuttosto il Tribunale del mondo nel quale gli Stati ricevono la loro ricompensa o la loro punizione⁸⁸.

Se era vero che lo sviluppo del diritto internazionale era da considerarsi una conquista positiva, era altrettanto vero, per Jellinek, che in par-

⁸⁶ A proposito di Von Savigny e la Scuola storica del diritto rimandiamo a M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, cit., pp. 4-21; ID., *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 104-105. Sulla componente anti-razionalistica e anti-giusnaturalistica della Scuola Storica del diritto N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1966, pp. 37 ss. Si veda inoltre, M. BRETONE, *Diritto e Tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 64 ss.

⁸⁷ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 157; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 534. Il giurista svizzero, di cui Jellinek ereditò la cattedra a Heidelberg, riteneva che un certo grado di umanizzazione raggiunto nella condotta della guerra fosse in parte imputabile alla coscienza giuridica che si stava manifestando nei popoli civilizzati. Questo tema fu, ad esempio, al centro di un carteggio tra Bluntschli e il Conte von Moltke, Capo dello Stato maggiore prussiano, che proprio Jellinek ricordava *en passant* nel suo saggio sulla guerra. Su Moltke e Bluntschli si veda M. KOSKENNIEMI, *op. cit.*, pp. 105-108 e G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, p. 141; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 517.

⁸⁸ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 157; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 534

ticolari momenti, la guerra rappresentava l'unico mezzo per decidere sulle «giustizia o l'ingiustizia dei combattenti»⁸⁹. Il contrasto e lo scontro, in determinate circostanze, erano del tutto ineliminabili. Forse Jellinek-Leibniz lasciava il posto a Jellinek-Schopenhauer? Molto più probabilmente in Jellinek albergavano, romanticamente, il senso del Tragico, ossia l'idea di una forza oscura e incombente alla quale non sempre era possibile sottrarsi, così come una visione fundamentalmente realistica della politica e dei cambiamenti storici⁹⁰.

Dal saggio del 1890 emergeva però un ulteriore aspetto: tra quei particolari momenti in cui la guerra si rendeva necessaria, Jellinek annoverava la contrapposizione tra l'«idea nuova» e l'«idea vecchia»⁹¹:

È infatti ipotizzabile che tutti i conflitti e le collisioni tra Stati possano essere evitati attraverso reciproche concessioni, eccetto che in un singolo, specifico caso. Se infatti emergono nuove idee che si trovano in contrasto con le concezioni e i sentimenti dominanti, in opposizione allo status riconosciuto degli Stati, alla loro condizione di possesso, allora i rappresentanti di queste nuove idee e aspirazioni non avranno altro mezzo che la guerra per farsi valere e contrastare i loro antagonisti⁹².

Da questa premessa Jellinek elencava tutta una serie di avvenimenti storici, rivoluzioni, cambiamenti epocali in cui i destini di popoli e intere nazioni erano stati decisi e determinati, a suo giudizio, proprio attraverso il titanico scontro tra «nuovo» e «vecchio»⁹³.

A tale scontro, inevitabilmente sanguinoso, Jellinek sembrava attribuire una forza creatrice, quasi di innovazione. Esso, peraltro, prendeva

⁸⁹ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 138; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 517.

⁹⁰ M. LA TORRE, *La crisi del Novecento*, cit., pp. 31 ss.

⁹¹ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 161; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 539

⁹² *Ibidem*.

⁹³ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 161-162; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 539.

forma anche nella contrapposizione tra «vecchio e nuovo diritto» che, come per le idee, finiva per trovarsi, hegelianamente, dinanzi al «Tribunale della Storia»⁹⁴:

Lo Stato che è consapevole di essere il portatore di una nuova, grande idea storica può imporsi solo per mezzo delle armi. In questo caso però la guerra è giustificata, anche dalla più alta idea del diritto. Ogni grande idea storica ha infatti il diritto all'esistenza, e la sua realizzazione creerà le basi per lo sviluppo e il progresso⁹⁵.

In tal senso, la guerra, lungi dall'essere un male assoluto, diventava una forza di cambiamento potente:

Nei destini dell'umanità, le nuove epoche sono sempre state iniziate da guerre. E ciò avviene in virtù delle leggi che regolano la natura umana, leggi che sono immutabili e certe, e che rimangono tali anche in un periodo che preferisce le benedizioni della pace alla fama immortale che si consegue in guerra⁹⁶.

In queste pagine Jellinek sembrava recuperare la filosofia hegeliana della storia con la sua concezione positiva della guerra, dello scontro, ma, al contempo, si appropriava, in parte, anche della lezione della cultura positivista, allora imperante, che nel conflitto vedeva un fattore positivo di trasformazione e sviluppo⁹⁷. Una lezione, quest'ultima, che in Jellinek sembrava singolarmente coesistere con gli innegabili rimandi alla filosofia spenceriana. Insomma, nel saggio del 1890 Jellinek, giurista e teorico

⁹⁴ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 162; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 539-540.

⁹⁵ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 162; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 540.

⁹⁶ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., pp. 162-163; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 540.

⁹⁷ A. MINGARDI, *op. cit.*, pp. 89 ss.

del diritto, sembrava oscillare tra una visione della storia e della politica improntata alla possibilità del superamento di potenziali conflitti – ad esempio attraverso i Tribunali arbitrali – e un'altra che invece vedeva nel conflitto qualcosa di ineliminabile e, in alcune circostanze, perfino positivo. A ben vedere, un'altra, interessante dualità:

Il mondo del futuro vivrà lunghe epoche di pace ma in quei momenti fatali nei quali prende forma una nuova epoca con nuovi obiettivi, saranno le armi a decidere quale direzione dovrà prendere l'umanità. La pace eterna è alla fine di tutti i giorni. Colui che non ha niente da sperare, da temere, niente per cui soffrire, niente per cui combattere, possiede la quiete eterna che si può trovare solo nella tomba. Tutta la vita è lotta e contrasto. E fintantoché l'umanità cercherà potentemente di raggiungere le sue mete più nobili e alte, mai del tutto decifrabili, il fenomeno della guerra, terribile eppure benedetto, non scomparirà dalla storia⁹⁸.

Jellinek storico della filosofia, ammiratore dell'ottimismo leibniziano, si schierava con quelle filosofie che, a suo giudizio, avevano un carattere «universalistico», che parlavano di armonia piuttosto che di contrasto. Nel saggio sulla guerra, da giurista e teorico del diritto, egli vedeva nel diritto internazionale una forza che poteva contribuire alla armonizzazione dei rapporti tra Stati. Tuttavia, proprio nel conflitto, egli riconosceva anche un potente strumento di cambiamento, non necessariamente negativo, comunque necessario, in talune circostanze: nel saggio del 1890 prendevano così forma due diversi giudizi sulla guerra. Il «Tutto» e l'«individuo», l'«armonia» e il «conflitto». Quanto e fino a che misura possiamo applicare queste categorie all'ultimo dei nostri quattro saggi, il più dichiaratamente politico?

⁹⁸ G. JELLINEK, *Il futuro della guerra*, cit., p. 163; G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 541.

4. Jellinek pensatore politico: il problema delle minoranze e il «mito» dell'America

La *cifra* più propriamente politica del pensiero di Jellinek e presente in tutti i saggi fin qui discussi emerge con forza dalla sua lunga analisi dedicata al *diritto delle minoranze*. Affrontare un simile tema significava inevitabilmente, per Jellinek, misurarsi con il principio di maggioranza, quale strumento decisionale. Nel saggio del 1898 egli si poneva la stessa questione che, ventidue anni più tardi, si sarebbe posto Hans Kelsen, il padre del «formalismo giuridico»⁹⁹. Sebbene in periodi e contesti differenti, entrambi si chiesero come fosse possibile giustificare il meccanismo di maggioranza, così apertamente confliggente con il principio della libertà individuale¹⁰⁰.

Jellinek e, dopo di lui, Kelsen, si interrogarono su quale fosse la ragione profonda che portava il singolo o i singoli ad abdicare alla libertà individuale per sottomettersi alla decisione presa dalla maggioranza. Il Professore di Heidelberg cercava di dare una risposta a questo fondamentale quesito, offrendo anzitutto una accurata disamina storica¹⁰¹, con

⁹⁹ H. KELSEN, *Scritti autobiografici*, [1927], trad. it. con Prefazione di M.G. Losano, Diabasis, Modena 2008, pp. 57 ss.

¹⁰⁰ Si veda a proposito H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, [trad. it di ID., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1929], in ID., *La democrazia*, con Prefazione di M. Barberis, il Mulino, Bologna 1998, pp. 2 ss. La giustificazione kelseniana al principio di maggioranza era grosso modo la seguente: dato che la libertà intesa – neokantianamente – come perfetta autonomia non può mai essere realizzata perché lo iato tra il principio della libertà individuale e l'esistenza di un ordine eteronomo sono del tutto ineliminabili, l'unica possibile soluzione, secondo Kelsen, è che solo una piccola parte si trovi in disaccordo con la volontà collettiva. A partire da questa riflessione, solo il principio di maggioranza diventa pensabile e possibile. *Ivi*, pp. 5 ss.

¹⁰¹ La prima fonte relativa al principio di maggioranza che Jellinek citava all'inizio del suo saggio sulle minoranze era un articolo sul sistema proporzionale (*Das System der Proportionalwahl*, «Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», XVII, 1883), scritto da uno dei più insigni studiosi di diritto costituzionale austriaco del tempo, il Prof. Edmund Bernatzik, che peraltro – curiosi

l'intento di dimostrare che tale principio non aveva niente di intrinsecamente necessario ma che, al contempo, era sicuramente il principio decisionale *meno imperfetto, a determinate condizioni*¹⁰².

Se nei territori tedeschi del Sacro romano Impero il meccanismo di decisione a maggioranza non era mai riuscito a imporsi, allo stesso modo il «principio di maggioranza pura» non era mai riuscito ad affermarsi nel parlamento di quel paese che era riuscito a «preservare nella sua forma più pura la continuità storica», ossia l'Inghilterra¹⁰³.

Nonostante l'esperienza storica presentasse innegabili evidenze contrarie al principio di maggioranza, quest'ultimo era però riuscito a prevalere, e con ciò si era progressivamente posto il problema del ruolo e dei diritti delle minoranze all'interno delle assemblee legislative. Un problema di capitale importanza, in termini di pensiero politico, che Jellinek sintetizzava in questa cruciale domanda:

Cerchiamo dunque di rispondere alla prima domanda: la volontà della maggioranza – ossia la volontà della maggioranza assoluta – possiede un potere decisionale illimitato, e se lo possiede, come e dove sono posti i limiti ad esso¹⁰⁴?

La risposta di Jellinek a tale questione si sviluppava in due direzioni: da un lato, egli cercava di comprendere *storicamente* quale fosse l'origine del principio politico dei diritti delle minoranze e dall'altro

incroci del destino – era stato il maestro di Kelsen a Vienna e fra coloro che avevano indirizzato il giovane studioso a recarsi a Heidelberg per seguire le lezioni di Jellinek. R.A. MÉTALL, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969, p. 67.

¹⁰² G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, [trad. it di ID., *Das Recht der Minoritäten*, cit.], pp. 166 ss.; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 7 ss. D'ora in poi indicheremo in nota sia a quali pagine della nostra traduzione corrisponde il testo di Jellinek, sia le pagine alle quali corrisponde il testo originale in lingua tedesca.

¹⁰³ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 166-168 ss.; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 6 ss.

¹⁰⁴ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 171; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit, p. 11.

analizzava questo stesso tema alla luce del processo di democratizzazione che, a suo giudizio, era in atto alla fine dell'800. Cercheremo di dimostrare come entrambi i problemi possano essere compresi non solo alla luce della indubbia idealità liberale che caratterizzò la persona e l'opera del giurista ma anche alla luce delle riflessioni e delle considerazioni che egli aveva elaborato su Leibniz, Schopenhauer, Goethe, Spinoza.

Das Recht der Minoritäten (Il diritto delle minoranze) appariva esattamente quattro anni dopo un'altra opera fondamentale del Professore di Heidelberg, *Die Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte* (1895), in cui non solo venivano sottolineati i «debiti» della Dichiarazione francese verso i *Bill of Rights* di epoca rivoluzionaria ma questi ultimi erano inoltre considerati espressione di una cultura liberale, avvezza a parlare di diritti, pragmatica e che, a giudizio di Jellinek, aveva saputo mettere «nero su bianco» per la prima volta nella storia dell'umanità e con grande sapienza un prezioso elenco di libertà fondamentali¹⁰⁵.

Tutto ciò, ossia l'innegabile e profonda ammirazione di Jellinek per l'esperienza politica della Rivoluzione americana, ritornava a pieno titolo proprio in *Das Recht der Minoritäten* dove proprio negli Stati Uniti egli individuava il luogo fisico, lo spazio politico in cui aveva concretamente preso forma una vera e propria cultura dei diritti e delle libertà delle minoranze. In America, a suo giudizio, era stato portato a compimento un

¹⁰⁵ G. JELLINEK, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit., pp. 44 ss. L'opera di Jellinek sui *Bill of Rights* americani in rapporto alla *Dichiarazione* del 1789 scatenò una violenta polemica da parte del giurista e storico del diritto costituzionale francese Émile Boutmy, che replicò irato a Jellinek di non aver compreso l'originalità e il senso profondo della *Dichiarazione* francese, "appiattendola" su quelle dei rivoluzionari d'Oltreoceano. Si veda a proposito È. BOUTMY, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, «Annales des sciences politiques», XVII, 1902, in particolare si vedano pp. 415-416; pp. 420-424; 430-431. Dello stesso testo è disponibile anche una traduzione in tedesco ID., *Die Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte und Georg Jellinek*, in VON R. SCHNUR (hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschen Bürgerrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.

processo, lungo e complesso, che era però iniziato in Europa e più precisamente in Inghilterra¹⁰⁶.

Durante la *Great Rebellion* l'idea, peraltro antica, di leggi fondamentali che non potevano, né dovevano essere modificate da nessuno, neppure dal Re, venne difesa e affermata con forza dai *Covenanters* che vedevano nello Stato il «prodotto di un contratto»¹⁰⁷.

Quest'ultimo doveva contenere libertà e diritti fondamentali del tutto indisponibili da parte del potere. In tal senso, per Jellinek, l'esempio migliore era *The Agreement of the People*, in cui si affermava chiaramente che nessuna decisione a maggioranza del parlamento poteva ledere o disporre dei diritti fondamentali dei cittadini, sui quali aveva voce soltanto il popolo¹⁰⁸.

Il principio di unanimità dunque doveva regolare l'eventuale modifica dei diritti fondamentali, giammai il principio di maggioranza che veniva infatti considerato una sorta di abuso, di violenza, di coercizione, se applicato a questioni così importanti. Questa stessa idea, che Jellinek implicitamente riconduceva a una sostanziale diffidenza verso il parlamento quale Legislatore e che però, in Inghilterra, era rimasta una pura astrazione, sarebbe riemersa molti anni più tardi *oversea*, nelle operose colonie americane.

Jellinek non faceva altro che richiamarsi alla lezione delle *Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte* quando sottolineava che solo nel Nuovo Mondo le idee professate nell'Inghilterra della guerra civile avevano acquisito finalmente concretezza e sostanza. Jellinek ricordava come i coloni avessero sottoscritto «liberi contratti di insediamento» – ad esempio il celebre Patto dei Padri Pellegrini – che valevano metaforicamente quale «legge fondamentale» e in quanto tali erano sottratti alla vo-

¹⁰⁶ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 174; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 13.

¹⁰⁷ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 175-176; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 13.

¹⁰⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 174; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 14.

lontà della maggioranza, perché «ciò che veniva deciso per tutti doveva valere per tutti»¹⁰⁹.

Questa concezione divenne nel tempo una componente essenziale della tradizione politica americana, tanto che perfino le Carte concesse dai proprietari delle colonie o dai vari sovrani inglesi vennero sempre considerate «un contratto fondamentale», su cui la maggioranza non poteva decidere¹¹⁰.

Nella storia americana aveva così preso forma una mentalità contrattualistica che aveva trovato la sua piena espressione nelle numerose carte costituzionali elaborate dalle colonie alla fine del '700 durante la Rivoluzione contro l'Inghilterra. Infine, la Costituzione ratificata a Filadelfia aveva saputo far tesoro del senso più profondo di quella mentalità e di quella concezione: il suo carattere rigido, ossia la grande difficoltà a modificarla, era diventata, secondo Jellinek, un ottimo baluardo contro le prevaricazioni della maggioranza e quindi un'ottima difesa delle minoranze¹¹¹.

L'obiettivo di Jellinek era di evidenziare, attraverso l'analisi storica, il collegamento tra costituzioni (scritte) e la protezione delle minoranze, ma rimaneva ancora un quesito cui rispondere, ossia comprendere cosa le costituzioni contenessero di così *necessariamente favorevole* alle minoranze. Ancora una volta, per Jellinek, l'esempio chiarificatore veniva dall'America: negli Stati Uniti una delle principali minacce alle minoranze non proveniva solo e soltanto dal Legislatore, quanto dall'uso improprio ed eccessivo che, a volte, i giudici americani facevano della loro autorità per annullare leggi considerate «anti-costituzionali». Comportamento che, secondo Jellinek, a volte non celava altro che la volontà assolutamente politica e certamente non imparziale di respingere quelle leggi che

¹⁰⁹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 178; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 14.

¹¹⁰ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 178; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 18.

¹¹¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 177-179; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit, p. 18.

contenevano principi, ad esempio di progresso sociale, non condivisi dai giudici¹¹².

Una delle risposte elaborate dalla cultura giuridica e politica americana contro gli eventuali sconfinamenti del giudice era inserire la legge, o meglio il principio che essa conteneva, nella Costituzione, la quale diveniva poi anche uno strumento altrettanto efficace per porre seri limiti all'attività del Legislatore e più precisamente all'autorità della maggioranza:

Un motivo dietro alla ipertrofia della legislazione costituzionale è indubbiamente il riguardo verso le minoranze parlamentari. Quando una disposizione viene recepita nel testo costituzionale, alla minoranza parlamentare viene offerta una potente arma per porre concreti limiti ad un massiccio e irrispettoso utilizzo della legislazione da parte della maggioranza¹¹³.

La democrazia americana appariva agli occhi di Jellinek un sistema politico che si era articolato e sviluppato, agendo «contro il puro principio della maggioranza»¹¹⁴.

E Jellinek identificava con dovizia di particolari tutti quei meccanismi istituzionali che nella Repubblica statunitense garantivano la difesa delle minoranze: l'introduzione del sistema bi-camerale in tutti gli Stati dell'Unione, l'attribuzione al Presidente dell'Unione e ai Governatori di «efficace veto sospensivo contro le decisioni del Legislatore»¹¹⁵.

¹¹² G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 184; p. 189; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit, pp. 30-31. Jellinek sottolineava a proposito con quanta tenacia molti giudici americani avessero respinto leggi che introducevano il riposo settimanale per i lavoratori.

¹¹³ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 185; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 25.

¹¹⁴ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 188; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 25.

¹¹⁵ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 186; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 26.

Per il liberale Jellinek simili strumenti e misure non erano solo un esempio efficace di protezione delle minoranze, ma anche il mezzo attraverso il quale la democrazia americana aveva saputo «proteggere se stessa»¹¹⁶.

Non c'era quindi da sorprendersi, secondo Jellinek, se uno dei massimi teorici della difesa e del diritto delle minoranze fosse stato proprio un americano, J.C. Calhoun¹¹⁷.

Nel suo *A Disquisition on Government* lo studioso e politico americano aveva avanzato una proposta, per Jellinek, assolutamente interessante, ossia il principio della «concurrent majority», in base alla quale «le decisioni che riguardavano la comunità non dovevano essere prese attraverso il principio di maggioranza», bensì attraverso «un compromesso»¹¹⁸. Jellinek sottolineava e criticava l'eccessiva astrattezza della teoria di Calhoun ma riconosceva a quest'ultimo il merito di essersi posto con chiarezza il problema delle minoranze e di aver individuato nella pura e semplice decisione a maggioranza una potenziale minaccia alla solidità di un vero e proprio «Stato costituzionale»¹¹⁹.

Ciò che rendeva l'esperienza americana così preziosa agli occhi di Jellinek e ciò che accomunava i tanti intellettuali e scrittori che nel tempo si erano misurati con il problema del diritto delle minoranze, fra i quali egli ricordava Constant, Calhoun, Mill, Tocqueville, Maine, Spencer¹²⁰,

¹¹⁶ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 186; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 25.

¹¹⁷ Calhoun fu sicuramente uno degli autori preferiti del giurista tedesco. Sul pensatore americano, rimandiamo ai fondamentali M.L. SALVADORI, *Potere e libertà nel mondo moderno: John C. Calhoun un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996. Inoltre dello stesso autore *La tirannide della maggioranza nella tradizione americana: dai padri fondatori a Calhoun*, in G.M. BRAVO (a cura di), *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'800. Atti del Convegno 29-30 maggio 2003*, Olschki, Firenze 2004, pp. 113-124.

¹¹⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 197; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 39.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Autori amatissimi da Jellinek, ampiamente citati anche nelle opere di teoria del diritto e dello Stato. In particolare sul pensiero politico di Constant, autore parti-

era la consapevolezza che il puro principio di maggioranza aveva in sé elementi di tirannia e che «il diritto della maggioranza doveva estendersi così tanto quanto i diritti degli individui»¹²¹.

La difesa dei diritti delle minoranze, secondo Jellinek, si sviluppava laddove venivano riconosciuti e garantiti i diritti degli individui:

La volontà della maggioranza trovava un insuperabile limite nella esistenza di diritti riconosciuti. All'individuo e quindi alla minoranza doveva essere riconosciuto un diritto di opposizione contro tutti i tentativi della maggioranza di irrompere in un ambito che ad essa era sottratto. I mezzi proposti per realizzare tale diritto avevano di norma lo scopo di proteggere le minoranze e gli individui attraverso la limitazione del potere parlamentare o di governo¹²².

Nel passo appena citato Jellinek stabiliva un nesso profondo, necessario tra il diritto delle minoranze e diritti degli individui e nel fare questo non solo egli abbracciava una letteratura politica sterminata e rilevante, che nel tempo si era sviluppata attorno a questo tema cruciale¹²³, ma ancor più dichiarava con forza la sua idealità politica, così profondamente liberale. Una idealità che, a ben guardare, presupponeva la capacità di pensare all'«individuo», quella stessa capacità che, in un contesto differente, Jellinek aveva riconosciuto a figure per lui così importanti e autorevoli, quali Leibniz e soprattutto Goethe. Tuttavia, a differenza delle opere precedentemente analizzate, nel saggio del 1898, le minoranze prendevano il posto degli «individui» come polo di dualità.

colarmente apprezzato da Jellinek, rimandiamo al recente, G. SCIARA, *La solitudine della libertà. Benjamin Constant e i dibattiti politico-istituzionali della prima restaurazione e dei cento giorni*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

¹²¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 188; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 28-29.

¹²² G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, p. 188; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 29.

¹²³ Si veda G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 2004; S. MASTELLONE, *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, con *Introduzione* di N. Bobbio, UTET, Torino 2004.

In *Das Recht der Minoritäteten* l'America veniva identificata con il luogo in cui aveva preso corpo una vera e propria cultura dei diritti delle minoranze¹²⁴. Ma tale cultura non era il prodotto di una teoria astratta, elaborata da un ristretto gruppo di «eletti» e «illuminati», convinti di possedere la Verità. Essa era, per Jellinek, il prodotto di un concreto processo storico; essa era stata in parte forgiata dalla «forza della Storia», da dinamiche assolutamente concrete. Jellinek era però consapevole che rimaneva aperta un'altra fondamentale questione relativa al *Recht der Minoritäten*, ossia comprendere, al di là del particolare caso americano, quali fossero nello specifico i diritti da riconoscere alle minoranze nelle assemblee legislative. Nel rispondere a tale interrogativo Jellinek analizzava questo particolare problema in rapporto alla democrazia e al processo di democratizzazione, per lui, del tutto inarrestabile.

5. Jellinek pensatore politico: i diritti delle minoranze e la democrazia

Se è vero, come sostiene la letteratura¹²⁵, che la stagione del giuspositivismo tedesco fu tutta tesa ad affermare il primato del «giuridico» sul «politico» e a neutralizzare concettualmente quest'ultimo, con il suo inevitabile portato di conflitti e contrapposizioni, individuando nello Stato

¹²⁴ Lo stesso concetto era stato ampiamente sviluppato in *Die Erklärungen der und Menschen und Bürgerrechte*.

¹²⁵ M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, cit., in particolare pp. 264 ss e pp. 230-231, dove l'Autore spiega efficacemente come il primato del «giuridico» sul «politico», teorizzato e affermato compiutamente da C.F. Von Gerber e P. Laband, fosse finalizzato a privare la società civile, con il suo inevitabile portato di separazioni e conflitti, di qualsiasi sostanziale autonomia nei confronti dello Stato. Si ricordi a proposito, infatti, che in Gerber e Laband i diritti erano essenzialmente intesi come «riflessi» del potere statale. C.F. VON GERBER, *Lineamenti del diritto pubblico tedesco*, [trad. it. della III edizione di *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, 1880], in ID., *Diritto pubblico*, a cura di P. Lucchini, Giuffrè, Milano 1971, p. 130 e anche P. LABAND, *Das Staatsrecht des deutschen Reichs*, ristampa della V ed., Laupp, Tübingen 1911, in particolare pp. 94-95.

l'unico, legittimo detentore della sovranità, è altrettanto vero che Jellinek prestò sempre molta attenzione al «politico», o meglio alla dimensione politica, e in particolare alle dinamiche parlamentari, alla dialettica tra maggioranza e minoranza, allo sviluppo e ai cambiamenti dello Stato tedesco e delle sue istituzioni¹²⁶.

Era proprio all'interno delle assemblee legislative che il giurista voleva analizzare il confronto tra maggioranza e minoranza, le condizioni che rendevano possibile quest'ultimo e gli strumenti legali e politici riconosciuti e garantiti alle minoranze nel parlamento. Il rapporto dialettico tra maggioranza e minoranza comportava inevitabilmente, secondo Jellinek, la possibilità per la minoranza di diventare in futuro la nuova maggioranza: con ciò il giurista non faceva altro che riaffermare uno dei capisaldi della dottrina liberale e liberaldemocratica¹²⁷.

Tuttavia, a suo giudizio, questa particolare situazione si verificava solo e soltanto se l'assemblea legislativa era costituita di partiti puramente *politici*:

Tutti i nuovi partiti sono esorditi sulla scena pubblica come minoranze; la loro meta razionale è sempre stata di conquistare l'opinione pubblica at-

¹²⁶ Per capire quanto vasti fossero gli interessi di Jellinek e quanto profonda fosse l'attenzione che egli dedicò sempre agli sviluppi politici del suo tempo dentro e fuori la Germania è sufficiente dare un'occhiata all'*Indice* dei due volumi delle *Ausgewählte Schriften und Reden*: basti qui ricordare gli interventi che il giurista dedicò a *Bundesstaat und parlamentarische Regierung* (1907) e *Die Verantwortlichkeit des Reichskanzlers* (1908), così come i saggi sugli sviluppi dei rapporti di diritto internazionale che caratterizzavano l'Impero austro-ungarico alla fine dell'800. Per questi temi rimandiamo al secondo volume delle *Ausgewählte Schriften und Reden*, cit., pp. 398 ss.

¹²⁷ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 188 ss.; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 31. Vorremmo far notare, richiamandoci al breve paragone tra Jellinek e Kelsen delle pagine precedenti, che anche il padre del formalismo giuridico avrebbe utilizzato questa identica considerazione in tutti i suoi scritti sulla democrazia. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia*, [trad. it di ID., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1920], Giappichelli, Torino 2004; ID., *Essenza e valore della democrazia* (1929), in ID., *La democrazia*, cit., ID., *Foundations of Democracy*, «Ethics», vol. 66, n. 1, pp. 48, 1955.

traverso le agitazioni, la persuasione, la critica e quindi infine di ottenere il dominio. Dinanzi ad un siffatto diritto delle minoranze, nessuna maggioranza è al sicuro, perché essa non possiede nessun mezzo per poterla opprimere e reprimere in modo efficace. Ma tutte queste affermazioni poggiano sulla premessa secondo cui il popolo costituisce politicamente una unità. Soltanto in tal senso una simile crescita e fluttuazione dei partiti è possibile¹²⁸.

La dialettica maggioranza-minoranza, i diritti delle minoranze e lo stesso principio di maggioranza erano possibili unicamente a condizione che le differenze e anche i contrasti tra i partiti non fossero *insanabili* e quindi a condizione che il popolo stesso non fosse spaccato da contrasti profondi e irrisolvibili. Altrimenti, osservava Jellinek, sarebbe mancata quella «premesse di uguaglianza tra i cittadini» che, a suo giudizio, giustificava e rendeva pensabile lo stesso criterio di decisione a maggioranza e l'alternanza tra questa e la sua controparte¹²⁹.

E per Jellinek era ancora una volta la storia che offriva una serie di esempi a suffragio di una simile considerazione: egli ricordava come il principio di maggioranza fosse stato del tutto escluso dalla Dieta imperiale, in cui, memori della sanguinosa guerra dei Trent'anni, il meccanismo decisionale consisteva in una complessa «*amicabilis compositio*» tra *Corpus Catholicorum* e il *Corpus Evangelicorum*. In quel contesto, caratterizzato da una divisione così profonda e radicale, qualsiasi decisione a maggioranza sarebbe stata infatti considerata una violenza e un abuso indicibili¹³⁰.

Volgendo lo sguardo all'800, il giurista scorgeva però una divisione altrettanto forte, non più di carattere religioso bensì nazionale, capace di

¹²⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 190-191; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 31.

¹²⁹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 191; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 31.

¹³⁰ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 192; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 32-33

mettere in crisi e compromettere qualsiasi dialettica tra maggioranza e minoranza¹³¹:

I partiti nazionali non possono mai presentarsi come organiche manifestazioni all'interno di un popolo. Quelle fluttuazioni, ossia quei cambiamenti che caratterizzano i partiti puramente politici, sono del tutto assenti. [...] In maniera analoga ai partiti religiosi, anche quelli nazionali hanno precisi limiti. In quelle legislature dove le opposizioni nazionali sono di grande rilevanza, allora il principio di maggioranza applicato alle questioni nazionali verrebbe percepito come una brutalità¹³².

La riflessione sui «partiti religiosi e nazionali» era funzionale a criticare la «dottrina giusnaturalistica» che propugnava l'originaria uguaglianza di tutti gli individui, dalla quale, secondo Jellinek, era stato desunto il principio di maggioranza¹³³.

Su questo aspetto il giurista insisteva in più punti del saggio: egli tracciava così un filo diretto, un collegamento profondo – teorico, dottrinale e storico – tra principio di maggioranza e giusnaturalismo. Quest'ultimo diventava la fonte di un meccanismo decisionale che non solo presentava, per il Professore di Heidelberg, vistosi limiti, ma soprattutto una potenziale minaccia alle libertà individuali¹³⁴.

¹³¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 191-192; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 33.

¹³² G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 192-193; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 33.

¹³³ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 193; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 30.

¹³⁴ Nel suo *Die Politik des Absolutismus und des Radikalismus (Hobbes und Rousseau) (La politica dell'assolutismo e del radicalismo. Hobbes e Rousseau)* del 1891, Jellinek aveva già attribuito al giusnaturalismo una valenza potenzialmente pericolosa in termini di libertà e diritti individuali. Egli infatti tracciava una linea diretta tra la componente «assolutistica», e quindi fondamentalmente liberticida e intollerante, che, a suo giudizio, caratterizzava il pensiero politico hobbesiano e roussoiano, e l'uso che entrambi i filosofi avevano fatto della dottrina giusnaturalistica per fondare le loro concezioni della sovranità. Per la traduzione italiana del suddetto saggio *Die Politik des Absolutismus und des Radikalismus (Hobbes und Rousseau). Vortrag gehalten*

Del resto, non dimentichiamoci che la *Staats* e *Rechtslehre* jelliniana fu positivista, caratterizzata da indubbi elementi storicistici¹³⁵, e decisamente anti-giusnaturalistica¹³⁶.

Secondo Jellinek, l'errore di chi pretendeva di applicare il meccanismo decisionale di maggioranza a contesti caratterizzati da rivalità, contraddizioni religiose o nazionali era l'incapacità di capire che un principio pensato per ciò «che è assolutamente uguale» non può valere per ciò «che è assolutamente diseguale»¹³⁷. Le divisioni nazionali che si ripes-

in der Aula des Museums zu Basel am 10. Februar 1891, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden* Bd. 1, cit., ci permettiamo di rinviare a G. JELLINEK, *La politica dell'assolutismo e del radicalismo. Hobbes e Rousseau*, in S. LAGI (a cura di), *Georg Jellinek. Storico del pensiero politico (1883-1905)*, CET, Firenze 2009.

¹³⁵ Laddove per storicismo intendiamo quell'«atteggiamento di pensiero emergente in modo consapevole a partire grosso modo dal periodo a cavallo fra il Settecento e l'Ottocento, che rappresenta fundamentalmente una reazione contro l'orientamento giusnaturalistico sino allora dominante [...] Il principio primo dello storicismo consiste [...] nel sostituire ad una considerazione generalizzante ed astratta delle forze storico-umane la considerazione del loro carattere individuale». Alla voce «Storicismo», in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, il Mulino, Bologna 2004³, p. 962. Si veda inoltre M. BRETONE, *op. cit.*, pp. 64-66.

¹³⁶ L'antigiusnaturalismo di Jellinek non caratterizzò solo le opere principali di teoria del diritto e dello Stato ma anche molti degli scritti «minori» contenuti nelle *Ausgewählte Schriften und Reden*: non solo il saggio su *Hobbes e Rousseau*, precedentemente menzionato, ma anche, ad esempio, l'interessante *Adam in der Staatsrechtslehre. Vortrag gehalten im historisch-philosophischen Verein zu Heidelberg* (*La figura di Adamo nella dottrina dello Stato*) (1893), che, sotto forma di un raffinato sfoggio di erudizione e cultura umanistica, conteneva un chiaro attacco e una altrettanto chiara critica al giusnaturalismo e all'idea di diritto naturale. Jellinek riduceva entrambi al mero rango di *Weltanschauung* filosofica; quest'ultima, a suo giudizio, aveva in sé elementi di grande fascino intellettuale ma era da ritenersi niente altro e niente di più di un particolare modo di vedere, considerare e interpretare rapporti, situazioni e cambiamenti che radicavano prima di tutto nella storia. G. JELLINEK, *Adam in der Staatsrechtslehre. Vortrag gehalten im historisch-philosophischen Verein zu Heidelberg*, G. Koester, Heidelberg 1893, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Bd. 1, cit. Per la traduzione italiana del saggio mi permetto ancora una volta di rinviare a G. JELLINEK, *La figura di Adamo nella dottrina dello Stato*, in S. LAGI, *op. cit.*

¹³⁷ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 193; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 33-34.

chiavano in partiti a carattere nazionale mettevano in crisi, a suo giudizio, la semplice applicazione del principio di maggioranza e insieme ad esso la dialettica maggioranza-minoranza. Memore del periodo trascorso a Vienna, egli riteneva che in tal senso la testimonianza storica migliore e più efficace provenisse dall’Austria¹³⁸.

A differenza di Paesi, come il Belgio e la Svizzera, dove, nonostante le differenze nazionali, si erano affermati partiti di natura esclusivamente politica, nell’Impero austriaco, caratterizzato da una impressionante eterogeneità etnica e linguistica, tutti gli sforzi fatti nel corso del tempo non erano riusciti a portare nessun risultato davvero durevole e apprezzabile. Jellinek ricordava le tante leggi introdotte per pacificare i difficili rapporti tra le nazionalità asburgiche dentro e fuori il parlamento centrale, ma al contempo ne sottolineava i limiti¹³⁹.

Tutte queste misure non potevano cancellare una realtà di fatto, ossia che nel Reichstag di Vienna erano rappresentate ben otto nazionalità di-

¹³⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 194-195; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 34-35. In queste pagine Jellinek si stava riferendo alla complessa questione nazionale austriaca (*Nationalitätenfrage*) che neppure l’*Ausgleich* del 1867, ossia la trasformazione dell’Impero in una Monarchia duale austro-magiaro, era riuscito a risolvere pienamente. Entrambe le parti dell’Impero, in particolare quella occidentale, l’Austria, che corrispondeva ai territori della Cisleitania, erano un intricato coacervo di nazionalità, lingue, etnie differenti. Come rilevava Jellinek, il parlamento centrale con sede a Vienna ospitava ben otto diverse nazionalità. Sulla questione nazionale austriaca in una prospettiva storica si vedano i fondamentali. R. KANN, *Storia dell’Impero asburgico 1526-1918*, [trad. it. di ID., *A History of the Habsburg Empire 1526-1918*, University of California Press, Berkeley, London 1974], Salerno, Roma 1998 e G. STOURZH, *Die Gleichberechtigung der Nationalitäten in der Verfassung und Verwaltung Österreichs*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1985; J. BÉRENGER, *Storia dell’Impero asburgico 1700-1918*, [trad. it. di ID., *Histoire de l’Empire des Habsbourg 1278-1918*, Fayard, Paris 1990], il Mulino, Bologna 1992; G. STOURZH, *Ethnic Attribution in Late Imperial Austria: Good and Evil Consequences*, in R. ROBERTSON, E. TIMMS (ed. by), *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1994, pp. 71-74.

¹³⁹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 194-195; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 35.

verse, spesso apertamente ostili l'una verso l'altra. La tragedia del parlamento centrale consisteva nell'ospitare partiti nazionali piuttosto che politici¹⁴⁰.

Nel tempo, secondo Jellinek, si era venuta a creare una vera e propria polarizzazione tra *Corpus germanorum* e *Corpus slavorum*, tra Tedeschi e Slavi. Una contrapposizione in cui era prevalsa quella che Jellinek definiva la saggezza e la «forza della Storia», ossia la capacità dei Tedeschi di difendere se stessi dalle prevaricazioni dell'altro corpo¹⁴¹. Jellinek, accevolmente filo-tedesco – tanto da presentare gli austro-tedeschi, che tenevano nelle loro mani le redini dello Stato asburgico, vere e proprie «vittime» della controparte slava – si stava sicuramente riferendo alla strenua opposizione che alla fine dell'800 gli austriaci di nazionalità tedesca avevano animato e guidato dentro e fuori il parlamento centrale contro una serie di misure che, se accettate, avrebbero garantito maggiore autonomia linguistica e amministrativa ai Boemi¹⁴².

¹⁴⁰ In nota Jellinek specificava di aver desunto il termine e la perfetta comprensione del significato e dell'identità dei cosiddetti partiti nazionali in contrapposizione a quelli eminentemente politici da Adolf Fischhof, medico, pensatore politico, riformista, cittadino asburgico di religione ebraica che si era occupato di questo tema nella sua opera più importante, alla quale faceva riferimento proprio Jellinek, ossia *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes* (1869) (*Le condizioni di esistenza dell'Austria*). Fischhof ebbe durevoli e importanti contatti con la famiglia di Jellinek. Il medico e pensatore politico asburgico aveva infatti preso parte alle ribellioni del 1848 a Vienna insieme allo zio di Georg Jellinek, Hermann, che alla fine del periodo rivoluzionario venne giustiziato proprio a causa della sua militanza rivoluzionaria. K. KEMPTER, *op. cit.*, p. 67; R.S. WISTRICH, *Die Juden Wiens im Zeitalter des Kaisers Franz Joseph*, [trad. ted. di ID., *The Jews of Vienna in the Age of Francis Joseph*, Oxford University press, Oxford 1994], Böhlau, Wien 1994, pp. 558 ss; si veda inoltre *Encyclopaedia Judaica*, 22 Bd, Macmillan, New York 2. Aufl., 2006.

¹⁴¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 194; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 35.

¹⁴² Negli anni '80-'90, sotto la guida del Ministro Taaffe, venne introdotta una serie di riforme che dichiarava la lingua ceca equipollente al tedesco quale «lingua dell'amministrazione esterna» in Boemia e Moravia; Praga divenne inoltre la sede di una prestigiosa università. Grande fu il malumore che queste riforme causarono negli austro-tedeschi che avevano da sempre rappresentato la nazionalità dominante del-

L'Austria era, per Jellinek, un esempio eccellente di come le contrapposizioni di carattere nazionale non solo non potessero essere regolate con il mero principio di maggioranza ma come queste rendessero estremamente difficile qualsiasi dialettica pacifica e rispettosa tra maggioranza-minoranza¹⁴³.

Tuttavia, per Jellinek, quelle realtà e quei paesi segnati da profonde differenze nazionali rappresentavano un «caso-estremo» che, pur avendo il merito di evidenziare le contraddizioni e i problemi insiti nel principio di maggioranza, non aiutava però a comprendere quali fossero i diritti riconosciuti alle minoranze all'interno delle assemblee legislative in contesti ben più equilibrati e pacifici di quello austriaco o di altri a esso analoghi. Per indagare questo particolare problema, Jellinek doveva spostare nuovamente la sua attenzione verso quei parlamenti costituiti da partiti eminentemente politici e non nazionali o religiosi. Egli individuava due

l'Impero e che avevano mantenuto tale ruolo, anche dopo il 1867, nella metà occidentale del Reich, la Cisleitania. Le riforme introdotte da Taaffe furono percepite come un vero e proprio affronto, come un inaudito sopruso alla «germanicità» dello Stato austriaco. La situazione degenerò quando il successore di Taaffe, Badeni, decise, attraverso un decreto *ad hoc*, di ordinare agli ufficiali tedeschi della pubblica amministrazione e residenti in Boemia di imparare il ceco che sarebbe diventato così, a tutti gli effetti, la lingua dell'amministrazione. La protesta scatenata dagli austriaci di nazionalità tedesca fu tale da costringere Badeni a ritirare il decreto. A. SKED, *The Decline and Fall of the Habsburg Monarchy, 1815-1918*, Longman, London 2007, pp. 226-227; inoltre, R.P. TODD, *National Identity and the Problem of Language in Habsburg Education 1880-1910. The Search for a Compromise*, Dissertation, Austria 1998, pp. 22-25. Jellinek fu sempre molto sensibile alla storia e alla dinamiche politiche e nazionali dell'Impero austro-ungarico. In tal senso, basti ricordare il suo saggio sulla necessità di creare una vera e propria Corte costituzionale in Austria come potenziale elemento di razionalizzazione e pacificazione. G. JELLINEK, *Ein Verfassungsgerichtshof für Österreich*, Alfred Hölder, K. Und K. Hof- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1885, ora in traduzione italiana in *Una Corte costituzionale per l'Austria*, a cura di E. Palici di Suni Prat, Giappichelli, Torino 2013. Per un'analisi attenta agli elementi di originalità del progetto jellenikiano sul Verfassungsgerichtshof rimandiamo all'*Introduzione* di E. Palici di Suni Prat, pp. 1-35.

¹⁴³ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 193-195; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 35 ss.

importanti diritti riconosciuti alla minoranza, il diritto all'ostruzionismo e il diritto di veto: entrambi erano anche «strumenti di potere»¹⁴⁴.

Da giurista, Jellinek distingueva tra l'ostruzionismo esercitato «in maniera conforme alla legge» e quello esercitato «in maniera non conforme alla legge». La minoranza ricorreva più spesso al secondo tipo di ostruzionismo in situazioni di emergenza, come risposta estrema contro una maggioranza tirannica¹⁴⁵.

Il primo tipo di ostruzionismo era invece diffuso in contesti di normalità, in cui «la minoranza aveva la possibilità di conquistare il potere e quindi poteva sopportare un momentaneo svantaggio»¹⁴⁶.

Altrettanto rilevante il diritto di veto, una vera arma nelle mani della minoranza, ancor più potente, secondo Jellinek, del diritto all'ostruzionismo. Entrambi i diritti servivano essenzialmente a esercitare pressioni sulla maggioranza per ottenere da essa concessioni; entrambi erano sì diritti, ma anche strumenti di potere e soprattutto entrambi avevano una valenza «negativa»¹⁴⁷.

E la spiegazione che Jellinek dava del termine «negativo» sintetizza, in poche parole, la concezione che egli aveva del rapporto tra maggioranza e minoranza:

[...] è di fatto impossibile attribuire ad una minoranza il diritto di fare qualcosa di positivo. Sarebbe un mondo alla rovescia se all'interno di una Camera o di una comunità popolare il voto della minoranza valesse più di quello della maggioranza. D'altronde, però, essa può proteggere se stessa e quelle

¹⁴⁴ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 198-199; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 35 ss.

¹⁴⁵ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 200; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 40-41.

¹⁴⁶ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 200; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 41.

¹⁴⁷ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 201; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 42-43.

istituzioni oggettive che servono i suoi interessi, proprio in virtù di quel potere di impedire che ad essa è stato attribuito¹⁴⁸.

Jellinek non aveva alcuna intenzione di fare un'apologia delle minoranze *contro* la maggioranza all'interno delle assemblee legislative; tanto che egli metteva in guardia dai possibili e pericolosissimi abusi del diritto di veto¹⁴⁹.

Non esistevano “buoni” o “cattivi”, “santi” e “demoni”, c'erano solo e soltanto interessi diversi e la volontà (legittima) di poterli difendere e affermare.

La sua era la difesa di un liberale che, molto semplicemente, vedeva nei diritti delle minoranze e nella loro garanzia un modo efficace e razionale di proteggere meglio le libertà e i diritti degli individui. Ed è proprio alla luce di quest'ultima considerazione che appare meglio comprensibile la parte finale di *Das Recht der Minoritäten* in cui il giurista parlava di libertà, diritti e democrazia.

Per Jellinek, il problema delle minoranze appariva particolarmente significativo proprio alla fine dell'800 perché egli credeva di scorgere in quel periodo storico un processo di democratizzazione ormai inarrestabile che, prima o poi, avrebbe generato un progressivo «livellamento», al quale sarebbe seguita un'ulteriore tendenza, ancora più pervasiva¹⁵⁰:

In un futuro più lontano si manifesterà poi una seconda tendenza che verrà accettata di buon grado dai poteri dominanti: l'imposizione da parte dello Stato di una direzione nella concreta esistenza dei rapporti umani di tipo collettivistico, che si fonda sul principio della solidarietà tra gli individui¹⁵¹.

¹⁴⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 201; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 43.

¹⁴⁹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., pp. 201-202; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 42-43.

¹⁵⁰ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 202; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 44.

¹⁵¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 202; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 43.

In queste pagine, il giurista sembrava recuperare la lezione di Tocqueville – che peraltro egli citava in *Das Recht der Minoritäten* tra i suoi pensatori preferiti¹⁵² – quando affermava che lo sviluppo della democratizzazione avrebbe portato inevitabilmente al dominio della maggioranza e quindi a una progressiva «erosione» dello spazio riconosciuto all'individuo¹⁵³. Egli poteva così cupamente prevedere che:

Più l'individuo sarà spinto indietro dal principio della solidarietà umana, minori saranno i limiti che la volontà dominante riconoscerà dinanzi ai singoli¹⁵⁴.

Tocqueville veniva poi apertamente citato da Jellinek come colui che, prima di ogni altro, aveva messo in guardia dai pericoli della democrazia capace di «soffocare qualsiasi visione ad essa contraria»¹⁵⁵.

Indubbiamente nel saggio del 1898, il giurista insisteva molto sul carattere classicamente liberale dell'opera di Tocqueville¹⁵⁶: di quest'ultimo e del suo pensiero politico egli sottolineava infatti e soprattutto il tema della tirannia della maggioranza nei sistemi democratici, della necessità di porre affettivi argini e limiti contro di essa. Sarebbe però fin troppo facile e semplicistico liquidare le riflessioni di Jellinek e lo stesso "uso" che egli faceva della lezione tocquevilliana come il prodotto di uno spirito conservatore anti-democratico. Sicuramente il Professore di Heidelberg non abbracciò gli ideali socialisti o socialdemocratici, ma ciò è lungi dall'esaurire la sua concezione politica, e in particolare ciò non aiuta a com-

¹⁵² Autore fondamentale per Jellinek. Nel saggio del 1898, Jellinek citava direttamente in nota *La démocratie en Amérique* (1835; 1840).

¹⁵³ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 203; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 44.

¹⁵⁴ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 203; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 44.

¹⁵⁵ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 204; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 45.

¹⁵⁶ Sul pensiero politico di Tocqueville rimandiamo al classico A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville, Introduzione* di F.M. De Sanctis, CET, Firenze 1989.

prendere *Das Recht der Minoritäten* in rapporto agli scritti che abbiamo analizzato precedentemente. Soprattutto non dimentichiamoci che – esattamente come il pensatore francese – anche Jellinek riteneva che il processo di democratizzazione fosse ormai ineluttabile e inarrestabile¹⁵⁷.

La critica di Jellinek ai pericoli (potenziali) insiti nella democrazia proveniva essenzialmente dalla profonda fiducia che egli nutriva nell'individuo e in ciò che di buono gli individui e le minoranze potevano contribuire a creare:

Tutti i progressi della storia sono stati originati dalle minoranze. A proposito di ciò, vorrei sottolineare come nelle migliori nature si muova sempre qualcosa in opposizione alle correnti; una tendenza che vorrei definire un ostinato sentimento di minoranza¹⁵⁸.

Una simile affermazione non dovrebbe stupirci: del resto in *Die Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte* l'origine profonda di quella cultura dei diritti e delle libertà che caratterizzava il Nuovo Mondo era da attribuire, secondo Jellinek, alla religione riformata dei coloni, ossia ad una minoranza oppressa e perseguitata che aveva abbandonato il Vecchio Continente per professare liberamente il proprio credo¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Per una interpretazione che mette particolarmente in risalto la componente democratica del pensiero di Tocqueville rimandiamo a G. OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, il Mulino, Bologna 2014, in particolare pp. 207 ss.

¹⁵⁸ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 204; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 45.

¹⁵⁹ G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit; sul ruolo centrale attribuito da Jellinek alla libertà religiosa e allo spirito riformato nello sviluppo di una innovativa cultura dei diritti nel Nord America si vedano G. BONGIOVANNI, *Introduzione* a G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit., pp. VI-XXXIX e soprattutto il fondamentale M. STOLLEIS, *Georg Jellineks Beitrag zur Entwicklung der Menschen und Bürgerrechte*, in S.L. PAULSON, M. SCHULTE, *op. cit.*, pp. 103 ss. Inoltre, si veda D. NOCILLA, *Introduzione* a G. JELLINEK, *Le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino* [trad. it. alla III edizione di ID., *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, cit., 1919], Giuffrè, Milano 2002 e D.

L'enfasi sull'individuo, sul ruolo positivo delle minoranze si veniva però a collocare in un contesto di riflessione più ampio. Non c'era in Jellinek alcuna intenzione, né volontà di esaltare l'individuo *in contrapposizione* alla collettività. Anzi, alla fine del saggio egli stesso ricordava come la garanzia di diritti e libertà agli individui e alle minoranze fosse funzionale al benessere della collettività, alla sua crescita, al suo sviluppo, alla creazione di un durevole equilibrio tra «Imperium e Libertas»¹⁶⁰.

Tutte quelle nuove teorie sui superuomini, sulla morale dei dominatori fino alle teorie anarchiche devono essere interpretate come risposta ad un'epoca che cerca di proclamare l'impietoso diritto della maggioranza. In tutte queste teorie è possibile trovare il nocciolo di quel pensiero secondo cui il riconoscimento di una sfera sociale e statale, all'interno della quale l'individuo non debba sottomettersi alla volontà della maggioranza, rappresenta un interesse sociale di primaria importanza. Il collettivismo e l'individualismo non sono due opposti che si escludono a vicenda e ciò appare chiaramente se pensiamo che da sempre la collettività è frenata nel raggiungimento delle sue mete più ambiziose e nobili dalla sottomissione coercitiva dell'individuo alla comunità¹⁶¹.

Allo stesso modo, Jellinek non voleva delegittimare la democrazia, sconfessarla, o teorizzare un sistema da opporre ad essa; egli voleva piuttosto comprendere le modalità e gli strumenti per rendere una società davvero liberale, e tra questi strumenti egli individuava la garanzia e la difesa dei diritti di libertà, dei diritti delle minoranze, ossia lo sviluppo di uno spazio di libertà che potesse poi contribuire efficacemente allo sviluppo della comunità.

KELLY, *Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and State*, «Law and History Review», vol. 22, n. 3, 2004, pp. 493-530.

¹⁶⁰ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 205; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 46-47.

¹⁶¹ G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, cit., p. 205; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 47.

6. Da Leibniz a Tocqueville: il «viaggio intellettuale» di un giurista e pensatore politico

Alla fine dell'800, nei saggi che abbiamo fin qui discusso, Jellinek sembrava anzitutto compiere una sorta di «viaggio» metaforico, ideale, intellettuale attraverso le opere e le idee di pensatori, scrittori, filosofi che appartenevano al suo personale e particolare «Pantheon»: da Leibniz – in contrapposizione a Schopenhauer – a Goethe, da Spinoza a Tocqueville. Gli scritti jellinekiani che abbiamo analizzato ci raccontano molto del Professore di Heidelberg, delle sue simpatie filosofiche, dei suoi gusti letterari, della sua concezione giuridica e politica, della sua profonda idealità liberale. Da essi emerge la figura di un pensatore politico e di un teorico del diritto che, pur abbracciando il giuspositivismo, dimostra una sensibilità particolare e innegabile per la storia, per la «forza dello Storia», per le dinamiche storiche dalle quali mai si può prescindere, tanto meno colui che si occupa di diritto. Questa componente, a nostro giudizio, appare particolarmente chiara nell'ultimo saggio che, non a caso, ripropone in parte le considerazioni sviluppate da Jellinek in *Erklärungen der Menschen und Bürgerrechte*, ossia in una delle sue opere in cui la sua concezione del diritto di matrice giuspositivistica si salda a una visione storicistica.

Tuttavia, ancor più rilevante ci appare un altro aspetto che caratterizza, a nostro giudizio, tutti i saggi fin qui esaminati, ossia la capacità di Jellinek di pensare in termini *duali*, di guardare al «Tutto» e all'«individuo», al «sogettivismo» e all'«universalismo», all'«armonia» e al «conflitto». Nei primi due scritti egli individua in Leibniz, in Goethe, in parte nello stesso Spinoza, quei pensatori che, con modalità, stili e risultati diversi, hanno saputo parlare come pochi altri di questi concetti.

Per Jellinek, ad esempio, Leibniz e Spinoza sono stati veri filosofi perché hanno saputo pensare in termini «universalistici», laddove Goethe, a differenza di Spinoza, ha saputo comprendere meglio l'importanza della «personalità individuale», del «Singolo», dell'«individuo» cogliendolo sempre in rapporto con il «Tutto». Altrettanto duale è la *forma*

mentis sottesa allo studio su *Die Zukunft des Krieges* dove lo stesso diritto internazionale e il ruolo da esso svolto vengono esaminati e discussi nel contesto di una riflessione più ampia sulla contrapposizione tra «armonia» e «conflitto», tema che, sul piano più prettamente filosofico, è già presente in *Leibniz und Schopenhauer*, in particolare quando Jellinek compara l'idea armonica della vita e dell'universo professata dal Creatore delle monadi a quella disarmonica e conflittuale del Padre del Pessimismo.

Rimane però da comprendere se e in quale misura anche l'ultimo dei saggi analizzati, *Das Recht der Minoritäten*, condivida con gli altri questa sorta di visione duale. La nostra risposta è sicuramente affermativa: Jellinek analizza il problema dei diritti delle minoranze, parlando di individui e di «comunità».

Se però negli scritti di storia della filosofia, soprattutto in *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, egli si concentra prevalentemente sul tema dell'«universalismo» in contrapposizione al «soggettivismo», sul concetto di armonia, sul problema del rapporto armonico tra il «Tutto» e l'«individuo», nello studio dedicato alle minoranze egli sposta la sua attenzione e il cuore della sua analisi verso queste ultime, e non più in chiave filosofica, speculativa, bensì eminentemente politica.

Nel saggio del 1898 le minoranze prendono infatti il posto dell'«individuo» e la Comunità prende il posto del «Tutto»: le minoranze vengono sì ricondotte e comprese entro le maglie della comunità, ma ad esse viene riconosciuta una valenza positiva, di cambiamento e trasformazione che può, a volte, passare, come ci ricorda lo stesso Jellinek, attraverso il conflitto. Del resto, è lo stesso giurista che sottolinea quanto momenti di rottura e di ripensamento dei rapporti politici, quali la *Great Rebellion* o, in particolare, la Rivoluzione americana, abbiano generato risultati positivi in termini di diritti delle minoranze e di libertà.

Le minoranze e gli individui, con le loro idee, passioni e convincimenti, possono, in talune circostanze e situazioni, contribuire al progresso e allo sviluppo della comunità, molto più, secondo Jellinek, di una «maggioranza democratica», molto più della «massa» perché:

Niente al mondo può essere più retrograda, crudele, lesiva dei diritti fondamentali e nemica della Verità e della Grandezza quanto una maggioranza democratica. Queste considerazioni non provengono da qualcuno che nutre una profonda avversione per l'ordine sociale, bensì dai difensori dello sviluppo politico moderno che hanno descritto questo fenomeno con parole eloquenti. Solo un uomo lontano dalla realtà può ancora oggi fantasticare sulla favola delle masse che amano il Bene e il Vero. Sarebbe da stupirsi se quelle qualità nobili e positive – che già raramente albergano nel singolo individuo – fossero, su larga scala, proprie della massa¹⁶².

Da storico del pensiero filosofico, affascinato da Leibniz e Spinoza, Jellinek esalta il concetto di armonia, di «Unità», ma da giurista e da pensatore politico è ben consapevole della dimensione del conflitto, della contrapposizione, del rapporto non sempre pacifico tra maggioranza e minoranza, e tutto ciò, a nostro giudizio, emerge chiaramente sia da *Die Zukunft des Krieges*, sia da *Das Recht der Minoritäten*. Il problema, a suo giudizio, è garantire una sfera di libertà e diritti agli individui e alle minoranze perché in questo modo tangibili saranno i vantaggi per l'intera comunità. E in fondo, a ben vedere, nel saggio del 1898, sebbene in un contesto di riflessione diverso, il giurista non fa altro che applicare al tema – profondamente politico e concreto – delle minoranze quel principio che egli ravvede nella concezione filosofica di Leibniz e nella sensibilità artistica di Goethe, ossia l'idea che possa esistere una relazione vicendevole e armonica tra «l'indipendenza del singolo e lo sviluppo del Tutto»¹⁶³.

In tal senso, esiste un filo conduttore tra Jellinek storico del pensiero filosofico e appassionato lettore di Goethe, da un lato, e Jellinek pensatore politico che si misura con il tema delle minoranze dall'altro: la convinzione liberale che gli individui e le minoranze meritino il loro spazio di libertà entro quello più ampio della comunità sembra infatti presupporre

¹⁶² G. JELLINEK, *Il diritto delle minoranze*, pp. 203; G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 46.

¹⁶³ Si veda a proposito il primo paragrafo del nostro saggio introduttivo.

una particolare concezione filosofica che abbraccia senza riserve l'«universalismo» di Leibniz in opposizione all'estremo «soggettivismo» di Schopenhauer.

È vero ciò che Salvo Mastellone ricordava nella sua *Storia del pensiero politico dal XIX al XX secolo*, ossia che «in Germania si cercò di dare alla società liberale una giustificazione giuridica con una “teoria generale del diritto”»¹⁶⁴, teoria che egli puntualmente riconduceva al Professore di Heidelberg, ma ciò non deve far dimenticare che proprio in Jellinek tale giustificazione è altresì ricca di rimandi al pensiero politico, alla filosofia, alla letteratura, un aspetto che emerge chiaramente dai saggi che abbiamo fin qui discusso.

Il liberalismo di Jellinek si sostanziò sicuramente in una particolare teoria del diritto e dello Stato incentrata sul principio di autolimitazione ma esso si sviluppò, si articolò e prese forma in un costante dialogo con un universo intellettuale e culturale estremamente vario, sfaccettato, non interamente riconducibile alla scienza giuridica.

Sebbene molto eterogenei, gli scritti che abbiamo proposto ci offrono così informazioni e spunti di riflessioni sulla complessità del giurista di lingua tedesca, sulla impossibilità di ridurlo *sic et simpliciter* a un giuspositivista *à la* Gerber e Laband o a colui che avrebbe letteralmente spalancato le porte ad Hans Kelsen e al formalismo giuridico¹⁶⁵.

Il suo viaggio intellettuale attraverso Leibniz, Schopenhauer, Spinoza, Goethe, attraverso temi apparentemente così distanti quali il diritto internazionale o i diritti delle minoranze, evidenzia una *Weltanschauung*

¹⁶⁴ S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, con Introduzione di N. Bobbio, UTET, Torino 2004 p. 162; si veda inoltre dello stesso autore *Storia del pensiero politico europeo. Dal XVIII al XX secolo*, UTET, Torino 2005.

¹⁶⁵ Questa, ad esempio, la convinzione di uno dei grandi critici del giuspositivismo tedesco di fine secolo e in particolare della *Staatslehre* jellenikiana: H. HELLER, *Sovranità. Contributo alla teoria del diritto dello Stato e del diritto internazionale*, [trad. it. di ID., *Souveranität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats und Völkerrechts*, Berlin und, W. De Gruyter, Leipzig 1927], in ID., *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, trad. it. a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987, pp. 67-301.

innegabilmente duale e, a ben guardare, ciò non dovrebbe affatto meravigliare: egli stesso fu un teorico del diritto e un pensatore politico e la sua *Staats und Rechtslehre* si distinse da quella tradizionale, incarnata da Gerber e Laband, proprio perché riconsiderava lo Stato in maniera dualistica, quale unico detentore della Sovranità, sul piano giuridico, e quale soggetto capace di autolimitarsi dinanzi ai cittadini, garantendo così i diritti pubblici soggettivi, sul piano politico e sociologico¹⁶⁶.

Una visione duale che Jellinek elaborò e definì con precisione nella sua monumentale *Allgemeine Staatslehre* del 1900 ma che, a ben guardare, *sebbene in contesti e con modalità differenti*, era già presente negli scritti qui analizzati, «scritti minori» forse, ma forse non del tutto «minori».

¹⁶⁶ G. JELLINEK, *Sistema dei diritti pubblici soggettivi*, cit.

*Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer.
Fondamenti e giustificazione.
Uno studio sull'ottimismo e il pessimismo.
Dissertazione inaugurale tenuta a Vienna nel 1872¹*

Due opposte concezioni del mondo hanno preso forma, più o meno spiccatamente, nella storia dei popoli così come in quella degli individui, nei movimenti culturali di un'intera epoca, così come nei pensieri delle singole persone. La prima vede nel cosmo un Tutto ordinato e ben indirizzato, crede nel progresso umano e vede nell'esistenza un mezzo per realizzare questo scopo. L'altra, invece, vede nel mondo soltanto miseria, desolazione, dolore, lo considera come il prodotto dell'inganno, privo di qualsiasi senso, per cui essa si sottrae al variopinto gioco delle apparenze e aspira solo a ritirarsi da questa realtà che appare un luogo di continue lotte e sopraffazioni. Entrambe queste concezioni sono contenute in molte religioni, dai Detti di Elohim, secondo cui tutto è bene, ai cupi insegnamenti del buddismo, che considera la realtà – con tutti i suoi esseri – un'apparizione vuota e transitoria.

Con molte variazioni, esse continuano a risuonare nelle parole e nei canti dei poeti, nelle appassionante parole di Achille, secondo cui è meglio

¹ G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. (Inauguraldissertation)*, Alfred Hölder, Wien 1872, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit., pp. 3-41. In nota verranno indicate le pagine che corrispondono all'originale. Abbiamo riprodotto in corsivo le note originali del saggio di Jellinek. Le note non in corsivo sono nostre.

vivere nel mondo degli uomini come il più misero dei braccianti che essere Principe nel Regno dei Morti, fino al commovente Coro sofocleo «non essere nati supera ogni discorso». Queste due visioni influenzano e caratterizzano le tendenze e gli slanci di tutte le epoche storiche². La prima chiede all'uomo di ritirarsi nella solitudine e in una distaccata contemplazione, di impedire che le passioni della vita contaminino l'esistenza. L'altra, invece, chiede all'uomo di solcare i mari, di scoprire nuove terre e gli insegna a considerare l'amore per l'umanità, per i suoi sviluppi e progressi come la meta più alta e più nobile alla quale tendere³.

Vogliamo quindi esaminare entrambe le concezioni e indagare il loro significato filosofico. Proprio con tale obiettivo abbiamo scelto due personaggi che, giunti a risultati così radicali nei loro sistemi filosofici, rappresentano e al contempo incarnano – ciascuno nella maniera più chiara e pura – due visioni radicalmente opposte tra loro. Sono Leibniz e Schopenhauer: nel primo, la frase «il mondo è buono» prende forma nella massima «*ce monde est le meilleur des mondes possibles*», mentre per il secondo vale la massima «*questo mondo non è soltanto crudele, ma è il peggiore dei mondi possibili*»⁴.

In epoca moderna, ottimismo e pessimismo trovano proprio in questi due uomini i loro esponenti più straordinari e significativi. Passiamo dunque a studiare tali concezioni rivolgendoci a coloro che ne rappresentano – nel modo più efficace possibile – i fondamenti e le caratteristiche.

La marcata contrapposizione che caratterizza le opere filosofiche dei due personaggi sembrerebbe derivare in prima istanza da una decisiva differenza di principi e proprio da quest'ultima tale contrapposizione sembrerebbe essere stata influenzata. Tuttavia, al contrario di ciò che si potrebbe pensare a una prima lettura, vedremo che le conclusioni cui giungono Leibniz e Schopenhauer non sono così distanti l'una dall'altra

² G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 3-4.

³ *Ivi*, p. 4.

⁴ A. SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung*, 3. Aufl. II Bd., p. 667. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 4.

e che il grande divario tra le loro concezioni dovrebbe essere fondato e indagato in maniera differente e più approfondita⁵.

Cercheremo infatti di mostrare come i motivi delle loro speculazioni filosofiche non possano risiedere nei dogmi metafisici, sui quali entrambi dicono di voler erigere l'edificio dei loro sistemi. Se infatti paragoniamo la posizione che Leibniz e Schopenhauer occupano rispetto alle correnti di pensiero a loro precedenti, coglieremo una sorprendente analogia. La dottrina di Leibniz si trova in fortissima contrapposizione con il panteismo di Spinoza, la cui Sostanza è l'unico Essere reale, mentre le singole cose sono nient'altro che modificazioni transitorie della divinità⁶.

A questa filosofia Leibniz contrappone la sua dottrina che parla di sostanze capaci di assumere innumerevoli forme, le monadi. Mentre Spinoza elabora la sua filosofia a partire dal concetto di una sostanza unica, infinita, immutabile, Leibniz individualizza questo stesso concetto, elevandolo appunto a sostanza individuale. Schopenhauer si colloca in maniera analoga rispetto alla filosofia dell'identità, i cui concetti fondamentali sono l'Io assoluto e l'Idea assoluta. Entrambi vengono decisamente rifiutati da Schopenhauer, il quale pone il nocciolo e il cuore della realtà nell'Individuo che si manifesta come volontà⁷.

Osserviamo quindi come Leibniz e Schopenhauer elaborino le loro teorie filosofiche muovendo proprio dall'individuo: in Leibniz il singolo diviene sostanza, in Schopenhauer l'assoluto è pienamente contenuto nell'individuo. Come il primo pensa di poter negare lo spinozismo attraverso la dottrina delle monadi⁸, così il secondo pensa di aver condotto alle estreme conseguenze le speculazioni di Fichte, Schelling e Hegel.

La metafisica di Leibniz si sviluppa anche in contrapposizione a quella cartesiana, che identifica l'essenza dei corpi nella loro estensione e

⁵ *Ivi*, pp. 4-5.

⁶ *Ivi*, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Si veda a proposito*, [G.W. LEIBNIZ], *Lettre à Bourguet. L. opera philosophica*, [1716], ed. Erdmann [1840], p. 720. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 5.

che perciò può spiegare il movimento soltanto attraverso una causa posta al di fuori del mondo materiale. Al mondo meccanicistico di Cartesio, Leibniz oppone una concezione dinamica e individua nella forza l'essenza più intima della monade⁹.

La forza è attiva ed efficace, essa è entelechia, rappresenta un principio che dà forma e sostanza. La monade non è toccata da influssi esterni, tutte le trasformazioni provengono dal suo interno, esse sono le sue percezioni.

Ma il concetto di percezione deve essere correttamente distinto da quello di pensiero consapevole. Il primo significa infatti la rappresentazione delle trasformazioni esteriori all'interno della monade, ossia la rappresentazione di una molteplicità nella semplicità¹⁰.

La monade è mossa da un appetito continuo, dall'*appetitus*, *appétition*¹¹, verso il quale tende inevitabilmente il continuo passaggio da una trasformazione all'altra, da una rappresentazione all'altra¹².

Percezione e appetito sono le caratteristiche fondamentali di tutte le monadi che si distinguono in base al grado raggiunto da questi due elementi i quali, progredendo costantemente, riescono poi ad elevarsi negli uomini a pensiero e azione cosciente¹³. La percezione ha innumerevoli livelli, da

⁹ *Si veda a proposito*: [G.W. VON LEIBNIZ] *De primae philosophiae emendatione* [1694], Erdmann, p. 122. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 6.

¹⁰ «... *perceptio nihil aliud est, quam multorum in uno expressio*» [G.W. VON LEIBNIZ]. *Epist. III ad De Bosses* [1714]. Erdmann, p. 438 - «*Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna*». [G.W. VON LEIBNIZ] *Commentatio de anima brutorum VIII* [1710]. Erdmann, p. 464. *Si veda inoltre*: [G.W. VON LEIBNIZ] *Monad. 14* [1720], Erdmann, p. 706. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 6.

¹¹ In corsivo nell'originale.

¹² «*L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée Appétition*», [G.W. VON LEIBNIZ] *Monad. 15* Erdmann, p. 706. «*Ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novum exceptionem tendens*». [G.W. VON LEIBNIZ] *Comment. De an. Brut. XII.*, Erdmann, p. 464. Questa nota è presente nell'originale, G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 6.

¹³ *Ivi*, p. 7.

quello intellegibile a quello più oscuro e privo di consapevolezza. Ma è proprio quest'ultimo ad essere il più interessante poiché è su di esso che si basa la psicologia di Leibniz, la dottrina del microcosmo e dell'armonia del mondo¹⁴. La monade – e con essa il cosmo – è concepita in un eterno processo di sviluppo la cui meta finale è Dio, la più alta, la più elevata delle monadi.

Se ci volgiamo a Schopenhauer allora possiamo osservare che, nonostante elabori le sue riflessioni a partire dall'individuo, egli giunge ugualmente a un principio unico, la volontà, la cui presenza nel tempo e nello spazio costituisce il mondo visibile, il mondo della percezione. Il soggetto di questo mondo è l'intelletto, che sembra qualcosa di secondario, qualcosa di prodotto dalla volontà per sua stessa utilità e che tocca in sorte alla caducità del Tutto, esattamente come l'organo corporeo che ad esso corrisponde, ossia il cervello.

La molteplicità del Tutto, delle cose, scaturisce dalle strutture del tempo e dello spazio che, per Schopenhauer, costituiscono il *principium individuationis*. Essa è al servizio di una volontà unitaria; ma mai come in questo punto Schopenhauer si è contraddetto. Nella elaborazione del suo sistema viene infatti contemplata una vera e propria molteplicità metafisica, soprattutto nell'Estetica e nell'Etica. Nella prima viene affermata l'esistenza metafisica delle specie, a partire da una varietà di idee che discendono dal tempo e dallo spazio; nella seconda l'uomo è considerato una creatura dotata di intelletto, che ha la possibilità di scegliere il proprio carattere intelligibile¹⁵. Certamente Schopenhauer non è più convincente quando afferma che la volontà sarebbe priva di intelletto¹⁶.

¹⁴ [G.W. von Leibniz] *Nouveaux Essais. Avant-propos*. [redatta nel 1704; pubblicata nel 1765] Erdmann, pp. 197, 198. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 7.

¹⁵ *Si vedano soprattutto*: [A. SCHOPENHAUER] *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, 2. Aufl. Leipzig, 1860, p. 81, 82, 90-98. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 7.

¹⁶ *Schopenhauer ha compreso bene questo aspetto. Tuttavia, egli cerca di risolvere le difficoltà che da esso possono derivare con la seguente osservazione: «Possiamo inoltre affermare che l'individualità non poggia soltanto sul principio individuationis e che*

Egli non si accorge che «la volontà inconscia presuppone *eo ipso* una rappresentazione che sia meta e contenuto, senza la quale essa sarebbe vuota, priva di contenuto, indeterminata; la volontà inconscia – in tutte le sue manifestazioni – si comporta nei confronti della vita, dell'amore erotico, delle specie sempre nello stesso modo, come se essa fosse legata ad una rappresentazione inconscia, sebbene Schopenhauer non sia mai disposto ad ammetterlo»¹⁷.

Schopenhauer, infatti, riconosce nella natura inorganica una oscura traccia di consapevolezza. «Per semplice analogia, la coscienza che dobbiamo ascrivere alle piante starà all'essenza molto più soggettiva e semplice di un corpo inorganico esattamente come la coscienza di un animale che appartiene ai gradini più bassi della scala naturale sta alla quasi coscienza delle piante»¹⁸.

Egli dunque ammette – proprio come Leibniz – uno sviluppo della coscienza e proprio come quest'ultimo, egli lascia che siano le diverse gradazioni della coscienza a determinare le differenze tra gli esseri¹⁹. «A partire dalla manifestazione necessaria e generale di un qualsiasi fenomeno naturale fino alla coscienza degli uomini, la trattazione puramente empirica della natura riconosce una costante trasformazione che avviene per mezzo di una graduale differenziazione, senza particolari limiti, se non deboli e relativi»²⁰.

quindi essa non è semplice fenomeno, bensì che essa radica nella cosa in sé, nella volontà del singolo, poiché il suo stesso carattere è individuale. Quanto profonde siano tali radici è una di quelle questioni, la cui risposta non prenderemo in esame. [A. SCHOPENHAUER], *Parerga und Paralipomena*, 2. Aufl. Berlin 1862. Bd II., § 117, p. 243. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 7-8.

¹⁷ Ed. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 2. Aufl. Berlin, 1870, p. 20. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 8.

¹⁸ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als Wille und Vorstellung*, II Bd., p. 318. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 8.

¹⁹ *Ivi*, p. 8.

²⁰ [A. Schopenhauer], *Welt als Wille und Vorstellung*, II Bd., p. 362. Vgl. Kap. 23: *Objectivation des Willens in der erkenntnislosen Natur*. Ad esempio: «Le trasformazioni

Così se egli rivendica di essere stato il primo ad aver scoperto il reale rapporto tra volontà e intelletto, all'interno del quale il secondo appare come un mero «accidente» del primo, allora le considerazioni sulla filosofia della natura appena esposte non possono non apparire in contrasto con la sua dottrina. Schopenhauer non conosce abbastanza l'opera di Leibniz, secondo il quale la percezione e la mancanza di coscienza possono essere unite, e quindi finisce per identificare l'intelletto e la coscienza²¹. Ma se assumiamo il termine percezione nel senso leibniziano del termine, in cui la percezione appare come un caso analogo alla coscienza, allora vediamo che Schopenhauer, senza rendersene conto, ha trasformato questo stesso termine nel principio fondamentale della sua filosofia e che nella sua opera – così come in quella di Leibniz – volontà e rappresentazione sono unite e costituiscono l'essenza delle cose²².

*che riguardano la terra e la luna, dopo che una delle due si è trovata esposta più o meno fortemente al sole, hanno una chiara analogia con l'influsso che elementi esterni esercitano sulla nostra volontà e con i cambiamenti che essi generano nelle nostre azioni». p. 340. Analogia con le nostre azioni coscienti. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 8-9.*

²¹ [A. Schopenhauer], *Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 148, egli parla soltanto di rappresentazioni non chiare che precedono quelle nitide. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 9.

²² *Quanto poco Schopenhauer sappia definire quella mancanza di intelligenza che egli ha precedentemente attribuito alla volontà originaria emerge dal seguente passo, che peraltro è estremamente rilevante nella sua opera filosofica: «Inoltre tutto ciò che è stato detto finora poggia sulla premessa che noi non riusciamo ad immaginarci una condizione che non sia di incoscienza, se non come un soggetto cosciente che in sé porta le forme fondamentali della intera conoscenza, la rottura tra soggetto e oggetto, tra conoscente e conosciuto. Dobbiamo però aggiungere che la forma attraverso la quale conosciamo e attraverso la quale si svolge il processo dell'essere conosciuto, e che viene condizionata dalla nostra natura animale, non è in nessun modo la condizione primigenia della Verità e dell'Esistenza, condizione che è molto diversa e che non può certamente essere priva di consapevolezza. Se la mera volontà è la nostra propria essenza presente – fintantoché riusciamo a seguirla nel suo interno – essa è però, in se stessa, priva di conoscenza. Se con la morte perdiamo l'intelletto, allora verremo catapultati in uno stato originario privo di conoscenza ma non per questo privo di coscienza, anzi verremo condotti verso qualcosa che riesce a elevarsi al di sopra di quella forma, una condizione dove l'opposizione tra oggetto e soggetto scompare, perché qui il*

Con ciò non abbiamo nessuna intenzione di affermare che esiste una vicinanza ancora più stretta tra Leibniz e Schopenhauer; per noi è sufficiente mostrare come – diversamente da quanto si potrebbe pensare sulla base delle loro concezioni così contrastanti – i due filosofi non siano poi così distanti l'uno dall'altro. Al contrario, le loro idee fondamentali presentano alcune somiglianze. (Se può sembrare che abbiamo volutamente modificato la concezione di Schopenhauer, allora è necessario considerare quanto sia difficile individuare un principio unitario in un pensatore tanto contraddittorio e quindi ci dovrebbe essere consentito di trarre tutte quelle conseguenze che necessariamente discendono dalle sue riflessioni. Abbiamo fatto esattamente ciò con il concetto di volontà e abbiamo scoperto che Schopenhauer non riesce a provare in modo convincente la separazione della volontà dall'intelletto)²³.

Per meglio comprendere i diversi risultati raggiunti dai due pensatori dobbiamo provare a penetrare ancor più in profondità nei loro ragionamenti, nelle loro concezioni e scomporre queste ultime nei loro elementi essenziali. Niente è più complicato e difficile che ricostruire la visione del mondo di un uomo: essa prende forma in modo così inconscio, contiene così tante *petites perceptions*, è condizionata da così numerosi influssi esterni e da così tante esperienze personali, così come dal carattere originario del singolo, che dobbiamo suddividerla nelle sue componenti fondamentali e al contempo ricondurla alle sue origini, per capirla a pieno²⁴.

Prima di tutto è necessario considerare l'atmosfera del tempo, in cui vive il pensatore, e che lascia su quest'ultimo e sulla sua personalità

cosciente e il conosciuto diventano realmente e incondizionatamente la stessa cosa, e quindi viene a mancare la condizione primigenia della conoscenza». [A. SCHOPENHAUER], Parerga § 149, [1851], p. 291. A chi non viene in mente che l'Intelligenza cacciata via senza pietà dal mondo non venga in realtà reintrodotta per altre vie? La «condizione primigenia» della volontà non ricorda forse l'Io di memoria fichtiana dinanzi al Non-Io? Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer, cit., pp. 9-10.

²³ *Ivi*, p. 10.

²⁴ G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 10.

un'impronta durevole. La pianta si sviluppa diversamente se posta alla luce del sole o in uno spazio buio. Nel primo caso essa affonderà le sue radici nel terreno, nel secondo il suo stelo si protenderà ardito fin verso il cielo. Allo stesso modo, lo spirito più grande è condizionato dal carattere della sua epoca, nella misura in cui tale spirito riesce a esprimere questo carattere nella forma più pura e alta²⁵.

Di conseguenza, non possiamo ignorare se Schopenhauer si rifiuta di far derivare la sua filosofia dai concreti rapporti storici e se nega ad essi qualsiasi influsso esterno sul suo modo di pensare²⁶. Uno dei suoi biografi racconta che le sue concezioni filosofiche vennero elaborate e messe per scritto come risposta alle esperienze di vita²⁷. Tuttavia, anche senza una simile testimonianza, nelle opere di Schopenhauer è ugualmente possibile rintracciare le tendenze e le caratteristiche del periodo storico in cui la sua concezione prese forma²⁸.

Possiamo peraltro accettare – in misura perfino maggiore – un influsso dell'epoca storica sulla formazione filosofica di Leibniz che, come nessun altro, ha conosciuto la vita, ha indagato tutti gli ambiti delle più nobili attività umane e si è rapportato alle personalità più insigni del suo tempo. Vogliamo quindi tratteggiare brevemente questo periodo storico. La guerra dei Trent'anni è conclusa e con essa si è ormai spenta la maggior parte delle passioni religiose. Nei cuori si fa strada un nuovo bisogno di pace, comincia a manifestarsi uno spirito di ottimismo e di serenità che sono stati estranei ai secoli precedenti.

In Francia, questo nuovo spirito prende forma sotto il regno di Luigi XIV. Vengono fondate accademie, la letteratura rifiorisce, le scienze e le arti tornano ad essere apprezzate e tenute in grande considerazione. In

²⁵ *Ivi*, p. 11.

²⁶ *Si veda: Lindner e Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. Vor Ihm, über Ihn, Berlin 1863, p. 306, 654.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 11.

²⁷ *A proposito si veda lo stesso, p. 20.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 11.

²⁸ *Ibidem.*

Inghilterra vivono Newton e Locke; nelle scienze naturali vengono compiute grandi scoperte che provocano una profonda trasformazione nella mentalità dell'Europa²⁹.

In Germania, un uomo dotato di spirito nobile e coraggioso si sta ribellando contro secolari pregiudizi, il suo nome è Thomasius; egli osa mettere in dubbio l'esistenza delle streghe e invocare l'innocenza di migliaia di donne, vittime disgraziate di un barbaro oscurantismo. Si sta avvicinando l'epoca dell'Illuminismo; dalle macerie una nuova vita sta fiorendo e annuncia l'avvento di una nuova Era. La Rivoluzione comincia a dare i suoi primi segni che proprio Leibniz sa riconoscere e interpretare così bene³⁰.

Lo Stato prussiano si sta formando in tutta la sua forza e grandezza, promettendo un futuro migliore alla sfortunata Germania, ancora sanguinante per le tante ferite subite. Tutto sembra rifiorire e il presente – per usare un'espressione cara a Leibniz – diviene *gros de l'avenir*³¹.

È l'inizio di una nuova stagione ed è proprio Leibniz il primo a comprenderla e introdurla. È un'epoca caratterizzata da passioni irruenti e feconde di grandi cambiamenti, alla quale segue il periodo di trasporto e sentimento della Rivoluzione. È iniziata una nuova giovinezza per l'Europa e soprattutto per la vita spirituale tedesca che, sviluppandosi così potentemente, non tarderà a dare i suoi frutti migliori. Questa grande epoca è appena trascorsa quando Schopenhauer comincia a dedicarsi alla filosofia. Sono stati versati fiumi di sangue, le orrende scene di guerra scatenate dalla insaziabile vanagloria di Napoleone sono ancora lì visibili dinanzi agli occhi di tutti. Quando infine il Leone Corso viene domato e la Francia riportata entro i suoi vecchi confini, l'energia dei popoli si è ormai spenta. Tutto sembra ritornare al passato, la politica alla Restaurazione, la

²⁹ *Ivi*, pp. 11-12.

³⁰ *Si veda: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie von Dr. G. E. Gubrauer, Breslau 1842. II Teil, p. 319, 320.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 12.

³¹ *Ibidem*.

letteratura al Romanticismo. Un vuoto solitario si impadronisce di questo momento storico e nessun spirito davvero notevole si trova a suo agio in un presente che sembra non aver alcun valore, nessun significato³².

Si diffonde così la nostalgia e il desiderio dei bei tempi andati, paradisi immaginati vengono paragonati alla insulsa e squallida realtà che appare priva di speranza e grandezza; comincia così il periodo della sofferenza: Byron, Heine, Lenau³³ hanno dato ad esso l'espressione poetica, Schopenhauer quella filosofica. Il dissidio interiore che caratterizza tutti i poeti costituisce un aspetto fondamentale dello spirito di Schopenhauer. «È una pretesa impossibile, in sé contraddittoria, avanzata da quasi tutti i filosofi, che l'uomo debba raggiungere una unità interiore del suo Essere, un'armonia con se stesso»³⁴.

L'impedimento alla riflessione teorica, determinato dalla sensibilità, e la impossibilità pratica di rinunciare ad essa³⁵. L'immergersi in civiltà ormai tramontate e in religioni estranee alla propria cultura, l'ammirazione per epoche ormai andate perdute, considerate le più nobili in termini spirituali³⁶, il rifiuto del protestantesimo e l'ammirazione per il cattolicesimo³⁷, i continui lamenti per la miseria di questo mondo e un profondo, struggente

³² *Ivi*, pp. 12-13.

³³ I personaggi di Byron e Heine sono noti, molto meno quello di Lenau. Quest'ultimo, il cui vero nome era Nikolaus von Strehlenau, fu un poeta austriaco e rappresentante del Romanticismo nella prima metà dell'800.

³⁴ *Si veda: Lindner e Frauenstädt*, p. 267. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 13.

³⁵ *Si veda: W. Gwinner, Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1862*, p. 147, 148. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 13.

³⁶ «Le creazioni degli Indu, degli Egiziani, degli stessi Greci e Romani sono durate per secoli perché l'orizzonte mentale di questi popoli era più ampio in virtù di una cultura superiore» [A. SCHOPENHAUER], *Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 539, nella stessa opera si veda anche p. 178. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 13.

³⁷ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, pp. 705-718. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 13.

desiderio di una completa liberazione dalla vita materiale. Tutto questo non è soltanto contenuto nelle opere di Schopenhauer bensì rappresenta la caratteristica fondamentale di quelle tendenze spirituali che hanno dominato, soprattutto in Germania, nei primi decenni del nostro secolo³⁸.

L'essenza dello Stato, ormai meccanicamente morta, non è in grado di assorbire il nuovo spirito che sta avanzando; il senso di comunità comincia ad indebolirsi e sul piano sociale irrompe l'atomismo; il singolo prevale sulla totalità e al contempo si afferma il culto del Genio³⁹.

Questa presunzione, che si è già manifestata in Schlegel e Schelling, raggiunge la sua vetta più alta in Schopenhauer. Egli non si stanca mai infatti di descrivere la profonda, triste solitudine nella quale si trova il Genio, di sottolineare il profondo divario che separa quest'ultimo dall'acozzaglia umana. Il ritratto che egli traccia del Genio – e che costituisce la parte più bella e intensa delle sue opere – consiste, in larga misura, nella rappresentazione di se stesso e della sua tormentata e solitaria esistenza⁴⁰.

La decisione di ritirarsi nel passato significa fundamentalmente disconoscere il presente e provare indifferenza verso il futuro. Dato che è stato abbandonato qualsiasi interesse per la comunità, qualsiasi idea di uno sviluppo stabile e progressivo della storia viene rifiutata. La storia umana diventa infatti una eterna, monotona sequela di crudeltà che sono destinate a ripetersi all'infinito. Il suo motto suona: *aedem sed aliter*. Chi ha letto Erodoto, ha avuto la possibilità di studiare abbastanza la storia in termini filosofici⁴¹.

Soltanto la vita dell'individuo ha dunque unità, rapporto, vero significato; i popoli e la loro esistenza sono mere astrazioni⁴². Lo Stato è il

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, pp. 13-14.

⁴⁰ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, § 36; II, Cap. 31. Inoltre, *Parerga*, II, Cap. 3. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 14.

⁴¹ *Si veda*: [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, p. 506. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 14.

⁴² *Nella stessa opera*, II, p. 504. [A. SCHOPENHAUER], *Parerga*, I, p. 219. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 14.

mezzo attraverso il quale l'egoismo – nutrito dalla ragione – cerca di opporsi a quelle conseguenze e a quegli effetti che si rivolgono contro di esso; uno strumento di protezione che impedisce il *bellum omnium contra omnes* e che quindi deve poter rendere possibile la vita di tutti⁴³.

Suonano così le visioni, le considerazioni storiche e politiche di Schopenhauer, che prendono forma nello spirito di sofferenza tipico del Romanticismo. Dobbiamo rivolgerci a questo particolare periodo perché in esso è contenuto il fondamento più profondo della visione individualistica di Schopenhauer.

Se ora paragoniamo i periodi storici nei quali i due pensatori hanno vissuto allora dobbiamo ammettere che nessuna epoca ha posseduto più premesse e requisiti per un ottimista della fine del XVII secolo e nessuna epoca, come l'inizio del nostro secolo, è stata la più adatta a creare uno spirito pessimista. Se un individuo incline per natura a una particolare visione della vita nasce in un'epoca che favorisce le sue riflessioni, allora è inevitabile che questi due aspetti finiscano per incontrarsi e dare vita a una concezione di grande potenza e rilievo. Sono due aspetti, due fattori fondamentali che contribuiscono a sviluppare le idee e i valori di un uomo. Cercheremo dunque di analizzare il carattere, l'intima essenza dei due filosofi, per capire quale rapporto intercorra tra la loro personalità e le concezioni filosofiche che hanno elaborato. La loro vita, le relazioni che hanno tessuto, da un lato, e la forma e il contenuto dei loro pensieri, le modalità in cui questi hanno preso forma, dall'altro, offrono una chiave di lettura per meglio comprendere entrambi i personaggi e soprattutto le loro concezioni. «Si può imparare a conoscere molto bene un autore come uomo dalla lettura delle sue opere»⁴⁴.

Il carattere è quel qualcosa che conferisce a ogni individuo la sua espressione spontanea e che lo rende diverso dagli altri uomini. È possi-

⁴³ *Sempre nella stessa opera*, I, p. 413; II, p. 680. [A. SCHOPENHAUER], *Parerga*, II § 124. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 14.

⁴⁴ *Si veda nella stessa opera* I, p. 292. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., pp. 15-16.

bile paragonarlo alle tonalità che differenziano e caratterizzano gli strumenti musicali. Il flauto e il violino producono gli stessi suoni eppure, in un'orchestra, è possibile distinguerli tra loro. Il carattere, la parte più intima e peculiare dell'uomo, si imprime inevitabilmente in ogni grande creazione, sia essa un'opera d'arte, sia essa un sistema filosofico. Qui valgano a monito le parole di Fichte «la filosofia che scegliamo dipende da quale tipo di persona siamo, poiché un sistema filosofico non è un suppellettile domestico che si può prendere o lasciare a proprio piacimento; esso è piuttosto qualcosa che viene vivificato dallo spirito dell'uomo che lo possiede»⁴⁵.

Cominciamo anzitutto a considerare l'individualità di Leibniz; immediatamente ci balza agli occhi quanto raramente sia apparso uno spirito tanto dotato, capace di comprendere tutte le cose in maniera geniale; uno spirito che ha penetrato e arricchito le scienze con straordinaria facilità. «Tutti i doni dello spirito, che normalmente si trovano separati, in lui trovano perfetta unità: le qualità del matematico teoretico e pratico, del poeta e del filosofo speculativo ed empirico, dello storico e dell'inventore. Un ricordo improvviso lo solleva dalla fatica di rileggere ciò che ha appena annotato, l'occhio attento del botanico e dell'anatomista, la libera visione d'insieme del pensatore capace di elaborare sistemi generali; la passività e la ricettività dell'erudito, l'audacia e la testardaggine del ricercatore indipendente e autodidatta che comprende a fondo i misteri della natura»⁴⁶.

La sua posizione sociale lo conduce alle Corti di Kurmainz, di Hannover, di Berlino; le sue opere matematiche e di scienze naturali lo portano a conoscere i grandi studiosi del suo tempo. I suoi tentativi di riforma e di unificazione teologica gli offrono l'occasione e l'opportunità di stringere rapporti – personalmente o per iscritto – con i rappresentanti di ten-

⁴⁵ J.G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, nr. 5, *Werke I*, [1845/1846], p. 434. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 16.

⁴⁶ Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der L. schen Philosophie*, *Werke Bd. V*, [1837], p. 21. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 16.

denze e orientamenti più disparati. Il Principe Eugenio promuove la sua monadologia, la Regina Sofia Carlotta la sua *Teodicea*⁴⁷.

Tutti gli ambiti del sapere gli sono chiari e familiari, così come gli sono conosciuti tutti i ranghi sociali, dal mendicante che chiede l'elemosina per strada al principe. Niente è davvero estraneo al suo spirito: si interessa ugualmente alla Cabala ebraica e alla filosofa cinese⁴⁸.

Con uno sguardo universale egli osserva la realtà: nel grande non dimentica il piccolo, tanto da fare di ciò il fondamento della sua filosofia. Egli rappresenta, nel senso più profondo del termine, un vero e proprio microcosmo, in cui si rispecchiano tutte le tendenze della sua epoca, tutti gli sforzi e le conquiste nell'ambito scientifico e religioso⁴⁹.

Egli sa interiorizzare gli aspetti e le cose più disparate, considerandoli sempre con distacco e pacatezza; è Leibniz che prevede la Rivoluzione e arriva perfino a scrivere il piano per una spedizione in Egitto, che verrà condotta cento anni più tardi da Napoleone⁵⁰. È lui che indica al popolo tedesco l'unica possibile via di salvezza dal tormento e dalla miseria⁵¹.

Per Leibniz la storia non è una sequela di fatti dettati dal caso; in essa egli ravvede la legge dello sviluppo e del progresso. Egli è il primo a scoprire un movimento progressivo nelle capacità intellettuali e speculative dei diversi popoli e delle diverse epoche⁵². Questa attività instancabile –

⁴⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

⁴⁸ *Si veda*: A. Foucher de Careil, L., *La philosophie juive et la cabbale*, Paris 1861. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 17.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Si veda*: Gubrauer I, p. 92 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 17.

⁵¹ «La Germania non smetterà di versare il proprio e l'altrui sangue fino a quando non si alzerà e si unirà, ponendo così fine alle speranze di poterla conquistare». Gubrauer I, 85, 86. *Sulla germanicità di Leibniz si veda* Gubrauer II, 141, 42. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 17.

⁵² *Si veda*: [G.W. VON LEIBNIZ], *Lettre III. À Mr. Remont de Montmort*. Erdmann, p. 704. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 17.

che permea tutta la sua persona e che rappresenta uno dei tratti fondamentali della sua esistenza – si riflette nella sua filosofia, la quale non sa niente della morte e della pace assoluta, bensì vede il Tutto in un movimento eterno, armonico, continuo⁵³.

Uno spirito come quello di Leibniz, capace di cogliere e comprendere l'essenza di ogni cosa, saprà inoltre indicare il giusto posto per ogni cosa, troverà necessario anche il Male e dall'involucro apparentemente più insignificante saprà trarre il nocciolo della verità⁵⁴.

Egli non esclude nessuna opinione; considera ogni elemento, ogni situazione ma non giudica niente. Così egli può affermare: *Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu, probo pleraque quae lego. Mibi enim gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant aut defendunt. Ita rara sunt, quae mihi legenti displiceant, etsi alia plus aliis placeant*⁵⁵.

Se due visioni si trovano in reciproca contrapposizione egli cerca di conciliare, di unire e trasformare la dissonanza in armonia. In lui vengono superate tutte le contraddizioni e i conflitti. La sua attività scientifica e pratica consiste essenzialmente in tentativi continui di ricondurre a unità dottrine conflittuali e quindi di superare le fratture che separano i partiti politici e religiosi. Egli vuole coniugare Platone e Aristotele, la concezione teologica e quella meccanica, la Natura e la Creazione, la Chiesa protestante e quella cattolica, la Chiesa evangelica e quella riformata, in Germania il potere imperiale e la sovranità territoriale, in Inghilterra i Tories e gli Whigs⁵⁶.

⁵³ «Je ne connois pas ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par tout». [G.W. VON LEIBNIZ], *Eclaircissement du Nouveau Système*. [1695]. Erdmann, p. 132. «Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusions, qu'en apparence». [G.W. VON LEIBNIZ], *Monad*. 69. Erdmann, p. 710. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 18.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 17-18.

⁵⁵ *Si veda: Feuerbach* p. 26, 27. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 18.

⁵⁶ *Sull'ultimo punto si veda: Gubrauer II*, p. 305 ff. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 18.

«In tal senso, la ricerca della mediazione fra opposti e della universalità nel senso più alto del termine costituiscono la componente più rilevante nella personalità del nostro filosofo. Egli comprende le relazioni più importanti e si muove negli orizzonti più ampi. L'armonia del mondo – questo pensiero così intimamente connaturato al suo sistema filosofico e alla sua vita – gli è sempre, costantemente presente. Egli sa che quelle contraddizioni penose e dolorose che ci preoccupano in un preciso momento della vita non sono altro che «stonature» passeggiere, incapaci di disturbare la grande armonia delle cose. La sua concezione non è estranea allo spirito umanistico ed è per questo che essa appare pervasa da un curioso sentimento di serenità e pacata allegria, tipico peraltro della sua personalità»⁵⁷.

Nelle relazioni personali egli si dimostra sempre gentile, verso i suoi oppositori è sempre mite e conciliante. «Egli parla bene di tutti, riesce a cogliere l'aspetto migliore delle cose; dimostra interesse perfino per i suoi oppositori ai quali risponde sempre con grande signorilità. La natura gli ha perfino dato la rara qualità di rallegrarsi delle gioie altrui e di considerarle come proprie»⁵⁸. Così ci racconta il suo segretario Eckhardt. Probabilmente in nessun altro contesto la contrapposizione con Schopenhauer si manifesta così bene come nella definizione che Leibniz dà dell'amore: «*Amare sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam*»⁵⁹. Per Schopenhauer, invece, l'amore è dolore, esso è soltanto la sensazione di una pena lontana, di una sofferenza lontana.

La natura ha voluto regalarci una creatura perfetta, capace di dominare il mondo con uno sguardo, ed è per questo che ha plasmato l'armo-

⁵⁷ Kuno Fischer, *Geschichte der neuen Philosophie, Bd. II, G.W. Leibniz und seine Schule, Mannheim 1855*, p. 10, 22. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 19.

⁵⁸ *Si veda: Gubrauer II, 337*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 19.

⁵⁹ [G.W. VON LEIBNIZ], *De notionibus juris et justitiae*. [1693]. *Erdmann*, p. 118; [G.W. VON LEIBNIZ], *Definitiones ethicae*, p. 670. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 19.

nica personalità di Leibniz per contrapporla poi a quella di Schopenhauer. Da un lato la più alta obiettività, dall'altro il più profondo soggettivismo. Da un lato l'armonia, dall'altro le dissonanze più stridenti; da un lato l'amore per l'umanità e la gioia che deriva dal fare e dalla operosità, dall'altro il disprezzo per il mondo, la ricerca della quiete e l'allontanamento dalla realtà mondana⁶⁰.

In Schopenhauer l'amarezza dello spirito e l'attitudine a considerare l'aspetto negativo delle cose si sviluppano precocemente. Dopo una infanzia irrequieta trascorsa viaggiando, egli viene obbligato dal padre a occuparsi di commercio, sebbene il suo giovane animo sia molto più attratto dalla scienza e dallo studio. La morte del genitore gli permette infine di seguire l'invincibile inclinazione del suo cuore. Tuttavia egli si amareggia continuamente e per ogni cosa: «le tue dolorose dispute, le tue incessanti lamentele su questo sciocco mondo e sulla miseria umana rendono le mie notti insonni e piene di incubi». Così scrive Johanna Schopenhauer al suo figlio non ancora ventenne, ormai giunto a Weimar⁶¹.

Il suo animo brusco e singolare non è fatto per suscitare in lui molte gioie. «In Schopenhauer la natura è riuscita a isolare completamente il cuore, riempiendolo di irruenza, irascibilità e un immenso orgoglio che sono inconciliabili con la *mens equa* del filosofo»⁶². «Quella sensazione di paura, al limite della morte, che lo perseguita per tutta la vita e che viene combattuta con grande dispendio di energie intellettuali, a volte lo assale con tale violenza da fargli vedere la sfortuna con il sembiante di una persona. Una fantasia incontenibile porta questa malsana inclinazione a livelli quasi inconcepibili»⁶³.

⁶⁰ *Ivi*, p. 20.

⁶¹ *Si veda*: [W.], *Gwinner*, [*Schopenhauer's Leben*, Leipzig, F.A. Brockhause, 1878], p. 27. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 20.

⁶² *Stessa opera*, p. 111. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 20.

⁶³ *Gwinner*, p. 112. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 20.

Il suo biografo racconta molti esempi di questa sorte di terrore parossistico che si manifesta in Schopenhauer sin dalla più tenera infanzia. Egli, ad esempio, ha vissuto nella paura costante di essere avvelenato o derubato e per questo ha sempre tenuto una pistola carica accanto al suo letto⁶⁴. Una simile sensazione di terrore non lo abbandona mai, neppure quando egli si lancia in critiche e attacchi personali particolarmente irruenti, esattamente come nella sua accesa polemica con alcuni professori di filosofia, che gli fa temere un processo per diffamazione⁶⁵.

È da comprendere quindi se alla fine della sua vita si è lamentato di essere sempre stato terribilmente solo e ha infine gridato a squarciagola: «datemi qualcuno!»⁶⁶.

Egli afferma che la vita è fatta di preoccupazioni, di paura e bisogni, che in realtà nessuno può dirsi felice se non un ubriaco⁶⁷.

L'indifferenza da parte degli studiosi e del pubblico verso la sua filosofia lo ha profondamente amareggiato e afflitto. La sua inclinazione spirituale e il suo triste destino lo hanno indotto a isolarsi dagli altri e a rivolgersi a se stesso a tal punto che la sua persona gli appare il soggetto più importante, giungendo così a generalizzare le sue esperienze personali e a considerarle risultati oggettivi.

Il soggettivismo è il carattere fondamentale del suo sistema filosofico; l'individuo rappresenta, a suo giudizio, l'intero mondo, il macro e il microcosmo. Da qui deriva la sua incapacità a comprendere i fenomeni storici e ad immedesimarsi in un'altra individualità. All'esistenza del singolo viene attribuito un significato e una importanza maggiori che al destino

⁶⁴ *Ivi*, pp. 20-21.

⁶⁵ *Si veda: Lindner e Frauenstädt.*, p. 163. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 21.

⁶⁶ *Si veda Gwinner*, p. 133. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 21.

⁶⁷ *Si veda: [A. SCHOPENHAUER], Parerga II*, 311. È per questo che egli ritiene l'invidia, la malvagità, l'infamia i fondamenti della natura umana, è per questo che egli vede nell'uomo l'animal méchant par excellence, si vedano a proposito [A. SCHOPENHAUER], *Parerga II, Cap. VII. Zur Ethik*, pp. 215 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 21.

dei popoli, i quali gli appaiono come mere astrazioni, poiché in verità, per lui, esiste solo il singolo individuo⁶⁸. La storia ci porta dinanzi gli occhi solo la nullità e l'inutilità delle aspirazioni umane⁶⁹. È vano quindi ricercare in Schopenhauer qualche traccia di patriottismo; egli si vergogna di essere tedesco⁷⁰ e spesso ostenta la sua preferenza per i grandi pensatori di altre nazioni, soprattutto inglesi.

Il mondo intero viene giudicato secondo le categorie di Schopenhauer e ciò che non può essere compreso in tali categorie viene rimosso e abbandonato senza alcuna cura e interesse. È inconcepibile fino a che punto egli si sia spinto in questa concezione: contro la genialità di Socrate, ad esempio, avanza il dubbio, peraltro riportato da Luciano, secondo cui il filosofo greco avrebbe avuto un ventre piuttosto grosso, caratteristica che non apparterebbe alle grandi menti⁷¹. Dato che vive permanentemente in uno stato di collera e di contrasto con la figura materna, egli condanna il genere femminile, il cui vero carattere non ha potuto però realmente conoscere, a causa della sua vita ritirata e solitaria. Mentre le sue osservazioni sugli uomini sono piene di spirito e di grande acume, le sue massime sulle donne lasciano un'impressione di bizzarria e stupidità. Così, ad esempio, egli afferma che laddove il personaggio di Oreste, vendicatore del padre contro la madre, suscita ammirazione e compassione, il caso inverso non potrebbe non apparir vergognoso e ridicolo⁷².

Le sue affermazioni, le sue considerazioni incuranti e piene di disprezzo sono da ricondurre al suo soggettivismo, attraverso il quale è

⁶⁸ Si veda sopra p. 14. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 21.

⁶⁹ [A. SCHOPENHAUER], *Welt I W. u. V.*, 453, 455. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 22.

⁷⁰ Si veda *Gwinner*, p. 204. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 22.

⁷¹ *Parerga I*, p. 45. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 22.

⁷² [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, pp. 587, 98. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 22.

possibile spiegare quei giudizi spietati che egli riversa su tutto ciò che non si armonizza perfettamente con la sua concezione. Le sue lettere, in particolare, contengono molti passi in cui opere elaborate con cura e maestria vengono letteralmente demolite con una breve osservazione. Il furore con cui attacca tutta la filosofia post-kantiana è peraltro ampiamente noto⁷³. Se egli afferma teoricamente che le tracce della verità possono essere trovate in tutti i dogmi, perfino in quelli più assurdi, allora egli stesso non si è mai seriamente cimentato nella ricerca di tali tracce⁷⁴. Sebbene la maggior parte delle sue riflessioni sull'*Estetica* appaiano eleganti e geniali, a volte egli individua nelle opere d'arte aspetti che in realtà non appartengono alle vere intenzioni dell'autore⁷⁵.

Tra le arti viene sommamente apprezzata quella che ci allontana dalla vita mondana e ci riconduce in noi stessi, ossia la musica. Egli però confessa l'impossibilità di poter provare oggettivamente le sue visioni, secondo le quali la musica sarebbe la riproduzione della volontà, il mondo sarebbe musica incarnata, quest'ultima rappresenterebbe l'incarnazione della volontà e quindi la musica, al contrario delle altre arti che parlano soltanto di ombre, riuscirebbe a comunicare l'essenza delle cose.

Egli esprime così l'analogia tra musica e natura⁷⁶. Il suo soggettivismo si spinge a tal punto che la concezione estetica della natura gli appare possibile soltanto se l'intelletto, dotato di libero arbitrio, riesce a scomparire completamente nell'oggetto. «Chi si è immerso nella contemplazione della natura a tal punto da diventare soggetto puramente conoscente, saprà allora che egli è la condizione, o meglio, colui che crea il mondo e il suo stesso essere oggettivo, poiché quest'ultimo dipende solo

⁷³ *Ivi*, p. 22.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 22-23.

⁷⁵ *Si veda a proposito il suo giudizio sulla Divina commedia*. [A. SCHOPENHAUER], *Parerga II*, § 233. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 23.

⁷⁶ *Si veda*: [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, § 52. II, *Cap. 39*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 23.

e soltanto da lui. Egli penetra così profondamente nella natura da percepire quest'ultima come un accidente della sua essenza»⁷⁷.

Alla fine, il suo soggettivismo – in stretta relazione alla coscienza del Genio prima menzionata – determina quella sorta di esaltazione e di arroganza che caratterizza in maniera così spiacevole tutti i suoi scritti. «Si deve riconoscere che la trattazione del medesimo oggetto da parte di qualsiasi filosofo a me precedente, se comparata con la mia, non può non apparire falsa», afferma Schopenhauer, orgoglioso della sua opera filosofica⁷⁸. «Non esiste sistema filosofico che sia così semplice e costituito da pochi elementi essenziali come il mio, tanto che esso può essere facilmente compreso ed afferrato con un singolo sguardo. E ciò, in ultima analisi, dipende dalla piena unità e armonia del pensiero fondativo su cui tale sistema poggia»⁷⁹.

Colui che pensa di aver trovato la verità deve impegnarsi a difenderla con tutte le sue forze. Aristotele⁸⁰ ed Hegel hanno considerato la loro filosofia come la più elevata, la più nobile, quella conclusiva, ma nessuno ha mai osato guardare agli altri pensatori con tale senso di superiorità.

Possiamo così usare per Schopenhauer le parole che egli stesso pronuncia sulle conseguenze che scaturiscono dalla consapevolezza della superiorità intellettuale, consapevolezza che egli riconduce alla pura esperienza interiore: «il risultato è presunzione e senso di trionfo, disprezzo orgoglioso e beffardo verso gli altri, gioiosa coscienza della propria signi-

⁷⁷ Nella stessa opera p. 213. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 23.

⁷⁸ [A. SCHOPENHAUER], *Parerga I*, p. 143. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 24.

⁷⁹ [A. SCHOPENHAUER], *Parerga I*, p. 141, si veda inoltre *Wille in der Natur*, 3. Auflage, Leipzig 1867, S. 142. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 24.

⁸⁰ Si veda *Cicero*, Tusc. III, p. 28, 69. *Zeller dubita però del valore probatorio di questa posizione. Si veda* [E. ZELLER], *Die Philosophie der Griechen, Teil II, 2. Abteilung, 2. Aufl. [1865]*, p. 39. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 24.

ficativa superiorità, che si unisce all'orgoglio per le proprie preferenze materiali»⁸¹.

Come seconda componente dell'essenza di Schopenhauer possiamo annoverare la profonda disarmonia che non solo caratterizza la sua personalità ma che egli stesso ravvede in tutte le cose. Abbiamo precedentemente osservato come egli ritenga impossibile per l'uomo raggiungere una vera armonia interiore. Ovunque egli vede lotta e conflitto; già al livello più basso dell'oggettivazione della volontà, la forza centripeta si trova in opposizione a quella centrifuga e questa contrapposizione si inasprisce man mano che penetriamo e ci addentriamo nell'essenza della natura⁸².

Egli conosce solo la tesi e l'antitesi non la sintesi. Ed è per questo motivo che egli simpatizza per la dottrina di Schelling, la dottrina della polarità, per quella empedoclea, infine per quella hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*⁸³. L'armonia che apparentemente risiede nella natura e garantisce la stabilità del mondo, il quale – senza di essa – sarebbe crollato da tempo, è anche, al contempo, la condizione dell'infinita miseria e della disperazione che si protraggono sulla terra⁸⁴. Le dissonanze della sua personalità si ritrovano anche nei suoi filosofemi, che solo in un individuo così singolare possono giungere a una momentanea unità⁸⁵.

Sulle contraddizioni insite nei fondamenti del suo sistema filosofico ci siamo già espressi e torneremo a parlarne più avanti. La complessità della sua natura è stata pienamente compresa da Herbart⁸⁶ che osserva con notevole acume: «egli [Schopenhauer] è così abituato alla disputa,

⁸¹ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, p. 263. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 24.

⁸² *Ivi*, pp. 23-24.

⁸³ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 171, 175, 393. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 25.

⁸⁴ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 192. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 25.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Johann Friederich Herbart (1776-1841) fu il principale filosofo anti-idealista nella Germania dell'Idealismo.

alla contrapposizione che vede nelle contraddizioni qualcosa di stimolante, geniale, divino, quasi santo; chi sviluppa un ragionamento *ad absurdum* gli reca una gentilezza, mentre il proposito di condurlo verso un modo diverso di pensare gli appare del tutto risibile»⁸⁷.

L'odio per l'umanità, il soggettivismo, la disarmonia interiore, questi tre aspetti non possono non predestinare un individuo al più cupo dei pessimismi. Colui che si rapporta agli altri uomini in maniera fredda e conflittuale non può trovare in mezzo a loro né gioia, né felicità. Chi vede in se stesso l'intero mondo, allora sarà facilmente portato a proiettare e riflettere sulle cose i propri umori, i propri dolori personali, credendo di poter fondare se stesso nella loro essenza. Chi nella natura insensibile e matrigna vede soltanto lotta e odio, chi concepisce la contrapposizione e lo scontro come gli elementi fondanti dell'Essere, allora non potrà riconoscere nel mondo alcuna ragione onnipotente e creatrice, perché il mondo gli apparirà inevitabilmente il parto di un potere cieco, folle e oscuro, slegato da qualsiasi legge, da qualsiasi raziocinio⁸⁸.

Abbiamo osservato come le concezioni filosofiche di Leibniz e Schopenhauer siano legate alle correnti spirituali dei loro tempi, delle loro epoche e anche alle loro particolari personalità. Arriviamo dunque alla parte conclusiva e più importante della nostra indagine, ossia alla questione se e in quale misura i risultati pratici cui giungono i due pensatori concordino con i principi dei loro sistemi filosofici, ossia fino a che punto l'ottimismo e il pessimismo rappresentino i fondamenti sui quali si basano il *Nouveaux Essais*, la *Monodologia* e la *Teodicea*, da un lato, e il *Mondo come volontà e rappresentazione* dall'altro. Abbiamo analizzato le condizioni storiche e psicologiche di entrambe le concezioni, adesso vogliamo esaminare la loro origine più propriamente filosofica⁸⁹.

⁸⁷ Herbart, *Sämtl. Werke herausgeg. v. Hartenstein. Bd. XII, p. 388*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 25.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 25-26.

⁸⁹ *Ivi*, p. 26.

«Se sin dai tempi antichi si è considerato l'uomo come un microcosmo, io ho rovesciato questo concetto e ho concepito il mondo come un macroantropos, ossia in termini macroantropici, poiché la volontà e la rappresentazione sono la sua essenza»⁹⁰. In queste parole è contenuta tutta la differenza della concezione filosofica di Schopenhauer da quella di Leibniz.

Leibniz vede nella monade il Tutto, il cosmo dispiegato nelle sue più piccole parti. Una intelligenza divina può leggere l'intero sistema delle cose perfino nella più insignificante delle sostanze⁹¹. Come una città, che viene considerata e osservata da punti di vista differenti, offre visuali diverse, così l'universo si specchia nell'individuo in modi diversi, ma è sempre lo stesso Tutto ad essere rappresentato⁹².

In Schopenhauer è esattamente l'opposto. Il cosmo non è altro che un enorme individuo sofferente; in Leibniz, invece, il Male sparisce nel Tutto, diventando un momento del Bene. In tal senso, ciò che appare sbagliato alla singola persona può, in realtà, comportare le migliori conseguenze per l'umanità. In questa prospettiva diventa meglio comprensibile la frase di Leibniz sul male: «*Les ombres rehaussent les couleurs; et même una dissonance placée ou il faut, donne du relief à l'harmonie*»⁹³. Il crimine commesso da Sesto Tarquinio porta alla libertà di Roma, allo sviluppo di un grande Stato, alla virtù di tutti gli uomini⁹⁴.

⁹⁰ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V.* p. 736. «In verità, ogni individuo è e ritrova se stesso come volontà della vita, visione stessa del mondo e anche come condizione del mondo attraverso la rappresentazione. In tal senso egli è come un microcosmo che deve essere tenuto in considerazione esattamente come il macrocosmo». Nella stessa opera, I, p. 391, 392. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauung Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 26.

⁹¹ «Dans la moindre des substances des yeux aussi perçans que ceux de Dieu pourroient lire toute la suite des choses de l'Univers». [G.W. VON LEIBNIZ], *Nouv. Essais. Avant-propos.* Erdmann, p. 197. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 27.

⁹² [G.W. VON LEIBNIZ], *Monadologie* 57. Erdmann, p. 709. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 27.

⁹³ [G.W. VON LEIBNIZ], *Théodicée, Part. I.* 12. Erdmann, p. 707. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 27.

⁹⁴ [G.W. VON LEIBNIZ], *Théodicée, Part. III*, 409-417. Erdmann, pp. 621-624.

Solo chi condanna l'intero universo, solo chi irrompe nelle barriere dell'individuo e vuole porre il suo Io come Assoluto, solo chi – con impe- to faustiano – non riconosce l'ordine sotteso al Tutto, solo chi deduce dalla incompletezza del singolo l'imperfezione del Tutto, soltanto una si- mile persona può considerare questo mondo il peggiore di tutti i mondi possibili.

«Se riusciamo a passare oltre le grida di dolore che Schopenhauer ri- versa sull'intera umanità, scopriremo che in queste risuona il lamento di una volontà profondamente egoista, che non è in nessun modo assolu- ta»⁹⁵. Universalismo e individualismo, queste sono le due modalità di pensiero che costituiscono le pre-condizioni dell'ottimismo e del pessi- mismo. Più una filosofia è universalistica, più essa concepisce il singolo solo e soltanto all'interno della totalità, come parte del Tutto. Essa quindi sarà meno incline a lamentarsi del Male e dell'Ingiustizia. Schopenhauer ha correttamente osservato che ogni panteismo è necessariamente ottimi- sta, poiché nel momento in cui – come peraltro avviene in Spinoza – l'in- dividuo si risolve nel Divino, i dolori, le sofferenze individuali scompaio- no e si annullano tra le sofferenze di tutti. I grandi filosofi delle epoche passate e presenti, Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel hanno pensato in termini universalistici.

L'individualismo che deriva dalle radici del soggettivismo è sintomo della mancanza di un pensiero realmente filosofico. Se analizziamo l'ope- ra di Schopenhauer in modo davvero critico, allora ci accorgeremo che realismo e nominalismo si trovano in una irrisolvibile contrapposizione.

I dogmi fondamentali della sua filosofia condurrebbero all'universa- lismo e quindi all'ottimismo ma il carattere soggettivo della sua persona- lità non gli consente di trarre le dovute conseguenze e quindi di superare tali contraddizioni. Il fondamento sul quale Schopenhauer elabora la sua

Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 27.

⁹⁵ Rud. Seydel, *Sch.'s philosophisches System dargestellt und beurteilt*, Leipzig 1857, p. 106. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauun- gen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 27.

metafisica è la dottrina della volontà che costituisce la vera visione del mondo. Quest'ultimo non è altro che l'espressione della volontà calata nel tempo e nello spazio; esso è fugace e privo di valore, come il nostro intelletto, che lo crea effettivamente; esso è soltanto una deludente apparizione che Maja, la dea dell'inganno, simula ipocritamente per noi. La stessa volontà non viene riconosciuta nella sua forma pura, bensì sotto la forma del tempo che rappresenta l'ultimo, sottilissimo involucro che ci separa dalla cosa in sé⁹⁶.

Nonostante ammetta che non potremo mai giungere a una adeguata conoscenza della cosa in sé, dell'Assoluto, egli parla delle caratteristiche in sé che appartengono al mondo delle apparenze⁹⁷. Schopenhauer sembra così dimenticare che «una consapevolezza così piena di limiti non sarà molto adatta a conoscere i misteri, l'enigma del mondo e che dunque una simile ricerca apparirà misera e ridicola a meno che essa non sia condotta da un intelletto che, privo delle limitazioni poste dal tempo e dallo spazio, sia dotato di pienezza e unità»⁹⁸.

La dimostrazione che la volontà entra in conflitto con se stessa, che affonda i denti nella sua stessa carne, desiderosa di divorarla, sono tratte dal mondo fenomenico e proprio in questa occasione l'arbitrarietà delle sue affermazioni si manifesta nella maniera più forte ed evidente. I dolori e le sofferenze della natura inorganica vengono dedotti dall'idea che le diverse forze della natura si contrastano per il predominio sulla materia. Al più elevato grado dell'oggettivazione della volontà, il dolore viene percepito in modo sempre più forte e in maniera particolarmente intensa tra gli uomini nei quali esso è rischiarato dalla luce dell'intelletto. L'essenza della volontà consiste in una ricerca infinita che, nel genere umano, prende la forma di un desiderio costante quanto inappagato.

⁹⁶ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 121. *Parerga II*, p. 99, 100. [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, 220-222. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 28.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 28-29.

⁹⁸ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, p. 152. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 29.

«Il desiderio è per sua stessa natura sofferenza; l'ottenimento genera velocemente un senso di sazietà. Il possesso annulla lo stimolo: il desiderio si ripresenta sotto una nuova forma; sopraggiungono così il vuoto, la noia, la tristezza contro i quali ingaggiamo una battaglia che è penosa tanto quanto quella contro il bisogno»⁹⁹.

Egli vuole così condurre per mano i più convinti e tenaci ottimisti attraverso inimmaginabili luoghi di dolore, attraverso gli ospedali e i lazzaretti, le prigioni e le camere di tortura, sui campi di battaglia, sui patiboli. Tutte le più tetre dimore della disperazione, dove essa si nasconde per sfuggire allo sguardo dei freddi curiosi, spalancheranno le loro porte e allora egli farà guardare gli ottimisti fin dentro la Torre del Conte Ugolino, affinché essi possano rendersi conto di quanto effettivamente questo sia il *meilleur des mondes possibles*¹⁰⁰.

Ma il testardo ottimista gli risponderà che «*Il y a incomparablement plus des maisons que des prisons*»¹⁰¹.

Ovunque posi il suo sguardo, Schopenhauer vede solo la miseria che domina il mondo fenomenico, e ciò perché egli si rivolge al lato oscuro delle cose, alle Tenebre e quindi non può sopportare i raggi luminosi. Il dolore, il conflitto, la lotta, che fanno parte dell'Esistente, vengono spiegati e legittimati come la cosa in sé, inerente la volontà, e quest'ultima appare un principio in se stesso contraddittorio e che annulla perfettamente se stessa. La soluzione a questo penoso, eterno tormento è possibile infatti solo se la volontà nega se stessa, riconoscendo la nullità del proprio essere, giungendo così alla pace. Nella sorprendente dottrina della negazione della volontà per la vita diventa chiaro quanto poco Schopenhauer sia in accordo con i principi fondamentali della sua filosofia.

⁹⁹ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 370. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 29.

¹⁰⁰ Nella stessa opera I, p. 383. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 30.

¹⁰¹ [G.W. VON LEIBNIZ], *Théodicée, Part. II*, p. 148. *Erdmann*, p. 548. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 30.

La volontà è un principio del tutto universale; ma il modo di pensare schopenhaueriano, profondamente individualistico, non può condividere, secondo una visione etica, tale principio e quindi egli stesso lo nega, mentre attribuisce all'individuo la possibilità di giungere alla liberazione. Sebbene la volontà come cosa in sé sia soltanto una e una sola, sebbene essa sia presente completamente e totalmente in ciascun individuo, sebbene attraverso la negazione della volontà giungiamo non all'Apparenza bensì all'Essenza, Schopenhauer non riesce a concepire che l'auto-negazione dell'individuo comporti la scomparsa dell'intero mondo¹⁰².

«Per assurdo, si dovrebbe affermare che se un singolo essere, anche il più insignificante, scomparisse allora con esso dovrebbe scomparire l'intero mondo»¹⁰³. Da un lato, egli ritiene impossibile che un Essere scompaia completamente ma dall'altro predica l'auto-annullamento come unico strumento per sfuggire alle terribili conseguenze che derivano dall'affermazione della volontà in vita, poiché, secondo la sua dottrina, caratterizzata da un certo misticismo, la morte da sola non può offrire una vera liberazione, bensì, al contrario, essa rappresenta il grande rimprovero che la volontà stessa fa alla vita¹⁰⁴.

Per Schopenhauer rimane dunque soltanto una domanda che la Natura ci rivolge¹⁰⁵, ossia se abbiamo avuto abbastanza e se infine possiamo davvero rallegrarci della nuova e migliore condizione che, secondo le dottrine religiose tradizionali, saremo destinati a raggiungere dopo la morte¹⁰⁶.

¹⁰² Si veda [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V.* p. 452. È da sottolineare che in Schopenhauer le espressioni *Volontà* e *Volontà per la vita* vengono usate come sinonimi. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 30.

¹⁰³ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 153. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 31.

¹⁰⁴ Nella stessa opera, II, p. 579. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 31.

¹⁰⁵ Nella stessa opera II, p. 697. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 31.

¹⁰⁶ [A. SCHOPENHAUER], *Parerga II*, p. 301. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 31.

Come però tutto ciò sia possibile, dato che non esiste una continuità della coscienza, non ci è dato sapere. Se con la morte, l'intelletto – e con esso il ricordo – si spegne e scompare nell'eterna esistenza della volontà, allora tutto ciò che la volontà, dotata di intelletto, sopporta è come se non esistesse, è come se ci fossero soltanto momenti che trascorrono velocemente e nei quali essa è costantemente condannata a soffrire. Il dolore, la cui conoscenza effettiva è condizionata dall'intelletto, sprofonda in qualcosa privo di significato che il filosofo, impegnato a guardare all'esistenza e non alla caducità e alla mutevole apparenza delle cose, non dovrebbe considerare.

A volte questa sostanziale indifferenza verso tutto ciò che è individuale e che sarebbe di per sé la necessaria conseguenza dell'unica volontà che crea l'intelletto e quindi il mondo della rappresentazione viene alla luce. «Ogni individuo, ogni uomo, la sua esistenza non sono altro che un breve sogno dell'infinito spirito della natura, della ostinata volontà per la vita; è soltanto la fuggevole immagine che questo spirito dipinge su di una tela infinita – lo spazio e il tempo – rispetto ai quali noi siamo solo una piccola onda che nasce e muore per lasciare spazio ad un'altra»¹⁰⁷.

Ma una simile considerazione sul pervicace spirito della Natura, di cui gli individui non sono altro che passeggeri e transitorie modificazioni, sono purtroppo oscurate dal continuo, insopportabile lamento sulla miseria infinita che costituirebbe il contenuto della vita e della maggior parte degli uomini.

È Schopenhauer a cui non è stato concesso, come invece a Spinoza, «di scomparire come individuo, come singolo, di trovarsi dove non esistono confini, dove infine si dissolve tutta la noia». Il soggettivismo della sua personalità resta in eterno contrasto con il fondamentale umanesimo dei suoi dogmi.

¹⁰⁷ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. I*, p. 379. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer* cit., p. 32.

¹⁰⁸ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V. II*, p. 552. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 33.

Se possibile, tale contraddizione si manifesta in maniera ancora più acuta nel secondo pilastro della sua filosofia, nella dottrina delle idee, sulla quale poggiano le riflessioni sulle specie e sull'*Estetica*. Le idee sono le oggettivazioni immediate della volontà, libera dalle forme dello spazio e del tempo, esse rappresentano la vera essenza delle specie che costituiscono l'apparenza delle idee. La conoscenza delle idee è possibile solo per l'intelletto che si è affrancato dalla volontà, per la quale esso è stato creato, così come e soprattutto per il Genio.

Nella contemplazione tacciono tutti i desideri; tutti i tormenti della vita scompaiono appena ci immergiamo nelle idee. In questo modo nasce il gusto estetico, il solo ad avere vero valore e vero significato, ma ciò è possibile solo quando ci si trova nella rara situazione di una completa pace spirituale, che si verifica nei brevi momenti di sollievo dalle fatiche e dalle sofferenze della vita, alla fine dei quali, tuttavia, la disperata miseria della nostra condizione ci apparirà ancora più penosa.

Abbiamo precedentemente osservato la contraddizione tra la molteplicità delle idee e il *principium individuationis* ma, dopo quanto abbiamo affermato, ci appare ancor meno comprensibile come questa dottrina possa giungere a una visione così pessimistica. Le idee sono ciò che costituisce il vero Essere delle specie, in esse risiede il significato, l'essenza più intima di ogni creatura anche degli uomini; in esse si radica la potente volontà per la vita, non realmente nell'individuo¹⁰⁸. L'idea vive una perenne giovinezza, la nascita e la morte dell'individuo non la toccano minimamente poiché essa è eterna e immutabile. Essa è l'unica cosa che esiste veramente, essa è «l'essenza dell'essere», come la definisce Platone. La molteplicità delle cose e delle creature è semplicemente un inganno del nostro intelletto. Se guardiamo abbastanza a fondo, finiamo per concordare con la Natura che dice «della vita e della morte dell'individuo non importa niente»¹⁰⁹.

Inoltre l'idea – l'essenza reale, il nocciolo di ogni cosa – non conosce alcuna sofferenza, nessuna negazione. Proprio come in Platone esse si li-

¹⁰⁹ Nella stessa opera si veda: II, p. 539, 540. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 33,

brano sopra ciò che è terreno; il Bene e il Male del mondo fenomenico, i desideri e le attività delle singole creature sono ad esse estranee. La contemplazione delle idee ci regala quella beata felicità nella quale la coscienza di noi stessi e quindi della nostra condizione di dolore scompare completamente. Come se quelle forme pure, quegli archetipi eterni delle cose, fossero le oggettivazioni immediate di una volontà originaria che ci è sconosciuta perché incomprendibile.

Se il Male, la perdita e il dolore fanno parte del mondo fenomenico, se l'ingannevole velo di Maja è calato sulle forme della nostra conoscenza; se soltanto l'uomo, colto nel *principium individuationis* e quindi occupato nella ricerca di sé, può pensare che le mutevoli attività che si dispiegano dinanzi ai suoi occhi possiedono vero contenuto e significato; se il pensatore deve indirizzare il suo spirito «nè generato vivo, nè morto» verso ciò che esiste eternamente e veramente, verso l'Essenza delle cose, verso il Trascendente, allora come può Schopenhauer affermare che non solo l'intero mondo sensoriale ma anche la volontà e le idee, sulle quali esso si fonda, sarebbero senza valore e quindi degni di scomparire? Che la meta più alta da desiderare, nel profondo di sé, sarebbero la fuga, l'annullamento, il Nulla perché soltanto là, nel Nulla, sarà possibile trovare pace e gioia?

Non dovrebbe invece giungere alla conclusione che la volontà originaria – poiché l'oggettivazione della volontà liberata dal tempo e dallo spazio non conosce il dolore – deve essere per forza un principio al quale è del tutto estranea quella eterna, infinita catena di sfortuna e miseria che si fonda sulla caducità e la limitatezza delle singole cose¹¹⁰?

Schopenhauer dovrebbe finire per essere paradossalmente più ottimista di Leibniz. Nella filosofia di quest'ultimo il Male origina dalla materia, i limiti che caratterizzano le monadi e costituiscono le condizioni necessarie della loro co-esistenza, sono necessari come la materia stessa. Ma per Schopenhauer questo mondo, con i soli, le stelle, i pianeti, con la sua infinita abbondanza di creature viventi che gioiscono e soffrono, non ha niente di necessario; al contrario, esso è creato attraverso la libera

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 33-34.

azione della volontà originaria, attraverso l'arbitrio assoluto e quindi non può essere necessariamente buono. Il Male dunque è casuale come l'intero cosmo¹¹¹.

Sono soltanto il soggettivismo e l'individualismo – profondamente radicati nel suo carattere e che si vengono a formare in un particolare periodo storico – che impediscono a Schopenhauer di considerare le cose *sub specie aeternitatis*, che lo spingono a confrontare le singole, fugaci apparizioni con l'Assoluto e quindi a gridare tutta la sua disperazione per la limitatezza e la transitorietà di ogni cosa¹¹².

L'unica componente positiva che Schopenhauer porta a sostegno della sua visione è che nel mondo terreno esistono continuamente conflitti, mai la pace. Tuttavia, egli finisce per indebolire questo stesso argomento quando definisce le guerre, i conflitti, le lotte come qualcosa di non essenziale, qualcosa prodotto dal nostro caduco intelletto che possiede il suo vero significato solo nella volontà e nelle idee. Vediamo così che il pessimismo, proprio nel suo rappresentante più insigne, non è capace di offrire un fondamento teorico, che le sue radici affondano altresì in una visione soggettiva delle cose, piuttosto che in una comprensione oggettiva del mondo. Ciò che vale per Schopenhauer dovrebbe essere riconosciuto da tutti coloro che hanno professato e continuano a professare una simile visione, poiché nessuno come Schopenhauer ha difeso la concezione pessimistica così energicamente e con tanta perseveranza¹¹³.

È quindi praticamente impossibile elaborare e fondare il pessimismo in modo tale che esso divenga una visione della vita e del mondo pratico e, al contempo, possa essere giustificato anche sul piano filosofico. Abbiamo così scoperto che il più grande dei pessimisti è giunto a formulare principi che, paradossalmente, lo dovrebbero condurre a diventare il più grande degli ottimisti¹¹⁴.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 34-35.

¹¹² *Ivi*, p. 35.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

«La forza della verità è di inconcepibile potenza. Troviamo le sue tracce in tutti i dogmi, anche nei più assurdi e bizzarri, certamente spesso in curiosa compagnia, in pazzesche e strane mescolanze, ma ancora ben riconoscibile. Essa assomiglia ad una pianta che germina sotto un mucchio di pietre ma arriva alla luce – sicuramente deperita, incurvata, fiaccata dai tanti movimenti che ha dovuto fare – ma comunque capace di giungere alla luce»¹¹⁵.

Se ci volgiamo a Leibniz vediamo come, al contrario di Schopenhauer, l'ottimismo tragga la sua giustificazione dalla concezione filosofica elaborata dal teorico della *Monadologia* e della *Teodicea*. Come abbiamo precedentemente osservato, il principio fondamentale di tale concezione, la monade, è generata attraverso il processo di individualizzazione del concetto di sostanza. Ma Leibniz sa valorizzare l'universalità del suo modo di pensare anche nel concetto di monade, poiché in ciascuna di esse egli vede lo specchio, l'immagine di una parte del più vasto mondo. Tutto è rappresentato nella monade, sebbene spesso in modo confuso¹¹⁶. Essa è un microcosmo, *un petite monde, un univers concentré*. La sua essenza più intima consiste nella forza del suo sviluppo e nella ricerca di una sempre maggiore completezza. Essa è concepita in un processo eterno e non può essere distrutta da nessuno, se non da Dio.

La materia è la semplice rappresentazione dei suoi limiti, che la separano dalle altre monadi, ma tale rappresentazione è necessaria, essa è il *principium individuationis* di Leibniz, senza il quale l'abbondanza delle monadi e l'ordine stesso del mondo non sarebbero pensabili. «*Les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général*»¹¹⁷.

¹¹⁵ [A. SCHOPENHAUER], *Welt als W. u. V.*, p. 164. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 36.

¹¹⁶ «*Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres fait, que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par le conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers*». [G.W. VON LEIBNIZ], *Monad.*, 56. *Erdmann*, p. 709. Vgl.: [G.W. VON LEIBNIZ], *Mond.*, 62; *ib.* p. 710. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 36.

¹¹⁷ [G.W. VON LEIBNIZ*] *Consid. Sur le princ. De vie.* [1705] *Erdmann*, p. 432.

Proprio nella limitatezza delle monadi risiede l'unico fondamento del Male; esso si muove solo all'interno dell'individuo e scompare nel Tutto. Il suo carattere non è mai positivo, è sempre privato, individuale «*La perfection est positive, c'est une réalité absolue; le défaut est privatif; il vient de la limitation*»¹¹⁸. Il disordine che si trova nella singola parte è necessario per ottenere l'ordine del Tutto «*Il y a des cas où quelque désordre dans la partie est nécessaire, pour produire le plus grand ordre dans le tout*»¹¹⁹.

Sì il migliore di mondi possibili non è pensabile senza il Male, senza di esso non potrebbe esistere «*Quelque adversaire repondra peut-être, que le Monde auroit pu être sans le péché et sans les souffrances: mais je nie, qu'alors il auroit été meilleur. Car il faut savoir, que tout est lié dans chacun del Mondes possibles: l'Univers, quelqu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à la proportion de la distance. Ainsi, si la moindre mal qui arrive dans le Monde y manquoit, ce ne seroit plus ce Monde; qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur, qui l'a choisi*»¹²⁰.

Chi si sente parte del Tutto non trasforma l'Io nel punto centrale, nel creatore del mondo; egli concepirà il Male come una condizione, come un momento del Bene e vedrà tutto ciò manifestarsi pienamente nell'Universo. Da questa prospettiva, il mondo non potrà non apparire come il migliore dei mondi possibili, nel quale il Creatore mostra la sua bontà, la sua saggezza, la sua giustizia. Dato che non esiste nessuna contrapposizione, nessuna contraddizione, nessuno iato nell'Universo, tutti gli esseri saranno governati dalla

Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 36.

¹¹⁸ [G.W. LEIBNIZ], *Théodicée, Part. I, 33*, p. 513. Vgl.: [G.W. LEIBNIZ], *Monadologie*, 42, p. 708. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 37.

¹¹⁹ [G.W. VON LEIBNIZ], *Théodicée, Part II, 145*, p. 547. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 37.

¹²⁰ *Stessa opera, Part II, 9. Erdmann*, p. 506. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 37.

Legge universale dell'analogia, secondo la quale non esiste nessuna differenza sostanziale tra le cose, bensì solo una differenza di grado, per cui la percezione e la ricerca sono più sviluppati in un certo punto, meno sviluppati in un altro.

Chi conosce bene una singola cosa possiede lo schema per comprendere tutte le altre «*Puisque l'uniformité, que je crois observée dans toute la nature, fait, que partout ailleurs, en tout temps et en tout lieu on pourroit dire, c'est tout comme ici; aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent, parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous*»¹²¹.

Tutti gli esseri sono collegati tra loro dalla legge della continuità, in base alla quale non esiste nessun salto sia nello sviluppo della natura, sia in quello dello spirito. Le monadi costituiscono un sistema a gradoni che, in una fila ininterrotta e continua, conduce alla monade più alta, Dio. Alla fine, la grande catena dell'armonia si stringe attorno a tutte le creature e chiede ad ognuno di occupare il suo preciso e particolare posto nel mondo. Tale armonia, che è insita nell'essenza delle cose, è prestabilita nella volontà di Dio¹²².

Solo lo sguardo limitato e offuscato dell'uomo può scorgere in una piccola parte del cosmo solo lotta e distruzione¹²³.

In realtà, esistono solo sostanze instancabili ed eterne che cantano nel grande coro dell'Universo, per rendere lode a Dio. Ogni stonatura svanisce nell'armonia generale, ogni punto oscuro viene inondato dall'infinita luce che si espande sull'intero creato. Questi sono i fondamenti della metafisica di Leibniz che mostrano le principali caratteristiche del suo spirito: coraggio, universalità, armonia. E qui risiede anche la perfetta coerenza tra i principi della sua filosofia e lo spirito della sua concezio-

¹²¹ [G.W. VON LEIBNIZ], *Consid. sur le principe de vie*. Erdmann, p. 432. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 38.

¹²² *Poiché ognuno trova il suo posto nel Cosmo*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 38.

¹²³ «*Il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences*». [G.W. VON LEIBNIZ], *Syst. Nouv. De la nat.* Nr. 17. [1695]. Erdmann, p. 128. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 38.

ne. Microcosmo, continuità delle monadi nella totalità del mondo e dello sviluppo nell'Uno, analogia di tutte le cose, la vicinanza di elementi che sembrano distanti, armonia dell'individuo con il Tutto e del Tutto con l'individuo; tali principi devono necessariamente condurre a una visione ottimistica del mondo.

Possiamo inoltre osservare che l'ottimismo di Leibniz non si fonda solo sul suo carattere ma anche sui dogmi speculativi da lui professati. Quella contraddizione interiore che abbiamo individuato in Schopenhauer qui non esiste. E se riflettiamo sulla modalità con cui Leibniz è giunto a indicare questo mondo come il migliore dei mondi possibili, allora non possiamo non riconoscere che in lui non è mai stata presente la benché minima contraddizione, che la sua vita, le sue azioni, la sua personalità, la sua filosofia si accordano e combaciano perfettamente; cosa che non si può affermare di Schopenhauer¹²⁴.

Abbiamo dunque confrontato un ottimista e un pessimista; abbiamo visto che la distanza tra le loro concezioni non derivano da una totale differenza dei loro dogmi metafisici; abbiamo cercato di dimostrare quale sia stato l'influsso delle condizioni storiche nelle quali entrambi si sono trovati e come il loro carattere, necessariamente incline verso una determinata concezione, sia stato nutrito dalle correnti dominanti della loro epoca¹²⁵. Abbiamo anche osservato come le premesse intellettuali del pessimista siano in contraddizione con i risultati della sua opera e come, al contrario, l'ottimista sia rimasto pienamente coerente con i suoi principi¹²⁶.

Abbiamo scoperto che il pessimismo è filosoficamente impossibile e che possiede solo un significato pratico fintantoché le singole persone, i

¹²⁴ *Le numerose mancanze, contraddizioni e sofismi della Teodicea non sono affatto sfuggiti all'Autore di questo saggio. In questa sede abbiamo semplicemente cercato di determinare il rapporto reciproco tra la parte teorica e pratica della filosofia di Leibniz. Non è questo il luogo per la critica dei suoi dogmi e delle sue considerazioni. Vogliamo piuttosto ricordare che «Ha ragione quel carattere che è in perfetto accordo con se stesso».* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer*, cit., p. 39.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 39-40.

¹²⁶ *Ivi*, p. 40.

popoli, le epoche storiche, politicamente e socialmente sfortunati, sono inclini a generalizzare le propri sofferenze e le proprie lotte, giungendo così a vedere il mondo come malvagio e privo di valore. In tal senso, ad esempio, il popolo indiano, immobilizzato in una eterna inattività politica ed esposto alle terribili conseguenze del sovrappopolamento, ha elaborato una concezione filosofica ascetica e piena di amaro disincanto. Accadeva la stessa cosa nei primi secoli dopo Cristo, quando inconcepibili malvagità e crimini vergognosi, che rimanevano impuniti, spingevano gli spiriti penitenti e ormai rassegnati a mettere in guardia gli altri uomini, a convincerli che sarebbe stato meglio per loro fuggire nel deserto, abbandonare i piaceri mondani e considerare la vita come un niente, priva di valore¹²⁷.

Ma un'epoca che ha dinanzi a sé obiettivi significativi, che è consapevole di operare per gli interessi eterni e universali dell'umanità, che ha compreso come nella storia governi la legge di un progresso continuo e inarrestabile che nessun potere può frenare e bloccare, si volge alla vita, indirizza tutte le sue energie verso l'operosità, per poter portare a termine i suoi compiti e raggiungere i suoi obiettivi. La filosofia della morte e della pace, che significa tenere oziosamente le mani in mano, può radicare solo laddove non viene compiuto più alcuno sforzo, nessuna ricerca, in una nazione o in un'epoca che ormai cominciano a invecchiare e morire¹²⁸. Tuttavia, al di sopra dei popoli e delle epoche si staglia l'umanità e dalle ceneri di periodi storici ormai tramontati essa si innalza ringiovanita per proseguire la sua opera¹²⁹.

Se quindi, in conclusione, ci chiediamo quale posto Schopenhauer occupi nella filosofia tedesca, allora non possiamo non affermare che egli si trova al di fuori della cerchia dei nostri grandi pensatori: la filosofia tedesca ha infatti scoperto la formula che bandisce per sempre il pessimismo dalla scienza e dal popolo tedeschi¹³⁰. E ad esso, nel momento di

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 40-41.

¹³⁰ *Ivi*, p. 41.

massima difficoltà, Fichte ricordò che il mondo è solo il materiale sensibile del Dover e l'esistenza non ha nessun altro obiettivo se non compiere la Legge morale. La nazione di Kant e Fichte, il popolo dell'Imperativo categorico, non può sentirsi attratto da una dottrina che vede nella pace e nella inattività la meta più nobile da perseguire e raggiungere. Essa sta invece sotto la bandiera di Leibniz, il pensatore universale che ha spiegato come una attività instancabile, il progresso continuo, la costante ricerca della perfezione costituiscano l'essenza del mondo. E la nazione tedesca è stata capace di dare vita a questi nobili principi nella storia delle sue opere e del suo pensiero¹³¹.

Rubbettino

¹³¹ *Ibidem*.

Rubbettino

*Il rapporto di Goethe con Spinoza
Relazione tenuta all'Associazione «Amici
della Letteratura» di Vienna (1878)¹*

Era una domenica di festa dell'anno 1677. Nella casa del pittore Heinrich van den Spycyk, nella città dell'Aja, la famiglia si era vestita a festa in occasione della santa domenica del Signore. Prima però che si fossero incamminati, si avvicinò loro un uomo che aveva da poco compiuto quarantacinque anni. Alto, riccioli neri che incorniciavano un volto olivastro e pallido sul quale brillavano due grandi occhi neri. Con voce pacata e cordiale ma sommessa egli salutò il suo padrone di casa – ormai da molti anni era l'affittuario di una camera presso i Van Spycyk e si guadagnava da vivere molando le lenti ottiche – e chiese che cosa il prete, nei giorni passati, avesse predicato di bello ed edificante².

Poi esortò i bambini ad andare in chiesa, ad essere pii e attenti affinché poi potessero raccontargli che cosa avevano imparato dal sacerdote. Egli, il cui abito era sì dignitoso ma misero, non aveva certo intenzione di recarsi in chiesa e certamente il suo padrone di casa non lo considerava un comportamento così singolare³.

¹ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza. Vortrag gehalten im Vereine der Literaturfreunde zu Wien*, Alfred Hölder, Wien 1878, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit., pp. 178-207. Il testo originale non presenta alcuna nota a piè di pagina. In nota verranno indicate le pagine che corrispondono all'originale.

² G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 179.

³ *Ivi*, pp. 178-179.

Van Spyck sapeva infatti che il suo affittuario non era cristiano, che, già in giovane età, era stato bandito dai suoi stessi corregionali, gli ebrei, con la più terribile di tutte le maledizioni perché aveva osato mettere in dubbio l'origine divina dei libri di Mosè, e sapeva anche che da allora quell'uomo non aveva più sentito alcun bisogno di frequentare luoghi sacri di qualsivoglia confessione. L'olandese aveva inoltre sentito che il suo ospite aveva studiato tutti i testi sacri con gli strumenti della critica più seria e profonda, e che, a causa di questa sua inaudita impresa, i sacerdoti e i credenti di tutte le religioni lo avevano ricoperto di anatemi. Circolava la diceria che quel moltiplicatore di lenti volesse convertire all'ateismo i suoi amici più cari e i suoi studenti ai quali avrebbe segretamente insegnato che non esisteva alcun Dio, nessuna immortalità dell'anima, nessun libero arbitrio⁴.

Nonostante ciò, tutti coloro che avevano la possibilità di conoscerlo finivano per volergli bene. Del resto, egli non litigava con nessuno, non recava disturbo con la sua presenza discreta, non contestava nessuno nelle sue credenze, anzi cercava di rafforzare ciascuna persona nelle sue convinzioni religiose. Egli era tranquillo e pacato – come solo un vero timorato di Dio poteva essere – e nonostante i tratti ombrosi e malinconici che caratterizzavano il suo volto, egli era pervaso da un sentimento di imperturbabile serenità. Dalla sua bocca non usciva mai un lamento, né una amara osservazione, sebbene egli avesse dovuto subire così tante ingiustizie da parte dei suoi simili⁵.

Era come se il dolore, il rimpianto, il rancore – i più potenti tra i demoni dell'uomo – fossero incapaci di albergare nel suo cuore. Dalle sue parole traspariva la profonda, impenetrabile tranquillità di un animo che aveva combattuto tutte le guerre, che aveva superato tutti i dubbi, che aveva vinto tutte le passioni. Meravigliava soprattutto come quest'uomo, solo e consumato dalla tisi, non avesse alcuna paura della morte e fosse così coraggioso da affermare che il vero saggio non doveva temere la morte perché la vera saggezza consisteva nell'interesse per la vita⁶.

⁴ *Ivi*, p. 179.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, pp. 179-180.

E anche durante quella lontana domenica del 1677, in cui appariva ancor più pallido e malato, egli salutava il suo padrone di casa con la consueta, serena cortesia. Van Spyck non lo avrebbe mai più rivisto. Alle 3 di notte Baruch da Spinoza morì. In tedesco, Baruch significa «benedetto», ossia scelto da Dio, un nome ben strano per un uomo che così tanti maledirono e odiarono in vita.

Il padrone di casa non esitò un attimo ad adempiere al compito che gli era stato affidato proprio da Spinoza e inviò all'amico ed editore, il libraio Johann Rienwert di Amburgo, il piccolo scrittoio che conteneva le lettere e gli scritti del pensatore. Cosicché, in quello stesso anno, apparvero le opere postume del famigerato personaggio. La più importante fra queste, *l'Etica espressa secondo metodo geometrico*, superò di gran lunga tutte le più perfide aspettative che si poteva aver nutrito sulla dottrina dell'Ebreo apostata di Amsterdam. Nelle prime pagine ci si imbatteva subito nell'affermazione secondo cui Dio costituisce una perfetta unità con la Natura creatrice, che non possiamo raffigurarci Dio – secondo una analogia umana – come dotato di comprensione e volontà, che il pensiero e l'essere corporale non sono due sostanze separate, bensì due aspetti che ci mostrano l'essenza unitaria divina⁷.

Questo Dio-Natura agisce esclusivamente secondo le leggi eterne della sua essenza. Esso produce tutte le cose in base alla stessa immutabile necessità con la quale in un triangolo la somma degli angoli interni è sempre uguale ad un angolo piatto. Nel suo libro Spinoza insegnava anche che il Bene e il Male erano soltanto nella mente degli uomini e che dinanzi al Dio-Natura tutte le azioni avevano il medesimo valore, poiché tutto accadeva secondo la stessa, identica necessità. Egli spiegava che tutte le passioni egoistiche rendevano l'uomo schiavo e debole, che solo la conoscenza di simili verità poteva condurre alla vera libertà dello spirito e alla vera saggezza, che sole portavano in sé la ricompensa più alta e nobile⁸.

⁷ *Ivi*, p. 181.

⁸ *Ivi*, p. 182.

La sensazione di beatitudine che si impossessava dell'uomo capace di superare tutte le passioni e di esplorare l'eterna unità di tutte le cose era, secondo Spinoza, una manifestazione divina e allo stesso tempo il vero amore di Dio che non chiedeva di essere contraccambiato, che rappresentava una parte di quell'amore infinito con cui la Divinità, presente in tutto e quindi anche nel nostro spirito, amava se stessa. In questo amore, che accoglieva tutto e dunque tutti gli uomini, le passioni egoistiche erano sconfitte; un sublime sentimento di rassegnazione cancellava così quella volontà inappagabile e incessante, colma di dolore, e la quiete più profonda, la serenità dello spirito costituivano l'effetto più immediato dell'amore intellettuale per Dio⁹.

Tutte queste considerazioni erano dimostrate con metodo geometrico, in base al quale tutte le affermazioni erano ricondotte a semplici assiomi, la cui certezza veniva posta come indubitabile. La reazione che questo libro provocò fu indescrivibile. Gli Stati generali¹⁰ lo vietarono; solo pochi temerari osarono parteggiare pubblicamente per la dottrina di Spinoza, sebbene non la comprendessero ancora pienamente. Il libro fu osteggiato, ripudiato, maledetto, sconfessato, deriso. E ancora ben due decenni dopo la morte del filosofo coloro che si erano a lungo occupati dell'*Ethica*, e sulla quale avevano dottamente sentenziato, continuavano a ripetere le solite parole: «non ho bisogno di dire quanto orribili siano le assurdità che sono già state giudicate come tali dal sentimento generale degli uomini. Si dovrebbe invece chiedere scusa a quelle caste orecchie che sono state offese dalla declamazione di simili cose disgustose. Io stesso vorrei poter redimere quegli animi che si sono imbattuti in quest'arte satanica e dire con Agostino “mi vergogno per coloro i cui cuori e le cui orecchie hanno dovuto sopportare simili cose”»¹¹.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Dall'Atto di Abiura del 1581, con cui le Province ribelli dei Paesi bassi dichiararono la loro indipendenza dal dominio spagnolo, fino alla invasione francese del 1795, gli Stati generali delle Sette province rappresentarono le massime situazioni repubblicane del Paese.

¹¹ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 183.

Ciò dimostra con quale animo il mondo accolse la filosofia dell'Ebreo di Amsterdam. Presto essa venne dimenticata, come del resto sembrava meritare¹². La nuova stirpe degli Illuministi, così fortunata da scoprire nella ragione umana le idee necessarie di Spirito, Dio e della libera volontà, accolse con un incredulo sorriso le idee di un uomo che, come Spinoza, si era opposto così tenacemente alle leggi dell'animo umano. Questi filosofi si consideravano ben più saggi di tutte le generazioni precedenti e quindi non avevano né tempo, né voglia di confrontarsi con i "grilli" di un ostinato testardo.

Il grande pubblico, a sua volta, non si preoccupava certo di un libro, la cui meravigliosa costruzione matematica, con i suoi assiomi, le sue definizioni, le sue proposizioni e i suoi corollari, allontanava dalla lettura anche l'uomo di cultura. Si parlava di Spinoza come si parla di un cane morto; fu infatti Lessing¹³ ad affermare, molto tempo più tardi, che ci si riferiva a Spinoza nello stesso modo in cui si allontana da noi con una pedata il corpo di un cane morto¹⁴.

Era ormai trascorso quasi un secolo dalla scomparsa del tanto contestato autore dell'*Ethica* quando il giovane Goethe trovò nella biblioteca paterna uno di quei libri nel quale la filosofia dell'ateo Spinoza era spiegata con la massima indignazione morale. Per suscitare ancor più il disgusto nei confronti del terribile personaggio, vi era riprodotta una calco-grafia sulla quale si poteva vedere una miserabile smorfia che, nell'intento del libro, doveva rappresentare l'immagine di un ateo. Nella didascalia si poteva leggere: «egli porta sul suo volto i segni della riprovazione e dell'infamia»¹⁵.

L'opera incuriosì il giovane poeta a tal punto da farlo avvicinare a quel personaggio così duramente criticato e poiché, in un altro libro, egli aveva letto che quell'ateo tanto disprezzato era stato in realtà un uo-

¹² *Ibidem*.

¹³ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1791), filosofo, drammaturgo, scrittore tedesco, tra i massimi rappresentanti dell'Illuminismo tedesco.

¹⁴ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 183.

¹⁵ *Ivi*, p. 184.

mo mite, gentile e compassionevole decise di indirizzarsi verso quegli scritti che aveva precedentemente sfogliato, per farsi così un'idea più indipendente sul filosofo. Tali letture erano destinate a diventare di capitale importanza nella vita del giovane genio. Né riprovazione, né orrore lo assalirono quando egli si immerse nella lettura della famigerata *Ethica*; al contrario, da quelle frasi apparentemente aride spirava una dolce aria di pace che raffreddò e placò le sue passioni e, mentre rifletteva su se stesso, pensò che mai prima di allora aveva visto il mondo così chiaramente¹⁶.

Quando Goethe, nell'estate del 1774, si incontrò con F.H. Jacobi¹⁷ l'*Ethica* fu al centro delle loro discussioni. Jacobi, che si era addentrato nel sistema spinoziano, e le cui lettere permisero al mondo intero di raggiungere una migliore comprensione del filosofo, seppe guidare e fare chiarezza nei numerosi interrogativi e dubbi di Goethe che, pur avendo colto con il suo sguardo geniale lo spirito del pensatore solitario, non si era mai misurato con lo studio sistematico della sua opera. I due uomini si scambiarono le loro idee più profonde sulle questioni inerenti Dio e questa sorta di affinità spirituale suscitò nel giovane poeta un appassionato desiderio di continuare la conversazione. Di notte, quando ormai entrambi si erano ritirati nelle loro stanze, Goethe cercò nuovamente la compagnia dell'amico. La luce della luna tremolava sulle limpide acque del Reno e i due uomini, affacciati alla finestra, si beavano di quello scambio di opinioni che, nella splendida età della formazione intellettuale, sembra essere sempre particolarmente intenso¹⁸.

L'ammirazione e il sincero entusiasmo che Goethe provava per Spinoza l'avrebbero accompagnato per tutta l'esistenza. «Io mi sento così vicino a Spinoza, sebbene il suo spirito sia ben più profondo del mio». Così nel

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Friederich Heinrich Jacobi (1743-1819), figlio di una ricca famiglia ebraica di Düsseldorf, fu un importante rappresentante della corrente del teismo. Studiò l'opera di Spinoza in maniera approfondita e frequentò personalità illustri della sua epoca, tra le quali Goethe.

¹⁸ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 185.

1784 Goethe scriveva a Knebel¹⁹. Quando un anno più tardi Jacobi affermò, in una delle sue lettere su Spinoza, che lo spinozismo rappresentava il compimento del pensiero filosofico ma che esso non sarebbe mai stato capace di soddisfare il desiderio umano di ricercare Dio, che la Divinità poteva manifestarsi dinanzi a noi attraverso una Ragione capace di sentire, e che quindi tutte quelle filosofie, compreso appunto lo spinozismo, fondate sulla comprensione, erano da ritenersi nient'altro che forme di ateismo, Goethe protestò e reagì nel modo più veemente contro simili considerazioni²⁰. «Tu sai che non condivido la tua opinione – scriveva il poeta all'amico con cui un tempo si era trovato in perfetta armonia – tu sai che, per me, spinozismo e ateismo sono due cose distinte; tu sai che l'opera di Spinoza, per me, è di grande chiarezza e che, pur non avendo il suo stesso modo di immaginare la natura, se dovessi indicare il libro, fra i tanti letti, che più si avvicina al mio pensiero allora indicherei l'*Ethica*. Io rimango quindi fedele alla concezione di Dio che hanno gli atei e lascio a voi tutto ciò che chiamate o dovrete chiamare religione. Se tu affermi che si può solo pensare a Dio, allora ti dico che continuerò a volgere gli occhi al cielo, e se Spinoza dice della conoscenza contemplativa “questo modo di conoscere procede da una idea chiara dell'essenza formale degli attributi certi di Dio fino a giungere alla conoscenza dell'essenza delle cose”, allora le sue parole mi daranno il coraggio di dedicare la mia vita alla comprensione delle cose cui posso tendere e della cui essenza formale spero di poter acquisire un'idea chiara, senza preoccuparmi di quanto lontano io possa arrivare o di ciò che il destino abbia in serbo per me». Spinoza «non prova l'esistenza di Dio, l'esistenza è Dio! E se altri gli rimproverano di essere ateo, io invece lo chiamerei il più grande tra i credenti, il più Cristiano tra i Cristiani»²¹.

¹⁹ Karl Ludwig von Knebel (1744-1834), poeta e traduttore tedesco; Knebel introdusse Goethe nella prestigiosa Corte di Weimar di Carlo Augusto, Duca di Sassonia-Weimar-Eisenach. La lettera a Knebel è ora contenuta in J.W. Goethe, *Goethes Briefe*, a cura di K.R. Mandelkow, voll 4., Ch. Wegner, Hamburg 1962.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, pp. 185-186. La lettera di Goethe a Jacobi risale al 9 giugno 1785 ed è ora contenuta in J.W. Goethe, *Goethes Briefe* cit.

È quasi incredibile che proprio quell'ebreo ripudiato, maledetto, isolato e vilipeso, fosse colui al quale il più straordinario poeta del nuovo secolo concesse l'altissimo onore di essere chiamato «il più grande credente in Dio»²².

Sarebbe stato Goethe a raccontarci negli *Annali* quanto si fosse sentito ferito leggendo il saggio *Sulle cose di Dio*²³, pubblicato nel 1811 contro Schelling²⁴, in cui Jacobi affermava che la natura nascondeva Dio²⁵.

«Rimasi a tal punto influenzato da quella profonda, innata, pura concezione che mi aveva insegnato a vedere la Natura in Dio e Dio nella Natura, che tale visione finì per diventare il fondamento della mia stessa esistenza; poteva dunque una affermazione così unilaterale, limitata, bizzarra allontanarmi per sempre nello spirito dal nobilissimo uomo il cui cuore ardentemente amavo? Non mi abbandonai al cattivo umore, trovai salvezza e consolazione nel mio vecchio rifugio e fu così che per ben sei settimane lessi l'*Ethica* di Spinoza, che divenne così il mio intrattenimento quotidiano e poiché la mia conoscenza della sua opera era migliorata mi resi conto, con grande meraviglia, di una serie di aspetti ed elementi che sembravano lasciare su di me una strana impressione di freschezza e novità»²⁶.

Sulpiz Boisserée²⁷ raccontava che Goethe continuò a portare dietro con sé l'*Ethica* anche durante la vecchiaia. Nella realtà e nella poesia il vegliardo rammentava con grande nitidezza quanto in gioventù egli fosse stato il più appassionato discepolo di Spinoza e riferiva che la conoscenza del filosofo – sebbene egli non avesse mai intrapreso uno studio approfondito dell'opera – avesse esercitato un forte influsso sulla sua poesia e il suo pensiero²⁸.

²² *Ivi*, p. 186.

²³ Jellinek si sta riferendo a F.H. JACOBI, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*.

²⁴ Friederich Schelling (1775-1854), uno dei massimi esponenti dell'Idealismo tedesco insieme a Fichte e Hegel.

²⁵ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 186.

²⁶ *Ivi*, pp. 186-187. Si veda a proposito J.W. GOETHE, *Gedankausgabe der Briefe und Gespraechе*, hrsg. von E. Beutler, voll. 2, Artemis, Zuerich 1949, p. 642.

²⁷ Sulpiz Boisserée (1783-1854), collezionista d'arte e storico dell'arte svizzero. Fu anche studioso di germanistica.

²⁸ *Ivi*, p. 187.

Di che tipo fu tale influsso? E di quale tipo poteva essere? Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo penetrare con maggiore profondità nello spirito goethiano. Per comprendere il rapporto del poeta con la filosofia dobbiamo analizzare come e cosa Goethe pensasse di Dio e del mondo, ciò che egli credeva a riguardo, secondo la sua più intima natura e personalità. In tal senso, dobbiamo prendere in esame tre categorie: l'Ideale, il Divino e l'Inconcepibile. Ci possiamo sentire sempre dipendenti e condizionati da lui (Dio) e ciò è quel che fa la religione; si può tentare di comprenderlo e ciò è quel che fa la filosofia; possiamo infine vederlo e fissarlo nell'immagine, nel suono, nella parola e ciò è quel che fa l'arte. Il vero artista ha il suo proprio, personalissimo rapporto con la divinità, un rapporto che lo appaga e lo pervade. Perciò egli non può essere religioso nel comune senso della parola e non può essere filosofo²⁹.

Del resto era lo stesso Goethe ad ammettere che egli non aveva mai studiato Spinoza, che la costruzione intellettuale di quest'ultimo non si era mai disvelata completamente dinanzi al suo spirito, perché egli non aveva mai sperimentato il suo metodo, il suo modo di pensare, il suo modo di vivere. Goethe trovò semplicemente uno spirito che, nella sua essenza più vera, coincideva con il suo, che possedeva la sua stessa concezione delle cose anche se in maniera contraddittoria. Proprio questo aspetto lo affascinava³⁰.

Il suo rapporto con Spinoza non era quello che legava l'allievo al maestro, bensì il rapporto tra due uguali. In tal senso, Goethe si distingueva da Schiller³¹ che fu incondizionatamente un allievo della filosofia kantiana. Schiller era kantiano, Goethe non era spinoziano.

Mi assale sempre una sensazione di malinconia quando leggo la lettera che Schiller scrisse a Goethe il sette gennaio del 1798 dopo aver letto il

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, pp. 187-188.

³¹ Friederich Schiller (1759-1805) fu uno dei maggiori poeti tedeschi, esponente del Romanticismo, e dimostrò sempre un profondo interesse per la filosofia come testimoniato dalla poesia su *L'ideale e la vita* che lo stesso Jelinek citava nel saggio su *Goethe e Spinoza*.

*Wilhelm Meister*³². Egli vi esprimeva quanto profonda fosse la distanza tra il genio del suo amico Goethe e il suo, che non era così completamente artistico da tenerlo lontano dalle speculazioni filosofiche. Se egli leggeva un'opera come il *Wilhelm Meister* – così armonica, serena e umanamente vera – da un punto di vista filosofico allora essa gli appariva severa, rigida, astratta, stranamente innaturale. «È risaputo – scriveva Schiller malinconico, eppure ispirato – il poeta e il poeta soltanto è il vero uomo, perché anche il migliore dei filosofi è una caricatura al suo cospetto»³³.

Si danno così due nature differenti. La prima piena di infinita passione per l'ideale cerca di portare l'ideale dalla dimensione ultraterrena nel mondo e di entusiasmare gli uomini affinché essi possano innalzarsi a una condizione superiore attraverso il pensiero. Il mondo reale non può contenere l'Ideale, il principio più alto, perché questo regna in un'altra dimensione; esso non è presente ai nostri sensi ma lo dovrebbe essere. Lo sforzo del poeta diventa dunque quello di donare al mondo ciò che dovrebbe essere più elevato e nobile, e di raffigurare, plasmare la materia terrena secondo i principi dell'Ideale. Questi sono i grandi artisti che soffrono, che combattono e spesso devono sopportare un peso quasi titanico, che – simili a Ercole – si elevano fino al cielo attraverso indicibili sforzi. Tra i più insigni e nobili rappresentanti di questi spiriti brillano Michelangelo, Beethoven, Schiller. Gli altri, al contrario, che gli dei amano sin dalla loro nascita, che Venere cullò nelle proprie braccia, pensano

³² J.W. GOETHE, *Wilhelm Meister Lebrjahren* (pubblicato tra il 1795 e il 1796), trad. it. in ID., *Wilhelm Meister: gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2006. Opera che diede inizio al periodo «classicista» di Goethe, quando egli ormai si trovava nella città di Weimar, e che rappresenta uno degli esempi migliori del cosiddetto *Bildungsroman*, o *romanzo di formazione*. L'opera narra infatti la storia di un giovane, Wilhelm Meister, che dedica la sua vita all'arte, alla recitazione, e per questo, con l'aiuto della famiglia, compra un teatro divenendo ben presto celebre per il suo spettacolo di burattini e raggiungendo infine la perfezione artistica da lui tanto agognata.

³³ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 188. Jellinek stava ancora citando un brano della Lettera di Schiller a Goethe, datata 7 gennaio 1798. Sull'amicizia tra Schiller e Goethe si veda R. SAFRANSKI, *Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, Carl Hanser, Frankfurt 2009.

che l'Ideale sia già realizzato o meglio che esso si realizzi dinanzi a loro senza che essi lo presagiscano in alcun modo. Esso, semplicemente, si manifesta attraverso l'arpa, lo scalpello, una bocca che canta. Per simili spiriti – che un singolo secolo crea in numero assai limitato, tanto da poterli contare sulle dita di una mano – il Divino non si trova nell'Aldilà, bensì esso prende forma con grande chiarezza nelle loro stesse anime, nella perfetta bellezza delle loro opere. Tra questi vi furono Raffaello, Mozart, Goethe³⁴.

Nessuno ha compreso meglio e descritto tale differenza in maniera più efficace di Schiller, che riconobbe in sé e Goethe i rappresentanti di questi due gruppi. Era il suo tema preferito; l'argomento su cui egli spesso tornava nelle lettere a Goethe, o nello studio sulla poesia sentimentale, nella poesia *Alla fortuna*. È stato Schiller a descrivere nel migliore dei modi la distanza tra questi due mondi nella straordinaria poesia *L'ideale e la vita*:

*Quando operoso s'infiamma il genio,
per dare forma a ciò che è morto e per unirsi alla materia,
allora si tenda il nervo della passione
e il pensiero sottometta l'elemento
con ostinazione lottando.*

*La velata fonte del vero mormora dal profondo
solo alla costanza, che nessuna fatica spegne;
la rude tempra del marmo diviene morbida
solo al duro colpo dello scalpello³⁵.*

Sforzo, lotta costante, questi sono i tratti di quelle nobili nature che vogliono infondere l'Ideale nella materia mortale:

³⁴ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 189.

³⁵ F. SCHILLER, *La vita e l'Ideale* [trad. it. di ID., *Das Leben und das Ideal*, 1795], in ID., *Poesie filosofiche*, a cura di G. Moretti, SE, Milano 1990, p. 51.

*Eppure, penetra fino alla sfera della bellezza,
mentre la gravità resta indietro nella polvere,
con la materia, ch'essa governa.
L'idea è dinanzi allo sguardo estasiato,
non carpita alla massa atroce, ma lieve,
slanciata, come sbocciata dal nulla³⁶.*

Questa è la caratteristica di tutte le creazioni di Goethe. Egli indirizza il suo sguardo acuto e penetrante verso la Natura che lo circonda. Dinanzi al suo genio l'involucro che ricopre tutte le cose si spezza ed egli può così vedere il Divino che si dispiega e si manifesta in tutta la sua maestosità. Egli può catturarlo nelle sue parole e donarlo agli uomini, esattamente come Prometeo ruba il fuoco agli Dei per poterlo dare ai mortali³⁷. Goethe non pone la Divinità al di sopra della Natura, bensì nella Natura. Egli vede il Divino nella Natura, chi può accusarlo di essersi sbagliato? Abbiamo precedentemente osservato come egli ritenesse questo principio il fondamento di tutta la sua esistenza. Di conseguenza, tutte le dottrine che parlano di una frattura nel mondo, che spezzano la sua unità armonica in un Aldilà e in un Aldiquà, che proiettano il divino in una lontana dimensione irraggiungibile e inconoscibile appaiono a Goethe incomprensibili o semplicemente detestabili³⁸.

Per questo motivo egli si allontanò dalla filosofia di Jacobi, per questo motivo gli costò una enorme fatica addentrarsi nella filosofia kantiana della *Critica della Ragion pura*, per questo motivo – in una lettera a Lavater³⁹ –

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Qui Jellinek si stava evidentemente richiamando non solo al Prometeo della mitologia greca ma anche al celebre Inno di Goethe, *Prometheus* del 1774.

³⁸ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 190-191.

³⁹ J.K. Lavater (1741-1801) fu teologo, scrittore e filosofo svizzero. Di fede protestante, egli rimase particolarmente affascinato dal pensiero di Zwingli. Per tutta la sua vita intrattenne importanti rapporti epistolari con figure eminenti della cultura del tempo, tra i quali Goethe stesso e proprio come il Poeta tedesco fu un attento lettore di Leibniz, di cui apprezzò profondamente il pensiero filosofico. La lettera a Lavater, che risale al 22 giugno 1791, è ora contenuta in J.W. Goethe, *Gedankenausgabe...* cit.

egli definì «i misteri cristiani una bestemmia contro Dio e contro il suo manifestarsi nella Natura». Egli pensa che gli uomini – figli della stessa grande madre – e la Natura siano pervasi dello spirito divino che agisce in noi e attorno a noi, secondo leggi eterne, immutabili. Egli è infatti d'accordo con Spinoza, per il quale anche la più alta delle conoscenze è una manifestazione di Dio, perché Spirito e Materia costituiscono soltanto due differenti attributi dell'essenza divina, che crea in base alle leggi eternamente imm modificabili della Natura⁴⁰.

Questo stesso principio, espresso da Spinoza, si rivelava al giovane poeta in quelle ore notturne, in cui, pervaso da spirito divino, egli creava le sue opere in un modo quasi inconscio, con la stessa facilità, con la stessa necessità con le quali la Natura dà vita alle sue creature. E proprio a tale principio egli continuò a essere fedele anche in tarda età, quando, tenendo tra le mani il teschio del suo amico⁴¹, da poco scomparso, credeva di scorgervi l'indelebile traccia del Divino. Allora l'anziano poeta poteva declamare con un sentimento di grande e profonda ammirazione:

*Che cosa può l'uomo ottenere in vita
di ciò: che il Dio-Natura gli si riveli?
Il solido fa trascorrere in spirito,
il prodotto dello spirito serba nel solido⁴²!*

La seguente poesia, nella quale Goethe esprimeva la sua idea di Dio, sembra però lontana dallo spirito di Spinoza⁴³.

⁴⁰ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 191-192.

⁴¹ Jellinek si stava riferendo a Schiller.

⁴² La poesia goethiana da cui è tratta la citazione si intitola *Bei Betrachten des Schillers Schädel (Ode al cranio di Schiller)*, trad. it. in J.W. GOETHE, *Tutte le poesie*, vol. II, tomo II, I Meridiani, Mondadori, Milano 1989, p. 1123. La traduzione italiana della poesia di Goethe contenuta nella raccolta de I Meridiani è senza titolo.

⁴³ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 191.

*Cosa sarebbe un Dio che solo dall'Eterno urgesse l'Universo
facendo ruotare attorno ad un dito!
A Lui si addice muovere il mondo dall'interno,
Natura in sé e Sé nella Natura custodire
Così che a tutto ciò che in Lui vive e freme ed è mai venga meno la sua
forza e il suo spirito⁴⁴.*

Egli era invece spinoziano quando affermava contro Albrecht von Haller⁴⁵:

*Ed ora lo dico
per l'ultima volta:
non ha natura né nocciolo
né guscio, ella è tutto in una volta sola⁴⁶.*

In completo accordo con il pensiero di Spinoza, Goethe scriveva:

*Se l'occhio non fosse solare,
non potrebbe mai percepire il sole;
se non fosse in noi la forza propria di Dio,
il divino come ci potrebbe estasiare⁴⁷?*

Il nostro poeta vedeva Dio nella Natura e la Natura in Dio e chi meglio di lui comprese la Madre di ogni cosa che «parla sommessamente»? Goethe è il poeta della Natura. Se, tra i grandi poeti moderni, Dante visse completamente in un mondo ultraterreno, nell'Inferno, nel Purgatorio,

⁴⁴ J.W. GOETHE, *Proemio*, trad. it. di ID., *Proemion* (1816-1817), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, p. 766.

⁴⁵ Albrecht von Haller (1708-1777), poeta e medico di nazionalità svizzera.

⁴⁶ J.W. GOETHE, *Il fisico*, trad. it. di ID., *Allerdings dem Physiker* (1820), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, p. 1030.

⁴⁷ J.W. GOETHE, *Xenie miti*, trad. it. di ID., *Zbane Xenien* (1820-1827), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, p. 1271.

nel Paradiso; se Shakespeare e Schiller raffigurarono nella loro arte il confuso destino dell'umanità, Goethe ci svela invece la poesia che si nasconde nella Natura, egli ci conduce dentro di essa, nelle sue officine, nei suoi laboratori e ci mostra che:

*Come ogni cosa si tesse col Tutto
e l'una cosa vive ed opera nell'altra!
Come salgono e scendono le forze celesti
e si porgono l'una all'altra i dorati secchi!
Librandosi su ali che spandono un profumo
di benedizione, passano armoniosamente dal cielo alla terra
e rimangono armoniosamente attraverso il Tutto⁴⁸!*

Nella sua visione spinoziana dell'unità tra Dio e il mondo quale tipo di rapporto aveva Goethe nei confronti della religione? Se l'essenza della religione risiede nelle credenze e nei dogmi, allora Goethe non aveva, né professava alcuna religione; se si individua il nocciolo della religione cristiana nell'affermazione, data per certa, di una particolare visione della divinità e del suo ruolo rispetto alle creature allora, secondo la sua disposizione spirituale, Goethe non poteva dirsi cristiano. Egli cercò e trovò il divino a modo suo, certamente non sulla base di prescrizioni positive di qualsiasi tipo. Come gli ellenisti, il divino gli appariva nel mormorio di una sorgente, nelle cime degli alberi, nei tanti demoni che albergavano nel suo petto⁴⁹. In tal senso, Goethe fu un pagano. Dato che l'essenza di tutto il paganesimo classico consisteva nel riconoscere ovunque un'e-

⁴⁸ J.W. GOETHE, *Faust. Prima parte*, trad. it. in ID., *Faust e Urfaust*, a cura di V. Amoretti, 2 voll, Feltrinelli, Milano 1994, p. 25. Il *Faust* fu ed è ancora oggi considerata l'opera più rappresentativa di Goethe; la prima parte venne ultimata nel 1808, mentre la seconda nel 1832, poco prima della morte del Poeta. Goethe dedicò tutta la sua vita alla composizione dell'opera: in essa si narra della leggenda dell'alchimista Faust, del suo patto con il Diavolo, della sua vita di piaceri, grandezze, dissoluzione e infine della sua redenzione.

⁴⁹ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 191.

spressione del divino, nella convinzione che quest'ultimo parlasse chiaramente a tutti gli uomini e che quindi non servisse nessuna intermediazione per poterlo raggiungere, Goethe non affermò mai la sua paganismi artistica con così tanta forza come contro Jacobi il quale, nell'opera precedentemente citata e indirizzata contro la filosofia spinoziana di Schelling, aveva rimproverato a quest'ultimo un ipocrita teismo e aveva affermato il vecchio principio, secondo cui Dio non poteva essere conosciuto: non nel mondo delle cose, bensì nella profondità della ragione che sente, nei cuori che credono, alberga la divinità. Goethe, al quale doveva fondamentalmente ripugnare l'idea di una divinità senza forma e aspetto, si paragonava a quell'artigiano del racconto evangelico che limava un'immagine della Dea Diana mentre fuori Paolo predicava un invisibile Dio cristiano e la caduta del paganesimo:

*Un giorno, d'improvviso, udì un vociare
concitato che s'era diffuso tra la plebe:
dicevano che c'era nel cervello un Dio,
là dietro l'ottusa fronte di ogni uomo,
e che era molto più stupendo di quell'essere
sul quale misuriamo la grandezza del divino.
Il vecchio artista s'accontenta di tendere l'orecchio,
lasciando che suo figlio corra all'agorà;
continua a modellare cervi ed altre bestie
che ornano i ginocchi della sua divinità;
e spera che la buona sorte gli consenta
di foggiare degnamente il volto della statua⁵⁰.*

Ma se il valore più vero e profondo della religione consiste nel nutrire una sincera fede nel Divino e nell'agire secondo questo sentimento, al-

⁵⁰ J.W. GOETHE, *Grande è l'Artemide degli Efesini. Atti degli Apostoli 19,39*, trad. it. di ID., *Gross ist Diana der Epheser. Apostelgeschichte 19,39* (1812), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo I, pp. 775-776.

lora non è esistito un uomo più religioso di Goethe. Se il Cristianesimo significa umanità, amore e pietà per tutte le creature, allora non c'è stato un cristiano migliore di Goethe. Nonostante le sue vesti classiche e antiche, *Ifigenia*⁵¹ non reca forse sulla sua fronte il marchio del Cristiano, della Cristianità così distanti dallo spirito classico? Non si è forse realizzata in Goethe la promessa evangelica per coloro che credono nella verità: «santi siano i puri di cuore perché essi vedranno Dio»⁵²? Forse nessun uomo ha mai provato un più profondo rispetto verso «le grandi questioni inconoscibili» come e quanto Goethe che «taceva volentieri quando si parlava dell'essenza del divino». Se il rapporto tra uomo e Dio è stato trattato negli scritti religiosi e mondani, in nessuna opera esso è stato descritto in modo più devoto e toccante come in *Grenzen der Menschheit* (*I confini dell'umanità*)⁵³ e in quella grande, straordinaria professione di fede del *Faust*, nel quale le parole stesse non sono più sufficienti a descrivere la sensazione del cuore che viene conquistato e rapito dal sentimento del Divino:

Chiamala Felicità! Cuore! Amore! Dio!
Non ho un nome per essa.
*Sentire è Tutto. Il nome è un suono*⁵⁴.

E Goethe dove avrebbe potuto trovare espressa questa stessa adorazione del Divino – libera da cerimonie e dogmi – in una forma più pura e chiara se non nell'opera di Spinoza che, bandito da tutte le Chiese, aveva riconosciuto nella contemplazione disinteressata del Dio onnipotente la più alta meta per l'umanità? Goethe però non si appropriò solo del Dio

⁵¹ Nel 1787, Goethe pubblicava *Iphigenie auf Taurus* (*Ifigenia in Taurine*), una rivisitazione personale della omonima tragedia di Euripide.

⁵² G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 192-193.

⁵³ Jellinek si stava riferendo a un'altra delle più celebri poesie di Goethe, *I confini dell'umanità* (1820), la cui traduzione italiana è ora in J.W. GOETHE, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo I, pp. 778-779.

⁵⁴ J.W. GOETHE, *Faust. Seconda parte*, trad. it. in ID., *Faust e Urfaust*, cit., p. 747.

ma anche della saggezza di Spinoza. Saggio è colui che ha compreso come tutte le passioni ci rendano schiavi e servi del mondo esteriore, come tutte le passioni possano essere sconfitte solo attraverso l'amore intellettuale per Dio e l'umanità. Questo amore quieto e sereno, che è parte di quell'infinito amore con cui Dio ama se stesso, può elevare gli uomini al di sopra delle loro passioni e delle loro sofferenze⁵⁵:

*Gli istinti selvaggi sono sopiti e con essi ogni
impetuoso agire. Si desta l'amore verso gli uomini,
si desta l'amore verso Dio*⁵⁶.

Tuttavia, il poeta non sarebbe poeta se non vivesse e non comprendesse le passioni del cuore umano. Sarebbe in contraddizione con l'essenza del poeta, se egli cercasse la quiete della saggezza spinoziana. Goethe stesso raccontava che la serenità spirituale di Spinoza contrastava con la sua incessante ricerca, con le sue inquietudini. Ma il poeta diviene tale solo se riesce a liberarsi dalle passioni che lo dominano attraverso l'arte⁵⁷.

Infatti, secondo il suo stesso intendimento, le opere di Goethe erano atti di auto-liberazione. Dolore e desiderio, che dominavano il poeta, potevano così uscire dal suo petto e trovare infine nell'arte forma eterna. Questa auto-liberazione è la reale meta del poeta e in ciò egli è vicino al filosofo che, come tutti gli uomini, prova la forza distruttiva della passione ma che, una volta indirizzato e rivolto lo sguardo verso l'Eterno, è in grado di superarla attraverso un atto filosofico. Il sentimento che pervade quel cuore, capace di liberarsi attraverso la filosofia o l'arte, è l'amore disinteressato per l'uomo e Dio.

Questo amore rimane personale, esso trova il proprio appagamento in se stesso; esso è in rapporto con il sentimento della rinuncia. Colui che

⁵⁵ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 194.

⁵⁶ J.W. GOETHE, *Faust. Prima parte*, trad. it. in ID., *Faust e Urfaust*, cit., p. 60.

⁵⁷ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 194.

è rassegnato è tranquillo, sereno, niente lo può colpire, niente lo può scuotere⁵⁸.

L'*Ethica* di Spinoza mostrò all'inquieto giovane, pieno di passione e sentimento, all'autore del *Werther*⁵⁹ e del *Faust*, quella sensazione dell'animo che scaturisce quando si è giunti a una rassegnazione totale, superando così tutte le rassegnazioni parziali e individuali. Fu così che, per Goethe, divenne finalmente chiara la meta più alta e nobile della vita: «trovai quiete per le mie passioni e mi parve che dinanzi a me si dischiudesse una visione del mondo terreno e morale davvero grande e libera»⁶⁰.

Così Goethe descriveva la prima impressione che la dottrina del filosofo aveva lasciato su di lui. Il poeta era poi riuscito ad appropriarsi duramente di questa visione grazie alla capacità di formare e costruire se stesso. La più grande opera di Goethe e, al contempo, la più grande opera dell'epoca moderna non furono *Faust*, *Ifigenia*, *Hermann* e *Dorothea*⁶¹, bensì Goethe stesso, ossia quella immagine di armonica unità tra tutte le qualità umane, che si manifesta in tutte le sue opere e che la letteratura più recente ha saputo mostrare con accuratezza e acume. Sul volto di questo straordinario rappresentante della modernità – forgiato dalle tante battaglie e tempeste di una vita lunga, ricca, movimentata – si imprime quella tranquillità che troviamo nei tratti di Zeus, si irradia quella stessa

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ J.W. GOETHE, *Die Leiden des jungen Werthers* (pubblicato nel 1774), trad. it. in ID., *I dolori del giovane Werther*, Feltrinelli, Milano 2004. Opera giovanile di Goethe, tra le più conosciute e apprezzate del movimento *Sturm und Drang* che anticipò la stagione del Romanticismo tedesco. Nel libro si narra l'infelice e tormentato amore del protagonista Werther per la bella Charlotte (Lotte); amore non corrisposto che porterà il giovane a togliersi la vita.

⁶⁰ Il passo è tratto da J.W. GOETHE, *Aus meinem Leben Wahrheit und Geschichte*, (che Goethe scrisse tra il 1808 e il 1814.) Cap. III, disponibile online su www.gutenberg.spiegel.de; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 195-196. Per la traduzione italiana si veda: J.W. GOETHE, *Dalla mia vita Poesia e Verità*, a cura di A. Cori, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1957.

⁶¹ *Hermann und Dorothea (Erminio e Dorothea)* è il titolo di un poema epico scritto da Goethe tra il 1796 e il 1797, in cui si racconta una storia d'amore di ambiente borghese.

serenità che ci sorride misteriosamente dalle immagini delle divinità classiche. Molti di coloro che lo conobbero, e perfino alcune fonti, lo accusarono di essere stato un egoista, disinteressato alle preoccupazioni altrui. Essi non capivano la grandezza di uno spirito che, dopo aver rinunciato alla sua individualità, era soltanto interessato a osservare, indagare la natura e la storia; uno spirito per il quale il momento presente era destinato a scomparire nel Nulla:

*Chi vive in dimensione storica
dovrebbe regolarsi al momento?
Solo chi scruta nelle epoche e agisce
è degno di parlare e scrivere*⁶².

Altri lo invidiarono per la sua fortuna. Non comprendevano però che si può essere fortunati solo se si raggiunge quella pace dell'anima alla quale le avversità del destino e la malvagità degli uomini non possono più nuocere⁶³.

Non il suo fato, bensì il suo spirito fu fortunato ed esso fu tale grazie a quel processo di rinuncia e rassegnazione che egli seppe intraprendere e portare a compimento⁶⁴.

Di che tipo fu la sua tanto decantata fortuna possiamo comprenderlo da ciò che egli diceva della sua vita e di se stesso: «sono sempre stato definito una persona baciata dalla fortuna; del resto io stesso non voglio lamentarmi, né muovere rimproveri su come la mia vita è trascorsa finora. Tuttavia, a ben guardare, essa non è stata altro che fatica e lavoro e posso dire che in sessantacinque anni non mi sono concesso mai un riposo per quattro settimane di fila. È stato come il lento rotolare di un sasso che

⁶² J.W. GOETHE, *Xenie miti*, trad. it. di ID., *Zhane Xenien*, in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, p. 1225.

⁶³ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 196-197.

⁶⁴ *Ivi*, p. 197.

viene sollevato da un altro sasso»⁶⁵. E più avanti: «inizialmente ero sgradiato ai miei simili a causa dei miei tanti errori, poi a causa della mia serietà. Ho voluto fare a modo mio, così sono rimasto solo»⁶⁶.

Alla luce del sole, anche la cima ricoperta dalla neve appare più brillante delle oscure montagne che la circondano, ma egli è solo, senza compagnia. Goethe non ha mai invidiato nessuno, non ha mai perseguitato nessuno con odio, non ha mai sfruttato nessuno per raggiungere i propri obiettivi: «essere disinteressato in tutto, disinteressato nell'amore, disinteressato nell'amicizia, questo è stato il mio desiderio, la mia massima, la mia pratica di vita»⁶⁷. Egli fu il sacerdote di quell'amore intellettuale professato da Spinoza, nel quale ogni forma di volontà egoistica è destinata a scomparire.

Ho precedentemente affermato che Goethe non fu spinoziano. In *Verità e poesia* egli spiegava che si era sempre sentito attratto dall'opera spinoziana a causa del contrasto tra la sua natura poetica così eccitabile e quella contemplativa del filosofo e che infine, grazie ad una sorta di affinità elettiva, era riuscito a unire le due opposte nature. Tuttavia, non dovremmo limitarci a considerare solo l'apparente contrasto fra due differenti nature, che scompariva però nella considerazione di questioni più nobili ed elevate, poiché la concezione di Goethe si allontanava altresì per alcuni sostanziali aspetti da quella di Spinoza. Per individuare il punto in cui il poeta prendeva le distanze dalla corrente di pensiero spinoziana dobbiamo comprendere meglio la particolarità della visione di Goethe e della sua poesia⁶⁸.

Dinanzi al Dio-Natura di Spinoza, tutto ciò che è finito, l'individuo, ha un'esistenza provvisoria. Come l'onda del mare si solleva e ricade nel-

⁶⁵ Il passo è tratto da J.W. GOETHE, *Aus meinem Leben Wahrheit und Geschichte*. Cap. III, disponibile online su www.gutenberg.spiegel.de; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 197.

⁶⁶ Il passo è tratto da J.W. GOETHE, *Aus meinem Leben Wahrheit und Geschichte*. Cap. XII, disponibile online su www.gutenberg.spiegel.de; G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 197.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., pp. 197-198.

le acque senza lasciare traccia, come le scintille innescate dalla fiamma vengono da essa assorbite, così l'individuo emerge dalla divinità e, dopo aver trascorso la sua esistenza breve e condizionata, torna a scomparire in essa. L'individuo nella sua limitatezza, nella vertigine delle sue passioni, nella tristezza della sua conoscenza sempre incompleta è, al contempo, la condizione patologica, malata della divinità e la sua coscienza contemplativa. L'amore intellettuale è il processo di salvezza e guarigione da questa malattia, poiché attraverso esso lo spirito mortale e finito diviene un parte della divinità e quindi torna a partecipare dell'abbondanza e della ricchezza della vita divina⁶⁹.

A Hegel è stato fatto il cattivo scherzo di far morire Spinoza di tisi, perché il padre dell'Idealismo avrebbe concordato con il sistema del filosofo di Amsterdam, secondo cui tutte le singolarità spariscono in una sostanza unitaria e divina. Anche Goethe, in alcune occasioni, ha sentito il bisogno di ricongiungersi con la divinità. Così è l'inizio del *Faust*, che invoca lo spirito della terra, avendo l'ardire di affermare:

*Scorrere nelle vene della Natura
E, creando, gustare la vita degli Dei*⁷⁰.

Goethe ha saputo dar vita a questo senso di nostalgia nella strofa iniziale della poesia che, in modo abbastanza tipico, ha intitolato *Uno e Tutti*.

*Per ritrovarsi nell'Infinito si annulla il Singolo volentieri,
ed allora ogni tedio si placa,
non più brucianti desideri, né sfrenata volontà,
non più l'esigere molesto, né il dovere rigoroso,
la rinuncia all'Io è voluttà*⁷¹!

⁶⁹ *Ivi*, p. 198.

⁷⁰ J.W. GOETHE, *Faust. Seconda parte*, trad. it. in ID., *Faust e Urfaust*, cit., pp. 675-676.

⁷¹ J.W. GOETHE, *Uno e Tutto*, trad. it. di ID., *Eins und Alles* (1821), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, p. 1003.

Ma ciò non poteva essere la cifra permanente, fondamentale del poeta. Dinanzi agli occhi del filosofo ogni singola cosa può sparire nell'unità del divino, tuttavia il poeta deve riconoscere al singolo un valore autonomo. E infatti il compito dell'arte è dare vita all'Eterno, al Bello, al Generale nella forma di una individualità. Per l'artista, gli individui devono portare in sé un nocciolo di eternità, essi devono – e ciò è quello che la vera arte dovrebbe saper comunicare – affermare la loro particolarità rispetto al principio divino che tutto avvolge e accoglie in sé. È per questo che Goethe riesce a guardare alla particolarità di ciascuno cogliendone il carattere più singolare e riesce a considerare ciascuno come espressione del divino. Per lui, il mondo rappresenta una infinita varietà, una infinita ricchezza di esseri senzienti che sono uniti al Dio onnipotente e da lui sono pervasi. Egli stesso fu l'autore di una serie di personaggi e figure dei quali poteva soltanto dire ciò che Tasso diceva delle sue creature «lo so, sono eterne poiché lo sono». Un natura contemplativa come Spinoza desiderava con tutta se stessa riconoscere nel superamento di sé la meta più alta e nobile da realizzare, ma uno spirito poeticamente creativo come Goethe doveva ricercare e perseguire l'autoaffermazione⁷².

E perciò egli abbracciò l'idea dell'immortalità del grande Spirito individuale, del Genio, un'idea in contrasto con la filosofia di Spinoza, in contrasto con il principio fondamentale dello spinozismo, che non riconosceva niente come eterno, se non Dio. È per questo motivo che Faust, in punto di morte, poteva esclamare:

*La traccia dei miei giorni terreni,
non potrà sparire in eterno*⁷³!

È per questo che Goethe vedeva in una individualità originale, capace di affermarsi tra tutte le altre, il bene più prezioso da conseguire.

⁷² G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 198.

⁷³ J.W. GOETHE, *Faust. Seconda parte*, trad. it. in ID., *Faust e Urfaust*, cit., p. 641.

*Popolo e sudditi e potenti
Dichiaran tutti a ogni passo:
che sulla terra unico sommo bene è la personalità.
Che ad ogni vita può adattarsi
Chi di se stesso non è privo;
Che tutto perdere può un uomo,
Purché rimanga quel che è⁷⁴.*

A Goethe l'individuo appare secondo i canoni del pensiero classico, ossia animato dal Genio, da una sorta di demone al quale egli deve riconoscenza perché è grazie ad esso se riesce a diventare qualcosa di singolare e irripetibile. Questo demone particolare e indistruttibile si mostra nel momento in cui l'individuo viene al mondo e rimane con lui in tutti gli stadi del suo sviluppo. E questo è ciò che lo spirito popolare esprime ogni qual volta afferma che la posizione delle stelle nel giorno della nascita determina l'intero corso della vita⁷⁵.

*Come nel giorno che ti ha dato al mondo,
stava il Sole al saluto dei pianeti,
così giorno per giorno hai progredito
per quella legge che regola la tua vita.
Così devi essere, non puoi fuggire da te stesso,
fu detto già da Sibille e Profeti,
non vi è tempo, né forza che frantumi
forma plasmata che vivendo evolva.*

Sviluppa te stesso. Questo è il secondo aspetto sul quale Goethe si allontana da Spinoza. Nel principio unitario, che racchiude l'Uno e il Tut-

⁷⁴ J.W. GOETHE, *Libro di Suleika*, trad. it. di ID., *Das Buch von Suleika*, in ID., *Divano occidentale-orientale*, [trad. it. di ID., *West-östlicher Divan*, 1818], Boringhieri, Torino 1959, p. 133.

⁷⁵ J.W. GOETHE, *Demone*, trad. it. di ID., *Doemon* (1821), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II, pp. 1017-1019.

to, infinito sempre uguale a se stesso, non si dà il meno e il più; in esso niente diviene poiché in esso è già presente tutto; in esso qualsiasi processo che si muove dal basso verso l'alto, dal semplice al complesso è del tutto impossibile⁷⁶. In tal senso, il Dio di Spinoza coincide perfettamente con quello che parlò a Mosè vicino al cespuglio di rovi, cosicché il Dio di Spinoza può dire – esattamente come quello degli Ebrei – «io sono, perché sono stato, sono e sarò». Perfino a questa concezione Goethe riesce a dare espressione poetica.

Tuttavia, dinanzi allo sguardo del poeta si manifestano la natura e la sua essenza eterna, il suo movimento incessante e regolato da leggi immutabili ed egli vede come essa si scomponga e si concretizzi in tante, diverse apparizioni, elementi, aspetti, pur continuando a costituire una unità; egli vede come essa generi una fila infinita di creature, dal sasso, nel quale lo spirito è ancora sopito, alla pianta che germoglia, dall'animale che si muove all'uomo che pensa, agisce, pervaso dallo spirito divino. Ed egli vede l'uomo all'interno di un processo storico che va dalle epoche primitive fino alle vette più alte della civiltà e dell'umanità. La storia e la natura sono per Goethe come un mare «ove fluttuando scorrono ineffabili figure»⁷⁷.

Il movimento eterno, la vita infinita che opera ed è compresa nel Tutto è il vero oggetto delle sue incessanti riflessioni. Egli ha saputo descrivere tutto questo nel modo più straordinario in quell'inno alla natura che, paradossalmente, proprio la filosofia priva di spiritualità ha scelto come suo motto. Egli infatti dice della grande Madre: «In essa sono vita, movimento, divenire eterni; essa non torna mai al punto di partenza, muta continuamente e non c'è un solo momento di requie in essa poiché la stasi non ha senso e la sua maledizione è la quiete! Essa non conosce dunque alcuna pace poiché la pace sarebbe la morte e invece essa è vita rumorosa e infinita»⁷⁸.

⁷⁶ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 201.

⁷⁷ J.W. GOETHE, *Ode al cranio di Schiller*, cit., p. 1121.

⁷⁸ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 201.

*E così ridar forma a ciò che è creato,
affinché niente contrasti irrigidito,
è l'opera dell'eterna azione della vita.
E ciò che non era vuole ora divenire
limpidi soli, terre variopinte,
senza mai sosta, senza mai quiete.
Deve muoversi, agire creando,
darsi una forma per poi trasformarsi,
solo apparenti i momenti di quiete⁷⁹.*

Spinoza, al contrario, non conosceva alcuna storia della natura e dell'umanità. Egli aveva volto il suo sguardo verso il Tutto, la Natura, non verso la cosa singola, l'individuo. Egli si allontanò volontariamente dalla società umana che, per lui, rappresentava sì uno straordinario laboratorio per i bisogni materiali e spirituali dei singoli individui ma non era un Tutto organico e ciò che desiderava più profondamente era solo che essa non lo disturbasse, garantendogli la libertà di pensiero⁸⁰.

Aveva patito troppe sofferenze e delusioni a causa dei suoi simili per poter scorgere nelle loro anime un principio più alto. Al contrario Goethe si addentrò nella Natura e nella storia non solo come poeta ma anche studioso. Egli mostrò infatti che esisteva un processo di costante perfezionamento e nel mondo egli vide un gigantesco, immortale individuo. Attraverso lo studio dei processi di sviluppo e mutamento che riguardano il regno della Natura, attraverso le sue scoperte del tutto intuitive sulle metamorfosi delle piante, egli divenne uno dei fondatori della moderna visione della natura, che ha poi generato un grande balzo in avanti nell'ambito delle scienze naturali⁸¹.

Non voglio entrare in merito alla controversa questione se Goethe sarebbe potuto essere un avversario o un sostenitore della teoria evolu-

⁷⁹ J.W. GOETHE, *Uno e Tutto*, cit., p. 1003.

⁸⁰ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 202.

⁸¹ *Ibidem*.

zionistica così come questa venne elaborata da Darwin. Possiamo solo affermare che a Goethe la Natura appariva ricca di mezzi, abbastanza potente e grandiosa da generare con la propria forza l'intera catena della materia organica⁸².

Il concetto di sviluppo è sicuramente il frutto più maturo raggiunto dallo spirito tedesco nel secolo passato. Mentre altre epoche e altri popoli hanno giudicato il passato dal punto di vista del loro presente, assomigliando così a quei pittori che vestivano tutti i personaggi della storia terrena e religiosa con i costumi degli usi locali, allo spirito tedesco, invece, è sempre stato chiaro che ogni manifestazione storica possiede il suo proprio diritto e la sua propria misura e che tutte insieme costituiscono una catena di sviluppi inarrestabile e progressiva⁸³.

Questa visione era già contenuta nella filosofia di Leibniz; contro l'ortodossia del freddo Illuminismo, essa divenne ricca di frutti grazie al possente genio di Lessing che seppe considerare la storia delle religioni come una rivelazione progressiva, come una educazione alla ragione e alla libertà, nobilitante per l'intero genere umano. Proprio una simile concezione incitò Herder a sviluppare la sua idea di filosofia della storia e quindi a tracciare e seguire lo sviluppo del genere umano dalle forme più primitive a quelle più evolute; progresso nel quale ogni elemento, ogni livello, ogni forma precedenti conducono necessariamente a quelli successivi. Questa visione svelò infine a Goethe che l'essenza del mondo, le epoche e le manifestazioni storiche di tutti i tempi appartenevano a una catena ininterrotta. Indipendenza del singolo, sviluppo del tutto; qui Goethe si trovava consapevolmente dinanzi al magistero di Spinoza⁸⁴. La sua concezione fu la più ricca, la più vivace. La filosofia di Spinoza è stata spesso definita «a-kosmismo», un sistema filosofico in cui il mondo scompare, perché all'interno di esso tutto svanisce e si assorbe in una sostanza divina che esiste realmente. Goethe invece ritrova nuovamente

⁸² *Ivi*, pp. 202-203.

⁸³ *Ivi*, p. 203.

⁸⁴ *Ibidem*.

Dio nel mondo, che è sì pervaso dallo spirito divino ma contiene una ricchezza variegata e piena di sfaccettature, che infine costituisce un'unità, priva di differenze⁸⁵.

Se compariamo filosoficamente i principi che si trovano a fondamento della concezione di Goethe allora su di essi potremmo sollevare alcune questioni; ma da un punto di vista artistico essi costituiscono una unità armonica poiché derivano da una natura unitaria, indivisibile, sempre in accordo con se stessa:

*Non posso scindere la mia vita,
né l'interiorità, né l'esteriore,
a tutti devo dare l'intero
per convivere con voi e con me stesso.
Ho sempre scritto soltanto quello che sento, quello che intendo;
pertanto, amici miei, mi scindo,
continuo a essere unico*⁸⁶.

Il rapporto di Goethe con Spinoza non è stato di grande rilievo solo per l'influsso che esso ebbe sulla formazione del poeta, ma anche per la vita del popolo tedesco. L'imponente sistema dell'Idealismo tedesco che ha governato per quasi mezzo secolo il genio della nostra nazione, che oggi viene compassionevolmente deriso dalla nostra prosaica società e che in futuro verrà sicuramente riconosciuto come uno dei momenti più splendidi della nostra epoca, non poggia direttamente sullo spinozismo⁸⁷.

Fu Goethe per primo che, con sguardo geniale, afferrò il significato più profondo dello spirito di Spinoza; il primo a riconoscere come l'elemento centrale nella vita del filosofo fosse la religione, come colui che appariva ateo non cercasse altro, in realtà, di giungere a una piena conoscenza del divino. Soltanto dopo che il poeta fece dono al mondo delle

⁸⁵ *Ivi*, pp. 203-204.

⁸⁶ J.W. GOETHE, *Xenie miti*, cit., p. 1347.

⁸⁷ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 204.

sue opere, in cui si parlava del carattere unitario e divino della Natura, la visione di Spinoza divenne realmente dominante⁸⁸.

Esattamente cento anni dopo che il custode dell'umanità aveva creato un'opera così terribile come l'*Ethica*, il grande teologo protestante dell'epoca moderna convinse i suoi seguaci a sacrificare un ricciolo dei loro capelli sulla tomba di Spinoza, santo e perseguitato, che in vita era stato pervaso da un sentimento religioso così profondo⁸⁹.

Udiamo allora Heinrich von Ofterdingen⁹⁰, commosso dalla nostalgia per il fiore blu, chiamare Spinoza un uomo ubriaco di Dio. Non è certo un caso che gli autori dei tre sistemi idealistici che hanno avuto maggior successo e che volevano spiegare il mondo nella sua interezza, fossero tutti in rapporto con Goethe. Alla fine del secolo scorso egli insegnò a Schelling, che all'inizio del nostro secolo raggiunse il suo vecchio amico Hegel a Jena e lì rimasero, per così dire, sotto gli occhi del poeta. Tra il 1816 e il 1819 Goethe riferì di essere entrato in contatto con un «giovane misconosciuto ma meritevole, anche se dal carattere non facile». Era Schopenhauer. Questi tre pensatori, che pur differivano profondamente nei loro principi, condividevano altresì l'idea che il mondo potesse essere compreso nella sua interezza, che esso poggiasse su di un principio fondante, che la vera spiegazione delle cose non potesse non essere monistica e ancor più condivisero tutti e tre la stessa incondizionata ammirazione per Goethe⁹¹.

Non è certo un'ipotesi azzardata affermare che la concezione professata da Goethe, caratterizzata da una visione unitaria del mondo, abbia indirettamente contribuito ad avvicinare i tre pensatori al monismo filosofico, e quindi a Spinoza. In Schelling, per il quale l'arte era l'espressione più alta dello spirito e che nelle sue lezioni sul metodo dello studio accademico consacrava al capolavoro di Goethe l'ammirazione più appassionata, l'influsso

⁸⁸ *Ivi*, pp. 204-205.

⁸⁹ *Ivi*, p. 205.

⁹⁰ Jellinek si stava riferendo al romanzo incompiuto di uno dei massimi rappresentanti del Romanticismo tedesco, Novalis. L'opera venne pubblicata postuma nel 1804 da Schlegel.

⁹¹ G. JELLINEK, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, cit., p. 205.

esercitato dal grande poeta appare evidentissimo. L'Assoluto di Schelling, che più avanti avrebbe generato l'Idea di Hegel, era un concezione che fu influenzata, seppur indirettamente, dal filosofo preferito di Goethe⁹².

Sebbene abbia sempre sconfessato questa affinità, anche il creatore di mondi pensato da Schopenhauer può essere considerato un figlio del Dio-Sostanza di Spinoza. Schopenhauer si è limitato a mutilarlo. Lo ha ghigliottinato. È stato privato della testa, del pensiero; ad esso è rimasta solo la cieca volontà che dà vita a un mondo che solo un Dio senza testa, nella sua infinita, immensa malvagità, può creare⁹³.

Abbiamo dunque visto come la dottrina del solitario martire olandese – dopo essere rimasta nascosta in polverose lettere per un intero secolo – riuscì a stimolare nel nostro grande poeta una profondissima visione del mondo e di Dio⁹⁴. Abbiamo inoltre osservato con stupore come anche laddove questo gigante si donò e si abbandonò completamente alla filosofia di Spinoza, in realtà non perse mai la sua unicità e la sua indipendenza di pensiero. Egli infatti accolse del filosofo solo quelle considerazioni che si armonizzavano con il suo Io; egli non si affidò a una singola dottrina bensì «a una saggezza che si manifesta a ciascuno attraverso gli uomini». Abbiamo visto come il germoglio che egli inconsapevolmente piantò riuscì poi a portare preziosi frutti nella vita dello spirito tedesco⁹⁵.

Il più grande spettacolo che offre la storia è il torrente infuocato di idee che scorre attraverso le epoche. La più grande soddisfazione che possa capitare a un pensatore è vedere come la fiamma passi di secolo in secolo, come il pensiero accendi altri pensieri, come nessuna scintilla, perfino quella che sembra ormai spenta, scompaia del tutto nel grande universo spirituale. Mi auguro di essere riuscito a testimoniare questa verità con forza, attraverso l'esempio di un grande pensatore e dell'influsso che egli esercitò su di uno straordinario poeta⁹⁶.

⁹² *Ivi*, pp. 205-206.

⁹³ *Ivi*, p. 206.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 206-207.

Il futuro della guerra
Conferenza tenuta a Dresda il 15 marzo 1890¹

Di tutti gli sforzi umani niente appare più vano e inutile che quello di voler svelare il futuro. Ciascuno di noi è in grado di apprendere sulla base della propria esperienza personale. Quanto appare diversa invece la vita a uno spirito sognatore e pieno di speranza prima che la vita sia trascorsa e quanta rassegnazione invece quando essa si è ormai conclusa. Ciò che vale per un individuo – si dovrebbe dunque pensare – ha un valore ancora più alto per la vita del genere umano, milioni di volte più complicata, e per quella delle nazioni². Nonostante gli sforzi per raggiungere l'unità, compiuti da nazionalità costrette a vivere separate, chi avrebbe potuto prevedere gli avvenimenti del 1848, del 1859, del 1866, del 1870? E se è impossibile prevedere che cosa la storia porterà tra qualche decennio, è altrettanto utopistico voler determinare una qualsiasi regola lungo il suo corso.

Se dunque mi propongo di parlare del futuro della guerra, allora potrebbe sembrare che voglia condurre dinanzi ai vostri occhi un'inutile fantasma. Tuttavia – come appare a un primo sguardo – il futuro non ci è del tutto ignoto. Ogni azione, ogni calcolo, ogni opera sarebbero inutili,

¹ G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges. Vortrag gehalten in der Gebestiftung zu Dresden am 15. März 1890*, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, Scientia Verlag, Aalen 1970 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911), pp. 515-541. In nota verranno indicate le pagine che corrispondono all'originale. Abbiamo inoltre riprodotto in corsivo le note originali del saggio di Jellinek. Le note non in corsivo sono nostre.

² *Ivi*, p. 515.

vuoti, vani se si rapportassero unicamente al presente. Soltanto il contenuto della vita delle generazioni future rimane davvero oscuro. Invece, agli occhi del presente, le forme nelle quali si compirà il futuro, le linee lungo le quali esso si muoverà possono essere svelate con una certa sicurezza, a partire dai dati in nostro possesso³.

Ad esempio, nessuno potrebbe sapere quale tipo di attività industriale nascerà nel prossimo secolo; possiamo però prevedere che i mezzi di trasporto aumenteranno, che i costi impiegati per muovere merci e persone diminuiranno, che la quantità dei beni crescerà. In tal senso, non è però possibile prevedere quale futuro sia in serbo per i singoli Stati, nelle loro reciproche relazioni. Tuttavia, possiamo prevedere abbastanza bene la direzione che assumeranno i rapporti politici. Il tema che intendo trattare è così rilevante e ampio che la vostra pazienza sarebbe messa duramente alla prova se volessi affrontarlo in maniera esaustiva. La storia della guerra è pressoché identica alla storia politica. Sarebbe certo una grande impresa, degna di ringraziamento, voler tracciare l'intero sviluppo della guerra e quindi provare a determinare i suoi effetti sul futuro⁴.

Innanzitutto è di grande interesse osservare come, da circa un secolo, la guerra si sia caratterizzata per un progressivo processo di umanizzazione, destinato a continuare nei tempi futuri; si potrebbe inoltre ricordare come il motto che il diritto internazionale pone alla moderna condotta della guerra, ossia la possibilità di conseguire risultati di maggiore successo con il minimo di offese a danno del nemico e soprattutto dei propri interessi privati, abbia acquisito una crescente rilevanza e visibilità. Si potrebbero allora menzionare le disposizioni per la protezione dei feriti e dei malati, l'accordo per escludere quelle armi che provocano inutili strazi, i tentativi intrapresi dalle grandi potenze per indirizzare la condotta della guerra entro le regole di diritto, per conseguire così risultati durevoli a favore dei tempi e delle generazioni che verranno⁵.

³ *Ivi*, pp. 515-516.

⁴ *Ivi*, p. 516.

⁵ *Ivi*, pp. 516-517.

Non abbiamo tempo a sufficienza per adempiere a un simile compito e quindi nell'ampia cerchia di problemi che si prospettano dinanzi a noi, vorrei sviluppare soltanto un aspetto, sebbene il più difficile e sicuramente il più importante. Esso riguarda il futuro della guerra. Da quando le idee della moderna umanità hanno cominciato a dominare, attorno al concetto di guerra è divampato un vero e proprio conflitto intellettuale.

Uomini di Stato, militari, politici, scrittori hanno infatti cercato di comprendere se la guerra sia un Bene o un Male. Gli entusiasti apostoli della pace non sono di certo meno convinti e appassionati dei sostenitori della guerra.

I primi riconoscono l'orrore e la barbarie della guerra, la distruzione di beni e uomini che essa provoca. Questi credono che il conflitto militare sia in contraddizione con l'idea di essere umano. Per loro, l'ideale dello sviluppo umano si racchiude nelle seguenti parole «le loro spade diverranno aratri e le loro lame diverranno falci. Così nessun popolo sollevierà mai più le sue armi contro un altro popolo e non ci saranno più guerre»⁶. Soltanto nella pace e attraverso la pace le idee dell'umanità possono realizzarsi, soltanto nella pace possono essere raggiunte le più alte vette e le mete più ambiziose in tutti gli ambiti dell'attività economica e spirituale. Dall'altro lato, invece, abbiamo gli ardenti sostenitori della guerra⁷. Nessuna sfortuna più grande potrebbe toccare all'umanità se non quella di una perdurante condizione di pace: «la pace eterna – affermava il Conte von Moltke – è un sogno e neppure il più bello»⁸.

Nella guerra «si manifestano tutte le qualità più nobili dell'uomo, il coraggio, il sacrificio, il dovere, la capacità e la volontà di donare la propria vita. Senza la guerra il mondo si annullerebbe nel materialismo»⁹.

⁶ *Ivi*, p. 517.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Citazione tratta da una lettera indirizzata a Bluntschli nel dicembre 1880, stampata negli Scritti e pensieri di Moltke, 5 Bd, 1892, p. 194. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Die Zukunft des Krieges, cit., p. 517.*

⁹ *Ivi*, p. 518.

Queste due opposte concezioni si scontrano impiegando tutte le possibili «armi» a loro disposizione. Alle argomentazioni teologiche dei sostenitori della pace eterna viene opposto l'ordine del mondo voluto da Dio nel quale anche il dolore, il male e la forza purificante della sofferenza hanno il loro posto. Altri, da un punto di vista laico, si richiamano alla nuova dottrina della lotta per la vita, dalla quale deducono che il conflitto e la contrapposizione sono l'essenza della natura e che la storia sarà sempre caratterizzata dalla guerra. L'argomento secondo il quale soltanto in guerra si manifestano le vere qualità morali dell'uomo sembra richiarsi a quella fedeltà al dovere e all'abnegazione che la società moderna richiede a un numero sempre maggiore dei suoi membri. Da una simile prospettiva, ci si preoccupa dunque di come, in tempo di pace, la natura morale dell'uomo possa realmente perfezionarsi¹⁰.

A coloro che sostengono la necessità del male, si ricorda invece che la società dovrebbe condurre una guerra costante contro il crimine, contro lo sfruttamento dei più deboli, contro l'avidità, e si afferma che la crudeltà, per lo meno su larga scala – ossia le uccisioni di massa – è del tutto inutile. I difensori della causa pacifista vengono descritti dai loro avversari come inguaribili ottimisti, incapaci di comprendere che la pace presuppone l'esistenza di una natura umana fondamentalmente buona. In tal senso, i pacifisti ignorerebbero la malvagità degli uomini e l'eterna imperfezione della realtà. Ci sarebbe ancora una lunga lista di argomenti pro e contro le due concezioni da esaminare, ma vogliamo limitarci a quelli finora menzionati¹¹.

Nell'ambito di questa complessa disputa verranno tralasciate soltanto due questioni: altrimenti sarebbe impossibile delimitare il «terreno» della nostra ricerca. Si parlerà infatti della guerra in generale, evitando qualsiasi considerazione specialistica. Il problema fondamentale se tutti gli Stati necessitino o meno della guerra per il loro sviluppo non viene preso in considerazione dai sostenitori della guerra; mentre gli adepti

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

della causa pacifista tralasciano di spiegare in maniera approfondita se la guerra dovrebbe o meno essere limitata a pochi casi, cosicché la pace – certamente non imperturbabile – finirebbe per apparire come la condizione normale dell’umanità civilizzata¹².

Ma molto più importante è il secondo punto. I destini dell’umanità sono governati da leggi imm modificabili e necessarie rispetto alle quali la volontà dell’uomo non può niente. Nella storia esiste una necessità che è più forte di qualsiasi desiderio individuale e collettivo.

La convinzione che la guerra sia un Bene o un Male può influire sul futuro della guerra solo in modo molto limitato. Per determinare il futuro della guerra si deve cercare di stabilire l’andamento del processo storico sulla base dell’esperienza politica fin qui conseguita. In prima istanza vogliamo dunque reprimere i nostri sentimenti e – senza odio o amore – cercare di tracciare la linea immaginaria sulla quale si muove il futuro della guerra. E precisamente solo il futuro visibile. Ciascun tentativo di raffigurare la meta finale delle cose terrene non è certo più veritiero e credibile delle rappresentazioni dettagliate che i poeti e i filosofi del Medioevo volevano dare dell’Aldilà. Nella nostra analisi ci limiteremo a parlare della guerra così come essa è stata condotta nel contesto della civiltà occidentale e in particolare degli Stati di tradizione e cultura cristiane. Le guerre che hanno coinvolto gli Stati asiatici o le popolazioni nere in Africa non rientrano nella nostra trattazione, così come le guerre combattute da Stati europei, quali la Russia e l’Inghilterra, contro altri Paesi che non partecipano al diritto internazionale moderno¹³. In tal senso, prenderemo in considerazione soltanto la guerra tra Stati tra loro simili che appartengono alla civiltà moderna¹⁴.

Esistono due generi di conflitto che dobbiamo analizzare: la guerra internazionale tra Stati indipendenti e la guerra civile condotta da una parte della comunità che vive entro i confini di uno Stato, considerato

¹² *Ivi*, p. 519.

¹³ *Ivi*, pp. 519-520.

¹⁴ *Ivi*, p. 520.

quale unità secondo i principi del diritto internazionale. Relativamente a queste due tipologie di conflitto, è evidente che nessuna delle due potrà essere evitata per sempre. Al di là che essa sia un conflitto per il potere sovrano, per la forma di governo o per la separazione di una parte dello Stato e la sua conseguente ricostruzione sotto forma di una nuova entità statale, è difficile pensare a un mezzo in grado di prevenire simili guerre o rivoluzioni. Anche se fosse possibile realizzare il meraviglioso sogno di un mondo civilizzato nella forma di una Federazione internazionale di Stati o di uno Stato federale, neppure una simile organizzazione riuscirebbe a evitare i conflitti, tutt'al più potrebbe reprimerli attraverso una sanguinosa azione difensiva.

La storia ci insegna infatti che le forze distruttive interne allo Stato non indietreggiano dinanzi a nessun pericolo, nemmeno a un sicuro declino, pur di inseguire il tentativo di un successo. Nel nostro secolo abbiamo assistito alla sollevazione dei Polacchi nel 1831 e nel 1863¹⁵, a quella magiara nel 1849. Tutti i progetti di pace perpetua si riferiscono alla guerra in ambito internazionale, ma non spiegano come arginare con efficacia i conflitti¹⁶.

E quanto è grande il significato della guerra civile! Se le guerre sono da annoverare tra le forze che hanno plasmato gli Stati, allora – ai giorni nostri – deve essere presa in esame la guerra civile¹⁷.

Straordinari balzi in avanti sono stati raggiunti attraverso le richieste di singole parti in nome di valori politici indipendenti. La più terrificante guerra della storia moderna, la guerra dei Trent'anni, nella quale venne deciso il destino della Germania per quasi due secoli, cominciò come guerra civile. Le guerre nella Slesia e la guerra dei Sette anni furono fondamentalmente guerre civili combattute all'interno dell'Impero tedesco. La potente Repubblica transatlantica degli Stati Uniti d'America è diventata parte del-

¹⁵ Jellinek si stava riferendo alle due imponenti sollevazioni popolari polacche contro la Russia.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, pp. 520-521.

l'ordine internazionale degli Stati in seguito a una guerra civile. E nello stesso modo, la maggior parte degli attuali Stati sovrani del Nord e Sud America si sono formati attraverso guerre civili, diventando indipendenti dalla madre patria spagnola. La Norvegia, il Belgio, la Grecia sono diventati Stati indipendenti a causa di una serie di avvenimenti che possono essere definiti guerre civili. Gli stessi Stati della Penisola balcanica, Serbia, Montenegro, Romania, Bulgaria, che si erano sollevati contro i loro rispettivi sovrani, sono nati all'interno di uno Stato che fino al 1856, più precisamente fino al 1878, era considerato una unità sul piano internazionale.

Il tentativo di creare un nuovo Stato – tentativo peraltro stroncato da una poderosa forza e dopo terribili scontri – è stato intrapreso con la guerra di secessione americana negli anni '60 dell'800. Se volgiamo la nostra attenzione alla guerra internazionale, allora vedremo che questa è condizionata dalla presenza di una molteplicità di Stati che si considerano reciprocamente eguali e indipendenti, poiché non sono sottomessi a nessuna altra autorità. All'interno di ciascun Stato esiste necessariamente un'istanza predisposta a evitare qualsiasi disputa tra i membri dello Stato, almeno quelle lesive del diritto¹⁸. Nessun membro dello Stato dovrebbe poter danneggiare un altro attraverso l'uso della violenza fisica. L'ordine statale è un ordine di pace¹⁹.

Ma al di sopra dei singoli Stati non esiste nessun giudice sovrano, in grado di arbitrare il conflitto con la sua autorità. E ciò deriva dal principio di sovranità e dall'uguaglianza tra gli Stati. Questo fatto è tra i più rilevanti della storia moderna. Gli Stati che appartengono al sistema statale europeo-americano si riconoscono come tali ed è attraverso tale riconoscimento che sono legati a una comunità di diritto. Una simile comunità, che unisce gli uni agli altri i membri dei sistemi statali, non è altro che il diritto internazionale. Esso è uno dei risultati più nobili e importanti di tutto lo sviluppo culturale e la sua esistenza è recente²⁰.

¹⁸ *Ivi*, p. 521.

¹⁹ *Ivi*, pp. 521-522.

²⁰ *Ivi*, p. 522.

Fino a quando non giunsero a una piena consapevolezza, gli Stati erano riconosciuti come tali attraverso un processo di auto-legittimazione. In Oriente, ad esempio, ogni Stato era convinto che esso soltanto fosse al centro del mondo e che tutti gli altri popoli dovessero servirlo. Ancora oggi la Cina si chiama «l'Impero che sta nel Centro» e fino a tempi recenti questo grande paese ha creduto che i rappresentanti delle potenze europee fossero gli emissari di principi e sovrani sottomessi. Nell'Ellade si era inoltre convinti che mai sarebbero esistiti Stati indipendenti, dotati di vita autonoma. Platone usava dire che, per natura, la guerra avrebbe sempre caratterizzato i rapporti tra gli Stati e che la pace non era altro che un mera parola. D'altronde, una guerra ininterrotta che mira alla completa distruzione del nemico esclude il riconoscimento di quest'ultimo come personalità dotata di legittimità. La Roma antica che governava sul mondo non riconosceva l'indipendenza degli Stati stranieri proprio in virtù delle sue pretese di dominio²¹.

Nel Medioevo, la Chiesa elaborò alcuni principi a favore di un diritto internazionale ma la barbarie di quei tempi impedì che questi potessero svilupparsi. Soltanto nella nostra epoca, in cui le grandi potenze europee – in primo luogo a Ovest e Sud – hanno cominciato a consolidarsi, ha gradualmente preso forma l'idea della piena sovranità e dell'uguaglianza tra gli Stati e con essa il diritto internazionale²².

L'ordine del diritto internazionale non consiste però nell'evitare la guerra, poiché esso costituisce diritto tra soggetti che non sono sottomessi a una autorità più alta. Se esistesse un'istanza superiore agli Stati, allora essi non sarebbero più indipendenti, il loro rapporto reciproco non sarebbe più tra popoli, bensì di natura giuridica, ossia di diritto pubblico. In tal senso, il diritto internazionale non esclude la guerra, anzi la riconosce come mezzo legittimo per la risoluzione di dispute sul piano internazionale.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 523.

Nella comunità mondiale degli Stati, unita attraverso il diritto internazionale, il rapporto di potere tra i Paesi è essenzialmente determinato dalla loro grandezza e dal numero dei loro abitanti. Ma non è sempre stato così. Fintantoché la guerra era combattuta da eserciti mercenari anche uno Stato piccolo poteva prevalere sul campo di battaglia. All'epoca il celebre detto di Montecuccoli, secondo cui per fare una guerra c'era bisogno di tre cose: denaro, denaro, denaro, i conflitti militari avevano un significato diverso da quello che oggi attribuiamo ad essi. Infatti anche un piccolo Stato – se aveva abbastanza denaro – poteva comprare un grande esercito. Perfino il detto popolare *point d'argent, point de Suisses* ci ricorda quell'epoca bellica, ormai scomparsa, in cui il numero delle truppe non coincideva con la grandezza e l'estensione della popolazione di uno Stato²³.

In questo modo, i piccoli Paesi Bassi e la spopolata Svezia poterono occupare a lungo un posto tra i grandi Paesi europei. Oggi la situazione è completamente diversa. La capacità di intraprendere una guerra è diventata privilegio delle nazioni più importanti e forti. In via eccezionale i piccoli Stati limitrofi come la Serbia e la Bulgaria possono condurre guerre ma in un futuro prossimo gli Stati di secondo e terzo rango verranno tutt'al più considerati alleati al fianco delle grandi potenze²⁴.

Che un piccolo Stato come la Danimarca abbia avuto l'ardire di resistere al volere di due grandi potenze, troverà ben pochi imitatori nel futuro²⁵. Oggi possiamo infatti osservare un numero considerevole di Stati che, a memoria d'uomo, non hanno combattuto alcuna guerra. Dall'epoca napoleonica, ossia da quasi ottant'anni, Spagna, Portogallo, Svezia, Norvegia, la Svizzera sono rimaste al di fuori dei grandi conflitti internazionali. Il Belgio e la Grecia, dai tempi del loro consolidamento statale, l'Olanda dai tempi della sua guerra contro il Belgio, e quindi più o meno da mezzo secolo, sono vissuti in una situazione di pace ininterrotta e stabilità. Sarebbe interessante paragonare la condizione morale delle popo-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, pp. 523-524.

²⁵ *Ivi*, p. 524.

lazioni che vivono in una condizione di pace durevole e quella che caratterizza gli Stati bellicosi, per comprendere se l'assenza di conflitto porti con sé vantaggi o svantaggi²⁶.

La guerra del futuro sarà essenzialmente una guerra tra grandi Stati. Relativamente a quelli piccoli, è possibile osservare una crescente tendenza verso la neutralità. Nel loro interesse e in quello generale, essi devono essere risparmiati da ogni guerra. La Svizzera, il Belgio, il Lussemburgo offrono esempi di Stati sempre più neutrali, senza però poter affermare con certezza che in futuro un simile processo di neutralizzazione possa davvero garantire ad essi una esistenza indisturbata e sicura. La politica dei grandi Stati è oggi influenzata da una serie di fattori che sembrano inibire le guerre, tanto da poter affermare, a ragione, che l'istinto bellicoso si sta indebolendo²⁷.

Le motivazioni che agiscono contro la guerra sono dinanzi a tutti noi. In prima istanza le conseguenze e gli effetti delle guerre non sono mai stati costanti nel corso della storia. Durante epoche caratterizzate da uno sviluppo culturale limitato, la guerra ha causato un livello di distruzione relativamente facile da fronteggiare. In questi periodi storici la guerra viene usata come fonte di guadagno e, da alcune nazioni, come la principale fonte di ricchezza, inoltre la vita umana e la proprietà hanno poco valore. Situazione molto diversa nei periodi in cui fioriscono e si affermano civiltà altamente sviluppate. Infatti più cresce la quantità dei beni culturali e più dannoso sarà l'effetto che porterà con sé la degenerazione dei normali rapporti di pace²⁸.

È per questo che oggi la condizione belligerante riesce ad avere un impatto assai negativo sull'economia ancor prima che sia stato sparato un colpo: i titoli in borsa sprofondano rapidamente, lo spirito imprenditoriale – fatta eccezione per quei rari casi in cui esso dipende dalla guerra – comincia a ristagnare; una nervosa inquietudine, la sensazione della più

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ivi*, p. 525.

profonda incertezza sembrano afferrare l'intero mondo. E tutto ciò è facilmente comprensibile. Durante le guerre, il traffico commerciale con gli Stati belligeranti viene rallentato e ostacolato, ed esso scompare del tutto tra i Paesi coinvolti nella guerra. Non c'è bisogno di nessuna altra spiegazione su quali effetti negativi la condizione belligerante abbia generato nei Paesi civilizzati da un punto di vista economico e più precisamente per la circolazione dei beni e per il consumo. Sarebbe interessante poter calcolare la quantità esatta dei beni andati distrutti e perduti negli Stati moderni coinvolti in conflitti militari.

La guerra oggi è un'eventualità che riguarda l'intero mondo. Nel XVI secolo la guerra tra Francia e Spagna non toccava minimamente né i danesi, né i polacchi. Ma nella nostra epoca, se per caso l'Austria e l'Italia si combattono, gli effetti economici saranno avvertiti immediatamente a Londra e a San Pietroburgo²⁹.

Tuttavia, è lecito pensare che una data classe sociale abbia un preciso interesse alla guerra e da essa possa trarre vantaggi³⁰. Il ristagno degli affari, causato dalle crisi di mercato, può essere risolto attraverso una guerra. Ad esempio, in virtù dell'odierno diritto che regola la guerra navale, le agevolazioni per i traffici commerciali che vengono garantiti ai Paesi neutrali in tempo di guerra mancherebbero loro in tempo di pace³¹. Eppure, anche per le classi possidenti e socialmente dominanti, la guerra rappresenta un male che, per quanto possibile, dovrebbe essere evitato. Il secondo, fondamentale problema posto dalla guerra consiste nel sistema militare moderno. Fintantoché le battaglie degli Stati erano combattute da truppe arruolate o da mercenari stranieri, la guerra era una faccenda che spesso non toccava, se non marginalmente, il popolo. Sono soprattutto gli interessi dinastici a determinare i conflitti nel XVI e nel XVII secolo. Situazione del tutto diversa al tempo della coscrizione generale obbligatoria: se ogni individuo può essere arruolato come soldato, allora la

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, pp. 525-526.

³¹ *Ivi*, p. 526.

guerra è un questione che riguarda il popolo nel senso più vero del termine. D'altronde, un intero popolo non può trasformarsi in una forza militarmente attiva con facilità. Ed è per questo motivo che la maggioranza delle guerre combattute nel nostro secolo sono state motivate da questioni di altissimo valore nazionale. Un terzo aspetto agisce da impedimento alla guerra ed è sostanzialmente la mutata condizione politica della nostra epoca³².

Oggi la maggior parte degli Stati è costituita su base nazionale: la nazione rappresenta il fondamento dell'essenza statale e una serie di popoli che da soli non riuscirebbero ad esistere politicamente si sono uniti in uno Stato multi-nazionale³³.

Con il riconoscimento della nazionalità quale pilastro dello Stato, è stata definitivamente decretata la fine del precedente processo di formazione statale. Ovviamente il conflitto può sorgere anche per l'indipendenza di una nazione, o a causa della decisione di un gruppo etnico minore di unirsi a quello principale, ma questi possibili motivi di scontro appaiono relativamente limitati nel numero ed è ragionevole presagire un futuro in cui le lotte per l'allargamento di uno Stato quale soluzione estrema a questioni di carattere nazionale diverranno sempre più rare³⁴.

Le guerre ereditarie, che nel passato scossero così profondamente l'Europa, non sono più contemplate nel diritto all'autodeterminazione delle nazioni moderne. La pura conquista territoriale giocherà un ruolo più limitato nella politica futura. In passato, lo Stato assorbiva gli elementi nazionalmente più disparati senza alcuna esitazione. Ma quanto pericolose possano essere certi tipi di conquiste è stato dimostrato dal rinato spirito nazionale dei nostri giorni³⁵.

Sono tante le difficoltà, infatti, che spesso piccoli gruppi appartenenti a nazionalità straniere possono causare alla vita di uno Stato abitato da un

³² *Ibidem*.

³³ Jellinek si stava ovviamente riferendo all'Impero austro-ungarico.

³⁴ *Ivi*, pp. 526-527.

³⁵ *Ivi*, p. 527.

grande popolo. E proprio uno Stato che è formato da diverse nazionalità oggi sta temporeggiando nell'inserire nuovi elementi nazionali nel suo territorio. La monarchia austro-ungarica è un eccellente esempio di ciò. Nel secolo passato, in seguito alla divisione della Polonia, l'Austria incorporò senza indugi la Galizia e la sottomise allo Stato centrale. Al contrario, la Bosnia e l'Erzegovina rientrano nell'amministrazione austriaca, ma in considerazione dei particolari rapporti nazionali e di diritto pubblico che caratterizzano l'Impero asburgico, i due territori non sono stati ancora ufficialmente incorporati, anche se non sarebbe certo così difficile ottenere l'approvazione delle altre potenze europee ad una siffatta soluzione³⁶.

D'altra parte si deve constatare che il crescente sentimento di identità nazionale potrebbe fomentare nuovamente una guerra. Esso è sempre stato, in tutte le epoche, un elemento capace di determinare conflitti, ma è riuscito a far valere e dimostrare il suo grande influsso solo nell'epoca dei grandi movimenti democratici, della stampa, ossia di ciò che chiamiamo opinione pubblica³⁷.

Sono infatti soprattutto le nazioni latine che, irascibili ed eccitabili, hanno spesso intonato il grido di guerra. Ricordiamoci, ad esempio, delle campagne di aggressione condotte dai Francesi contro l'Inghilterra e la Germania, dell'entusiasmo per la guerra dimostrato dagli Spagnoli contro l'Impero tedesco in occasione della caduta della dinastia carolingia, del tentativo, fatto dall'*Italia irredenta*³⁸, di provocare una guerra contro l'Austria, ricordiamoci infine del grido di vendetta della Francia³⁹. Tuttavia, la decisione di seguire o meno le animosità nazionali dipende in mi-

³⁶ *La Bosnia e l'Erzegovina sono state infine annesse nel 1908*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 527. Vorremmo ricordare che proprio nel 1908 Jellinek pubblicò un breve ma denso articolo sulla questione della Bosnia-Erzegovina: G. JELLINEK, *Balkankrise und Völkerrecht. Zur Annexion Bosniens und der Herzegovina*, «Neue Freie Presse», 25 dezember 1908, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit., pp. 508-514.

³⁷ G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 527-528.

³⁸ In italiano e in corsivo nel testo.

³⁹ Relativamente alla Francia, Jellinek si stava sicuramente riferendo alla bruciante sconfitta inferta ai Francesi dall'esercito prussiano nella guerra del 1870-1871.

sura crescente dalle classi dirigenti dei diversi Stati⁴⁰. I motivi che agiscono contro la guerra appaiono oggi così forti e sicuramente si rafforzeranno nel futuro a tal punto che, in linea di massima, la preservazione della pace – anche per ciò che riguarda l'irruento spirito nazionale – avrà buon esito.

Sebbene nel corso della storia possano essere individuati numerosi motivi che moderano e ostacolano la spinta bellicosa degli Stati, il numero delle cause oggettive che scatenano la guerra non è affatto diminuito. Dato che al di sopra degli Stati non esiste alcun potere in grado di dirimere e neutralizzare eventuali conflitti, facendo leva su di una autorità incontestabile, è sempre probabile che una qualsiasi disputa tra due Stati possa trasformarsi in uno scontro militare, soprattutto nel caso in cui quelle ragioni soggettive contrarie alla guerra – da noi precedentemente indicate – non siano in grado di prevalere e far valere la loro forza⁴¹.

Ogni controversia relativa alla violazione di un trattato, ogni insignificante infrazione possono infatti generare un *casus belli*. Più complesse e sfaccettate diventano le relazioni internazionali, maggiori saranno i potenziali contrasti tra due Stati, cosicché il moltiplicarsi delle possibili ragioni oggettive alla guerra si manifesta in tutta la sua chiarezza e forza. Il dispiegamento della potenza militare da parte degli Stati moderni è un segno certo, oggettivo dell'incombente pericolo di un conflitto⁴².

In nessuno dei secoli passati sono state combattute così tante guerre come nel nostro. E infatti la paura della guerra è talmente diffusa che non passa quasi un anno senza che qualcuno paventi la fine della pace europea. D'altronde, però, spesso potenziali conflitti sono stati risolti pacificamente e ciò testimonia come il desiderio degli Stati di muovere una guerra sia di gran lunga inferiore al numero delle occasioni di conflitto armato. Per prevenire la guerra sono state proposte in tempi recenti numerose norme che derivano da quel grande desiderio di pace che – nono-

⁴⁰ G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 527-528.

⁴¹ *Ivi*, p. 528.

⁴² *Ivi*, pp. 528-529.

stante tutto – sembra caratterizzare il nostro secolo. Tali norme si suddividono in quelle che vengono, almeno parzialmente, accettate dagli Stati e in altre che vengono avanzate da soggetti privati, da associazioni o dagli stessi parlamenti, senza però riuscire a raggiungere un risultato pratico. Tra queste ultime rientra la proposta di ridurre gli eserciti o perfino di una completa de-militarizzazione⁴³. Una simile proposta non è stata avanzata solo in considerazione della guerra, ma anche per motivi sociali ed economici. Fino a un certo grado, la sua realizzazione non è da escludere del tutto. L'analisi approfondita di un simile problema ci spingerebbe troppo lontani dal nostro tema; in questa sede, infatti, vogliamo semplicemente esaminare il rapporto tra una siffatta proposta e la guerra. Di conseguenza ci si dovrà accontentare del giudizio secondo cui la riduzione di un esercito statale, entro certi limiti, possa diminuire e perfino evitare i conflitti. Tuttavia, si potrebbe obiettare che la più devastante guerra del nostro secolo, la guerra di secessione americana, venne combattuta in uno Stato che possedeva un esercito estremamente piccolo. Allo stesso modo, la mancanza di una grande forza militare non ha certo evitato lo scontro militare nella piccola Confederazione elvetica⁴⁴.

In tempi recenti, è stata condotta una guerra particolarmente aspra tra Perù e Cile, sebbene entrambi gli Stati posseggano, in larga parte, solo truppe miliziane. Inoltre non è da sottovalutare come due Stati che decidono di combattersi siano anche capaci di creare un esercito dal nulla. Non possiamo però neppure ignorare che la condizione di pace in cui sono stati mantenuti tanti eserciti negli ultimi decenni non ha in nessun modo determinato un maggiore desiderio di guerra e quindi un aumento dei conflitti. Il Reich tedesco e la Francia non combattono nessuna guerra da vent'anni; l'Italia e l'Austria-Ungheria da almeno ventiquattro anni. È vano cercare nel secolo passato un periodo di pace così lungo. Perfino negli Stati maggiormente inclini alla guerra, gli armamenti hanno un carattere prevalentemente difensivo, cosicché il vecchio adagio «se vuoi la

⁴³ *Ivi*, p. 529.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 529-530.

pace prepara la guerra» possiede oggi una verità ancora più profonda che ai tempi dei Romani⁴⁵.

Tra gli strumenti a favore della pace, che sono stati introdotti nella pratica politica, verranno considerati i più importanti. Da molto tempo esiste un Istituto della Mediazione; una forza neutra, al di sopra delle parti, che cerca di risolvere pacificamente i contrasti tra due Stati. Le potenze, che nel 1856 firmarono il Trattato di Pace di Parigi⁴⁶, hanno infatti stabilito che se tra due o più dei contraenti si verifica un conflitto è necessario richiedere la mediazione di una terza potenza prima del ricorso alla guerra. Un'affermazione simile è contenuta negli Atti della Conferenza per l'Africa occidentale. Tuttavia, i congressi e le conferenze tra le grandi potenze non sono mai stati molto efficaci nel dirimere contrasti sul piano internazionale. Le Corti arbitrali costituiscono uno strumento per la pace di gran lunga migliore. Sono infatti numerosi, nel nostro secolo, i casi in cui controversie di natura internazionale sono state risolte attraverso sentenze delle Corti arbitrali⁴⁷.

Il caso più celebre è diventato sicuramente l'arbitrato dell'Alabama, che ha avuto luogo a Ginevra nel 1872, e per mezzo del quale l'Inghilterra è stata condannata a risarcire ben quindici milioni e mezzo di dollari agli Stati Uniti, perché colpevole di aver violato la neutralità durante la guerra di secessione americana.

In tempi recenti si è inoltre cercato di portare ordine nelle Corti arbitrali. L'Italia, ad esempio, non ha concluso nessun trattato senza avere la possibilità di concordare un arbitrato in caso di controversia relativa al trattato stesso. La Svizzera si è comportata in maniera analoga in numerosi casi. Gli Stati sudamericani hanno deciso da poco di sottoporre a una Corte arbitrale ogni eventuale disputa sui trattati. L'Istituto per il Diritto internazionale ha già accettato nel 1875 una bozza, preparata a Berlino dal Professor Goldschmidt, che introduce un codice di procedura

⁴⁵ *Ivi*, p. 530.

⁴⁶ Il Trattato di Parigi del 1856 siglava la fine della guerra di Crimea.

⁴⁷ G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., pp. 530-531.

specifico per il Tribunale arbitrale internazionale. I difensori dell'idea della pace perpetua ripongono grandi speranze nelle Corti arbitrali e da esse si aspettano la realizzazione dei loro ambiziosi principi. Sembra anche che il sostegno all'idea di pace perpetua da conseguire attraverso la Corte arbitrale sia strettamente legata, per coloro che abbracciano questo punto di vista, all'essenza stessa del diritto internazionale. Infatti se esiste un simile diritto e se questo non è una parola vuota allora dovranno esserci regole di diritto, in base alle quali ogni controversia possa essere arbitrata, esattamente come nella vita civile non si dà alcuna disputa che non possa essere discussa e risolta secondo norme giuridiche⁴⁸.

Un sistema di diritto è compiuto nella misura in cui esso non lascia spazio all'azione del singolo, nella misura in cui esso definisce tale azione nei termini di conformità o non conformità alla Legge. In tal senso, il diritto internazionale riconoscerà la guerra come mezzo di contrasto ammissibile fino a quando non esisterà un giudice al di sopra delle parti, in grado di neutralizzare in maniera definitiva le dispute tra Stati⁴⁹.

Se dunque l'idea del diritto internazionale sta ricevendo sempre maggiori consensi e visibilità, allora se ne dovrà dedurre che il Diritto o la mancanza di Diritto di uno Stato nei suoi rapporti con altri Stati devono essere parimenti distinti in maniera sempre più chiara. L'effetto morale dell'idea giuridica spingerà sempre più Stati a riconoscere il diritto internazionale, in modo tale che la sentenza del giudice arbitrale stroncherà i conflitti sul nascere. Ma a questo ragionamento manca una componente importante: tutto quanto il diritto che trova applicazione nelle Corti, nei Tribunali è diritto vigente, di natura positiva. Prima di ricevere autorità da parte di una legittima fonte giuridica, le mere richieste dell'idea giuridica non possono essere in alcun modo definite come diritto che, in quanto tale, obbliga il giudice e gli altri soggetti di diritto. L'esperienza quotidiana ci insegna però che nell'ordine giuridico è consentita la più aspra contrapposizione tra gli individui. La concorrenza economica,

⁴⁸ *Ivi*, p. 531.

⁴⁹ *Ivi*, p. 532.

condotta entro i limiti dell'ordine giuridico, può essere, a volte, più violenta e rovinosa di alcune offese espressamente punibili per legge. In ogni modo, è possibile emettere un giudizio morale relativo a simili conflitti di interesse che si manifestano sul terreno del diritto vigente. Questo giudizio morale influenza l'idea giuridica che serve da linea guida per la creazione di nuovo diritto e perciò esso conduce alla consapevolezza che un certo comportamento, ritenuto formalmente legale nel presente e che non contraddice l'idea del diritto, porterà nel futuro al riconoscimento di nuove e opposte proposizioni giuridiche⁵⁰.

È possibile osservare questo fenomeno con grande chiarezza. Lo sfruttamento dei più poveri ha portato a nuove leggi contro lo strozzinaggio; gli sforzi straordinari compiuti dalla classe operaia hanno condotto a nuove leggi nelle fabbriche. Da specifiche lotte di interesse prende forma un diritto nuovo. Ma questo diritto non è conoscibile a priori. Innanzitutto deve manifestarsi una determinata lotta per gli interessi prima che il Legislatore – interrogando l'idea giuridica e considerando i rapporti pratici – possa decidere quale nuova norma giuridica debba essere sancita per neutralizzare la lotta e scongiurare così il conflitto⁵¹.

Dall'opposizione tra interessi individuali e sociali prende forma il nuovo diritto. Ciò che avviene nella vita sociale sembra ripetersi – forse in misura ancora maggiore – nella vita degli Stati. L'ordine del diritto internazionale è infatti molto recente, il numero delle proposizioni giuridiche che sono generalmente riconosciute è ancora molto limitato se paragonato a quelle che regolano altri ambiti del diritto. Sul piano del diritto internazionale, la lotta per gli interessi che prende forma all'interno del diritto riconosciuto possiede in potenza uno spazio d'azione molto più ampio del conflitto, giuridicamente consentito, tra individui e classi sociali. Il perseguimento dei propri interessi verso l'esterno e verso l'interno si chiama Politica. E, nella maggioranza dei casi, la politica è l'unico

⁵⁰ *Ivi*, pp. 532-533.

⁵¹ *Ivi*, p. 533.

punto di vista dal quale possa essere giudicata una controversia tra Stati. Di regola, non è possibile trovare alcuna proposizione giuridica sotto la quale si lascia sussumere il comportamento di Stati in conflitto tra loro e quindi il giudice avrebbe non poche perplessità nell'esercizio della sua funzione⁵².

Negli ultimi anni si è scritto molto a proposito di guerre giuste e guerre ingiuste, muovendo proprio dalla questione se in una controversia giuridica sia necessario che una delle due parti abbia ragione o meno; e ancora ai giorni nostri Bluntschli ha definito la guerra una contrapposizione giudiziaria tra Stati, come se essa fosse un procedimento processuale nel quale si confrontano la colpa e l'innocenza delle grandi potenze⁵³.

Solo Hegel ha riconosciuto con sguardo geniale che la storia del mondo non può essere misurata secondo il parametro di regole giuridiche astrattamente stabilite, che essa stessa è il Tribunale del mondo, dinanzi al quale gli Stati ricevono la loro ricompensa o la loro punizione. Nei grandi avvenimenti della storia mondiale, la giustizia o l'ingiustizia possono essere riconosciuti solo quando il conflitto si è ormai concluso, quando una delle idee politiche sulle quali si era basato il conflitto riesce a prevalere sulle altre. In tutte le grandi guerre, che hanno rappresentato un momento di svolta nello sviluppo storico, non sarebbe mai stato possibile dirimere la controversia sulla giustizia o ingiustizia delle parti coinvolte se non attraverso il ricorso alle armi⁵⁴.

Considerate infatti le guerre del XVIII secolo, a partire dal Congresso di Vienna, e fate una prova. Nella maggior parte di esse una delle parti coinvolte nel conflitto pensava di possedere un diritto sancito dalla Storia, mentre l'altra era convinta di avere il diritto nazionale a costruire il proprio Stato indipendente. Ognuna delle due parti riteneva di avere ragione e di avere più diritto dell'altra. Chi poteva decidere *a priori*, secon-

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 534.

⁵⁴ *Ibidem*.

do i fondamenti del diritto, se il Regno di Sardegna potesse o meno realizzare l'Unità d'Italia *de jure* o se l'Austria avesse invece dovuto affermare la sua antica posizione di potere, sancita dai trattati europei? Quale giudice avrebbe potuto determinare, in maniera davvero imparziale e capace di convincere entrambi i contendenti, se la supremazia tedesca spettasse alla Prussia o all'Austria? Il diritto di una comunità nazionale e culturale a creare un corpo statale autonomo in contrasto con il diritto storico si è affermato soltanto nei campi di battaglia⁵⁵.

Di conseguenza, credere che la Corte arbitrale sia un mezzo appropriato per scongiurare le guerre significa attribuire al diritto internazionale vigente un rilievo straordinario⁵⁶. Nonostante la Corte arbitrale non sia una panacea contro la guerra, dinanzi ad essa si profila un grande futuro; essa potrà essere usata per limitare le guerre e i conflitti. Infatti in tutti quei casi in cui si ha a che fare con questioni di carattere giudiziario, ossia si ha a che fare con contrapposizioni tra Stati che non sono né profonde, né insanabili, la disputa potrà essere risolta attraverso una sentenza arbitrale, soprattutto se teniamo in considerazione il crescente sforzo compiuto dagli Stati per mantenere la pace. Più avanti riuscirà a spingersi l'ordine giuridico internazionale, più profonda diverrà la convinzione di doversi adeguare alle richieste di quest'ultimo e quindi più significativa sarà la funzione svolta dalla Corte arbitrale. In tal senso, la creazione di Corti arbitrali internazionali e stabili è una grande speranza che il futuro potrà sicuramente realizzare⁵⁷.

È ormai concluso il tempo in cui il diritto internazionale, e ciò che esso rappresenta, erano oggetto di scherno. È vero che in presenza di conflitti eminentemente politici, gli sforzi di ogni tipo sono destinati a fallire, ma è altresì vero che esistono numerose attività che possono essere rego-

⁵⁵ *Ivi*, pp. 534-535.

⁵⁶ *Ivi*, p. 535.

⁵⁷ *Il primo trattato della Conferenza di pace dell'Aja del 29 luglio 1899 (art. 20 ss) e il primo trattato della seconda Conferenza di pace dell'Aja del 18 ottobre 1907 (art. 41 ss) prevedono una Corte arbitrale permanente.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Die Zukunft des Krieges*, cit., p. 535.

late attraverso un intervento di carattere internazionale⁵⁸. Dinanzi ai nostri occhi si è sviluppato un diritto in ambito marittimo, postale, telegrafico; il diritto alla estradizione, che si è affermato attraverso i trattati, ha rafforzato la capacità punitiva dei singoli Stati; ferrovie, francobolli, automobili, brevetti sono diventati oggetto di attenzione e preoccupazione da parte della comunità internazionale⁵⁹.

Trattati commerciali e consolari, trattati sulle filiali e sulla libertà di circolazione assicurano gli interessi economici delle nazioni grazie a concessioni accordate sulla base del diritto internazionale. Cento anni fa i trattati vigenti tra Stati civilizzati potevano essere contenuti in un grande fascicolo, oggi servirebbe una intera biblioteca. Per gli individui, così come per le nazioni moderne, si sono sviluppate importanti relazioni internazionali, la cui premessa consiste nel rispetto puntuale dei trattati stipulati. E proprio su questi poggia un numero non indifferente di rapporti giuridici tra Stati. Anche la situazione di possesso tra gli Stati dipende, in larga misura, da trattati il cui rispetto rappresenta una importante garanzia delle normali relazioni di pace. Per evitare possibili contrasti, ha avuto luogo a Berlino una conferenza sull’Africa occidentale che ha cercato di mantenere la pace attraverso il riconoscimento di nuove proposizioni giuridiche relative alle colonie africane, così come esse si collocano nell’ambito della nuova politica internazionale. La Corte arbitrale è dunque orientata, in prima istanza, alla decisione riguardo le violazioni di trattati. Esistono anche altri casi – come dimostra la disputa sull’Alabama – che possono essere stabilmente risolti grazie alla sentenza della Corte, ma solo laddove la controversia sia di tipo giudiziario e perciò soltanto se esistono norme di diritto in base alle quali è possibile giudicare. Fin dove l’ordine del diritto internazionale sarà in grado di estendersi, sarà possibile evitare le guerre attraverso una sentenza⁶⁰.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 535-536.

⁶⁰ *Ivi*, p. 536.

Se verrà creata una Corte arbitrale stabile e tutti gli Stati la riconosceranno, allora diverrà assai difficile per i membri della comunità internazionale sottrarsi alla sentenza della Corte. Ciò costituirebbe una garanzia importante per il significato pratico della Corte arbitrale⁶¹.

La realizzazione di tali Corti dipende infatti dalla volontà giuridicamente definita degli Stati, dalla loro libera decisione di sottomettersi al giudizio di un terzo soggetto. L'esecuzione di un giudizio, emesso da una Corte arbitrale contro la volontà dello Stato condannato, è possibile solo attraverso l'uso della forza legittima, ossia – in altre parole – attraverso l'uso della guerra. È per questo motivo che il riconoscimento della sentenza arbitrale da parte dei membri coinvolti è la premessa essenziale della sua azione pacificatrice⁶².

Tuttavia, fino a quando gli interessi politici degli Stati saranno contrapposti gli uni agli altri, tutti i mezzi e i progetti per estirpare definitivamente i conflitti resteranno vani. Come contro-argomentazione potremmo altresì sottolineare l'efficacia di quei fattori che possono agire da ostacolo alla guerra. E possiamo dunque affermare che in un prossimo futuro gli scontri tra interessi opposti riusciranno a generare un conflitto militare con minore facilità che nel passato. La volontà di preservare la pace sta infatti crescendo perché gli svantaggi della guerra, ossia la morte e l'incertezza del successo, si stanno trasformando in un potente elemento di dissuasione per le coscienze nazionali. Possiamo dunque sostenere che mai come oggi il desiderio della pace ha raggiunto un punto così alto⁶³.

Ciò non deve però farci dimenticare che, in via eccezionale, può ancora esistere ai giorni nostri uno Stato capace di dare sostanza alla propria volontà di guerra, sia per distrarre il popolo dai problemi di politica interna, sia per dare sfogo alla passione popolare. Soltanto grazie alla cultura e al sentimento di solidarietà, il significato della guerra diverrà sempre più negativo non solo nella coscienza popolare ma anche tra le nazio-

⁶¹ *Ivi*, pp. 536-537.

⁶² *Ivi*, p. 537.

⁶³ *Ibidem*.

ni. Si realizzerà così – almeno sembra – il giorno narrato dai Profeti, in cui l’agnello giacerà in pace accanto al leone. Tuttavia, sarebbe assai azzardato trarre una simile conclusione dalle premesse fin qui discusse. Da quest’ultime è possibile soltanto dedurre che, nel futuro, le guerre diverranno sempre più rare, che la condizione di pace diverrà sempre più la regola, che la guerra sarà sempre più l’eccezione. Eppure, nonostante questa ragionevole previsione, continueranno a esistere cose il cui conseguimento apparirà agli occhi delle generazioni future più importante della difesa dei tesori della civiltà contro la decadenza e il pericolo insiti nella guerra. Se queste cose non potranno essere garantite in modo pacifico allora anche nel futuro la guerra si manifesterà sul palcoscenico del mondo. Ma quali possono essere queste “cose”, per le quali potrebbero essere combattute nuove guerre, sacrificando così la benedizione della pace? È infatti ipotizzabile che tutti i conflitti e le collisioni tra Stati possano essere evitati attraverso reciproche concessioni, eccetto che in un singolo, specifico caso⁶⁴.

Se infatti emergono nuove idee che si trovano in contrasto con le concezioni e i sentimenti dominanti, in opposizione allo status riconosciuto degli Stati, alla loro condizione di possesso, allora i rappresentanti di queste nuove idee e aspirazioni non avranno altro mezzo che la guerra per farsi valere e contrastare i loro antagonisti⁶⁵.

Sebbene ciò possa suonare un po’ esagerato – credetemi – non esiste sulla terra niente di più sanguinario dell’Idea. Come l’individuo animato da profonda passione per una nuova concezione è pronto a sopportare qualsiasi persecuzione per amore di essa, allo stesso modo i grandi ideali muovono interi popoli. Nessuna grande idea ha mai trionfato sul piano religioso, politico, sociale senza che questa comportasse un prezzo estremamente alto da pagare. I martiri cristiani ai tempi dei Romani, gli eretici nel Medioevo, la tempesta scatenata dalla Riforma, la Rivoluzione che circa un secolo fa infiammò la Francia, gli sforzi compiuti nel nostro se-

⁶⁴ *Ivi*, p. 538.

⁶⁵ *Ivi*, p. 539.

colo per affermare il principio costituzionale, la partecipazione giuridicamente riconosciuta del popolo alla vita pubblica, la liberazione degli schiavi negri in America, le grandi battaglie per lo Stato nazionale, tutto ciò mostra l'insaziabile sete di sangue dell'Idea⁶⁶.

E così sarà anche in futuro. Nella società sono i singoli individui ad essere portatori di idee nuove, rivoluzionarie, perché la legge dell'indolenza domina i grandi numeri. A causa delle loro convinzioni essi continueranno ad essere derisi, offesi, perseguitati anche nei giorni a venire, fino a quando un nuovo periodo storico, pieno di gratitudine, non riconoscerà in loro gli eroi di una nuova epoca. E ciò che vale per i singoli individui vale anche per gli Stati.

Lo Stato che è consapevole di essere il portatore di una grande, nuova idea storica può imporsi solo per mezzo delle armi. In questo caso, però, la guerra viene giustificata anche dalla più alta idea di diritto. Ogni grande idea ha infatti il diritto all'esistenza, e la sua realizzazione creerà le basi per lo sviluppo e il progresso⁶⁷.

Relativamente all'affermazione di una nuova idea politica si confrontano due concezioni che si combattono l'una contro l'altra per conquistare così piena legittimità. Come nell'*Eumenide* di Eschilo Atena arbitra la disputa tra i sostenitori del vecchio e del nuovo diritto, così anche in questo caso il vecchio e il nuovo diritto si trovano dinanzi al Tribunale della Storia⁶⁸.

Esso può però esprimersi solo a proposito delle guerre che sono state combattute nella seconda metà del nostro secolo. Nei destini dell'umanità le nuove epoche sono sempre state iniziate da guerre e ciò avviene in virtù delle leggi che regolano la natura umana, leggi che sono immutabili e certe, e che rimangono tali anche in quei periodi storici in cui gli uomi-

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 539.

⁶⁸ *Si veda a proposito G. JELLINEK, Der Kampf des alten mit dem neuen Recht 1907, S. 11 f., stampato in questa stessa raccolta. Il saggio è infatti contenuto in Ausgewählte Schriften und Reden, Band 1, cit., pp. 392-427. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Die Zukunft des Krieges, cit., p. 540.*

ni preferiscono la benedizione della pace alla fama immortale conseguita sui campi di battaglia. In simili guerre le nobilissimi e potentissime passioni del cuore umano vengono innalzate come portabandiere dinanzi alla lunga fila di eccidi commessi. Con una violenza irresistibile, tali passioni emergono dal profondo dell'animo popolare e scatenano un vera e propria ondata di entusiasmo che travolge chiunque, anche l'individuo più riottoso. Ciò che accade in queste guerre rimane una durevole eredità per le generazioni future. Il ricordo di simili conflitti, che si distinguono così profondamente dalle centinaia di scaramucce e faide condotte per frivoli motivi di nessuna importanza, non potrà mai scomparire dalla memoria del popolo e dell'umanità⁶⁹.

Di coloro che hanno preso parte a queste guerre vale ciò che Leopardi, nella sua celebre *Ode all'Italia*, narra dello scontro alle Termopili e a Salamina: «la nostra tomba è un altare e le stelle cadranno dal cielo, sprofonderanno nel mare e si spegneranno prima che il nostro ricordo e il nostro amore per voi si affievolisca e venga meno»⁷⁰.

Il mondo del futuro vivrà lunghe epoche di pace ma nei momenti fatali in cui starà per sorgere una nuova epoca, con nuovi obiettivi, saranno le armi a decidere quale direzione dovrà prendere l'umanità. La pace eterna è alla fine della storia. Colui che non ha alcuna speranza, che non ha niente da temere, niente per cui soffrire, niente per cui combattere, conosce la quiete eterna che si può trovare solo nella tomba. Tutta la vita è lotta e contrasto. E fintantoché l'umanità cercherà di raggiungere le sue grandi mete, mai del tutto decifrabili, il fenomeno della guerra, terribile eppure benedetto, non scomparirà dalla storia⁷¹.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 540-541.

⁷¹ *Ivi*, p. 541.

Rubbettino

Il diritto delle minoranze (1898)
Premessa

In risposta alle numerose sollecitazioni e richieste ricevute, mi appresto a consegnare alle stampe la seguente relazione, sebbene non esattamente nella forma che ad essa avevo deciso di dare durante l'esposizione orale. Alcuni aspetti dovrebbero essere spiegati in modo più approfondito così come la letteratura dovrebbe essere utilizzata per comprovare alcuni fatti e affermazioni. D'altronde questo scritto è stato anzitutto pensato come relazione. Non era infatti mia intenzione scrivere una vera e propria trattazione che prendesse in esame le innumerevoli questioni relative al nostro argomento. Una simile impresa porterebbe alla elaborazione di un'opera inevitabilmente ampia e voluminosa, tanto più che ancora oggi non esiste uno studio davvero esauriente del tema che abbiamo voluto analizzare.

Heidelberg, 19 aprile 1898

L'Autore

Il diritto delle minoranze (1898)
Relazione tenuta presso la Società dei giuristi a Vienna

Il diritto delle minoranze – soprattutto se si considera il concetto «diritto» non in un senso strettamente giuridico bensì in uno più ampiamente politico – costituisce un tema di così grande rilevanza che la materia di cui ho intenzione di occuparmi deve essere circoscritta con precisione. Affrontare una simile questione in modo esaustivo è impossibile, perché

ancora oggi l'intero materiale che ci proponiamo di analizzare non è stato neppure lontanamente codificato. Che la maggioranza sia determinante laddove sia necessario prendere decisioni – sia nelle votazioni, sia nel processo legislativo o nei collegi amministrativi e giudiziari – appare così ovvio che sembra inevitabile rinunciare a qualsiasi giustificazione più stringente. In realtà, la frase secondo cui è la maggioranza a decidere è tutt'altro che ovvia. Al contrario, come tutte le proposizioni giuridiche, essa ha la sua storia e una storia davvero molto articolata. Sulla sua origine esistono molte congetture che vedono nel principio di maggioranza un metodo introdotto per risolvere conflitti¹ o che scorgono in esso il giudizio di Dio.

I pensatori democratici dell'Antichità conoscevano e utilizzavano questo principio in svariati modi, pur riconoscendo spesso i diritti delle minoranze. Al contrario, il mondo medievale lo ha accettato lentamente, con estrema cautela². Infatti l'idea che due avessero più valore di uno contraddiceva il potente spirito individualistico, tipico dei popoli germanici. Se in battaglia un uomo audace e coraggioso riusciva a sopraffarne cinque, perché in assemblea egli doveva piegarsi al volere della maggioranza?

Nelle assemblee cetuali del Medioevo accadeva spesso di incorrere nella frase, secondo cui *pars sanior non pars maior* doveva decidere, ossia i voti dovevano essere soppesati, non contati³.

Sono esistiti corpi cetuali nei quali – fino all'epoca moderna – non è mai stato praticato il conteggio definitivo dei voti; ne è un esempio il par-

¹ *Si vedano a proposito le interessanti osservazioni di Bernatzik, Das System der Proportionalwahl, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», XVII [1893], p. 417. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 5. In nota verranno indicate le pagine che corrispondono all'originale. Abbiamo inoltre riprodotto in corsivo le note originali del saggio di Jellinek. Le note non in corsivo sono nostre.*

² G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 5.

³ *Realizzato attraverso la dottrina canonistica delle corporazioni. Si veda la approfondita descrizione di [Otto] Von Gierke in Genossenschaftsrecht, III, [1868, 1873, 1881], pp. 324 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 6.*

lamento ungherese⁴. Nella vita pubblica dei popoli germanici le decisioni – soprattutto le votazioni – erano prese all’unanimità; esse erano raggiunte prevalentemente attraverso l’acclamazione che, di tanto in tanto, zittiva la minoranza dissidente⁵.

Tracce di questa antica concezione giuridica sono facilmente riconoscibili in quel diritto che, più di ogni altro, ha preservato, nella forma più pura, la continuità storica, ossia il diritto inglese. Ancora oggi nel processo giudiziario inglese vale il principio secondo cui il verdetto dei giurati – sia esso di condanna o di assoluzione – deve essere preso all’unanimità. Fino a poco tempo fa la libertà della giuria era limitata fino a quando non si fosse raggiunto un accordo. In occasione delle elezioni parlamentari l’antico concetto germanico dell’unanimità emerge ancora oggi, almeno in determinate circostanze. In origine, infatti, l’assemblea della contea nominava i deputati della Camera dei Comuni, cosicché non accadeva mai che una maggioranza di candidati superasse il numero dei deputati da eleggere. Inoltre, erano due membri dell’assemblea a proporre i futuri deputati. Se non venivano sollevate obiezioni, i deputati erano considerati eletti all’unanimità. E così è stato fino ai giorni nostri sebbene sia stato introdotto un importante cambiamento nel processo elettivo. Un elettore propone, un altro asseconda, otto elettori approvano la nomina che, a differenza del passato, non è più orale ma scritta. Se non viene avanzato un contro-candidato, allora coloro che sono stati proposti, *nemine contradicente*, sono eletti all’unanimità. Ma se sono presenti più candidati, si opta per una votazione palese⁶.

⁴ [ANTON VON], *Viroszil, Das Staatsrecht des Königsreichs Ungarn, III*, [1866], pp. 50 ss. Questa nota è presente nell’originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 6.

⁵ *Anche più tardi, quando venne riconosciuto il principio di maggioranza, si continuò ad attenersi al requisito delle unanimità nella misura in cui la minoranza aveva l’obbligo di concordare con le decisioni della maggioranza.* Questa nota è presente nell’originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 6.

⁶ [WILLIAM R.], *Anson, Law and Custom of the Constitution, I*, [III ed. 1897], pp. 121 ss. Questa nota è presente nell’originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 7

Ancora oggi, il principio di maggioranza puro non è riconosciuto nelle elezioni del Parlamento inglese. In quale modo il principio di maggioranza si sia progressivamente imposto è ancora oggi una questione non del tutto chiarita. Probabilmente fu la Chiesa a introdurlo, sotto l'influsso della concezione romanistica, ed essa venne poi imitata dallo Stato⁷. In origine, il Papa veniva eletto per acclamazione dai vescovi e dal clero di Roma⁸, mentre successivamente, seguendo la dottrina delle corporazioni romane, la Chiesa limitò il diritto di sedere sulla sedia di Pietro a una maggioranza di 2/3. Al contrario, dal 1215 i vescovi sono sempre stati eletti da una maggioranza semplice del Capitolo del Duomo⁹.

Come è stato recentemente dimostrato¹⁰, la Bolla d'Oro¹¹ per l'elezione del sovrano tedesco richiedeva solamente la maggioranza semplice dei principi elettori. Nel Tardo Medioevo circolavano inoltre numerosi proverbi che recitavano: «la minoranza deve seguire la maggioranza». Tuttavia, ai tempi del vecchio Impero, il principio di maggioranza non

⁷ Sulla finzione che la volontà della maggioranza sia equivalente alla volontà generale si veda [O. von] Von Gierke, o.a. O.S. 153, 219ss, 323, 470ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 7.

⁸ In occasione di elezioni controverse veniva fatto valere il principio di maggioranza secondo il modello romano. A proposito della decisione presa dal Sinodo di Roma del 499 rimandiamo a [Paul] Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*, I., [1895], pp. 218 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 7.

⁹ Tuttavia, anche in questo caso, valeva il principio secondo cui la maggioranza decideva soltanto se essa rappresentava la *sanior pars*, capitoli 42, 55, 57, X, *de elect.* 1,6. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 7.

¹⁰ H. BRESSLAU, *Zur Geschichte der deutschen Königswahlen. Deutsche Zeitschriften für Geschichtswissenschaft*, Jahrg. 1897/98, pp. 122 ss. Fino all'incontro che si tenne a Rhens ci si attenne al principio dell'unanimità, Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 2. Edizione, pp. 459, 464. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 8. Qui Jellinek si stava riferendo al celebre incontro che si tenne a Rhens nel 1338 tra i Principi del Sacro Romano Impero di nazione germanica con l'intento di discutere a proposito del conflitto allora in corso tra l'Imperatore Ludovico IV e Papa Benedetto XII.

¹¹ La Bolla d'Oro era un editto del 1356 che sanciva la natura elettiva dell'Imperatore del Sacro Romano Impero di nazione germanica.

riuscì mai ad imporsi completamente nei territori tedeschi. Una società monarchico-aristocratica, e l'organizzazione dell'ordinamento statale che da essa deriva, possono funzionare solo entro limiti ristretti. Di conseguenza, affinché una decisione fosse presa, l'Imperatore e i tre collegi dell'assemblea imperiale dovevano essere d'accordo all'unanimità e ciò valeva in tutti gli Stati con istituzioni cetuali.

In più occasioni la teoria ha cercato di negare la necessità della decisione unanime ma con quali strumenti concettuali! Alcuni giuristi affermarono – sia per rafforzare l'autorità imperiale, sia per ottenere procedure meno lente nelle questioni imperiali – che, equiparata l'autorità dell'Impero a 12/12, l'Imperatore avrebbe avuto 6/12, ogni collegio imperiale avrebbe avuto 2/12, cosicché l'Imperatore sarebbe risultato decisivo anche con l'appoggio di un solo collegio¹².

D'altronde questa saggezza matematica non ha mai riscontrato nessun riconoscimento pratico. Se però circoscrivo la mia analisi, allora devo escludere da essa tutto ciò che riguarda la posizione delle minoranze in occasione di elezioni, poiché proprio un simile tema è stato esaminato più volte e ancora oggi è oggetto di appassionata discussione politica. In questa particolare sede devo dunque tralasciare la questione della rappresentanza delle minoranze, le innumerevoli teorie sul sistema proporzionale e sulla sua realizzazione, perché ci allontaneremmo troppo dai problemi relativi al diritto delle minoranze, che fino ad ora è stato considerato solo sommariamente e che, invece, è profondamente legato al problema della funzione politica delle minoranze¹³.

È però necessario esaminare un secondo aspetto. Dalle più antiche costituzioni fino ai giorni nostri le minoranze hanno potuto progressivamente contare su di una efficace protezione e sulla possibilità di partecipare al processo decisionale. In tal senso, ricordiamo la suddivisione dei

¹² *Th. Reinkingk, De regimine seculari et ecclesiastica ed. sec. 1622, pp. 319 ss. Inoltre, [Johann S.] Pütter, Beiträge zum deutschen Staats- und Fürstenrecht, I, [1788], pp. 91 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 8.*

¹³ *Ivi*, p. 9.

popoli in classi, centurie, tribunati, curie, la suddivisione dei ceti in più collegi, la divisione del Parlamento in due camere con diversa composizione, la chiamata dei deputati da parte della Corona e secondo gruppi di interesse, le elezioni per censo ecc.; la stessa sanzione del monarca e il veto del Presidente hanno sempre avuto l'obiettivo di impedire una pura decisione a maggioranza sulla base del conteggio delle teste. Non ci occuperemo ulteriormente della creazione di tali minoranze che sono costituzionalmente dotate di diritti: ai fini della nostra ricerca sarà sufficiente riconoscere l'esistenza di simili istituzioni.

Neppure i numerosi diritti che sono stati riconosciuti all'individuo e alle minoranze attraverso la particolare organizzazione della giustizia e dell'amministrazione rientrano nell'ambito della nostra indagine, perché altrimenti dovremmo analizzare l'intero diritto processuale e amministrativo. In tal senso, lo stesso diritto costituzionale dovrebbe essere esaminato approfonditamente¹⁴.

Le moderne teorie sulla suddivisione dei poteri non mirano alla protezione del singolo dinanzi al dominio della maggioranza; al contrario le richieste di autonomia amministrativa e di giustizia amministrativa sono chiaramente collegate alla sfiducia verso le maggioranze spesso mutevoli e verso i governi da esse guidati.

Il problema che vogliamo indagare in questa sede è solo ed esclusivamente il diritto delle minoranze nel processo decisionale che si svolge all'interno delle assemblee legislative e in occasione delle consultazioni elettorali. I diritti conformi alle procedure interne di cui godono le minoranze nei parlamenti verranno discussi in rapporto al problema specifico

¹⁴ [FRANÇOIS], *Guizot ha sottolineato con grande forza ed efficacia il collegamento tra le numerose istituzioni previste costituzionalmente e il diritto delle minoranze: Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, I, [1821], p. 112: «Les précautions électorales, les débats des chambres, leur publicité, la liberté de la presse, la responsabilité des ministres, toutes ces combinaisons ont pour object de ne déclarer, pour ainsi dire la majorité qu'à bonnes enseignes, de la contraindre à se légitimer sans cesse pour se conserver, et de mettre la minorité en état de lui contester son pouvoir et son droit». Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 10.

che ci siamo posti. Tali diritti hanno lo scopo essenziale di dare a una minoranza o ad un singolo individuo la possibilità di farsi valere e quindi di influenzare le decisioni del collegio. Mentre le questioni da noi precedentemente menzionate sono state oggetto di analisi più o meno approfondita e sistematica, il tema che ci proponiamo di affrontare non è mai stato studiato in maniera davvero rigorosa. Fino ad ora la letteratura non è andata oltre commenti saltuari. Tuttavia il diritto delle minoranze nel processo decisionale è di grande interesse, il tema più importante tra le tante questioni che riguardano le minoranze in politica. Nonostante abbiamo chiaramente delimitato il nostro ambito di indagine, riusciremo ad analizzare un argomento tanto complesso solo a grandi linee¹⁵.

Il diritto delle minoranze può perseguire un doppio scopo: la protezione di istituzioni statali oggettive o la protezione di interessi soggettivi. Ma questa dualità esiste solo nella teoria; nella pratica, infatti, non è possibile distinguere questi due aspetti perché istituzioni e interessi sono strettamente legati le une agli altri¹⁶.

Ad esempio, qualsiasi cambiamento o l'abolizione stessa della Camera Alta inglese non interferirebbero solo col funzionamento dello Stato inglese ma colpirebbero anche la posizione sociale, pubblica e giuridica dei Pari. Anzitutto vogliamo comprendere in quale misura le minoranze detengano un diritto decisionale, da quale corrente di pensiero esso derivi e come si è sviluppato. In seguito volgeremo lo sguardo al futuro e indagheremo quale significato la questione dei diritti delle minoranze potrebbe rivestire negli anni a venire¹⁷.

Cerchiamo dunque di rispondere alla prima domanda: la volontà della maggioranza – ossia la volontà della maggioranza assoluta – possiede realmente un potere decisionale illimitato, e se lo possiede, come e dove possono essere posti efficaci limiti ad esso? Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo rivolgere la nostra attenzione a quei tempi in cui pre-

¹⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁶ *Ivi*, pp. 10-11.

¹⁷ *Ivi*, p. 11.

sero forma le moderne concezioni di costituzione e legge. Verso la fine del XVI secolo emerse l'idea, assolutamente rilevante, secondo cui esistevano leggi ammantate di una particolare sacralità, che possedevano un valore più alto di altre leggi. Esse erano le leggi fondamentali, *leges fundamentales*. La parola *fundamentalis* è sia classica, sia appartenente al latino medievale. Se già nel Rinascimento l'antica opposizione tra πολιτεία e νόμοι), tra costituzione e legge – così come essa era stata sviluppata da Aristotele – era generalmente conosciuta, il concetto di legge fondamentale è riconducibile alle grandi lotte tra «potere regio» e «potere popolare», tra Re e Popolo, un conflitto che aveva preso forma all'inizio dell'epoca moderna, e più precisamente in seguito alla Riforma¹⁸.

Le leggi fondamentali non potevano essere modificate unilateralmente dal Re. Già nel XVI secolo, i monarcomani usavano affermare che le *leges quae dicuntur fundamentales*¹⁹ non potevano essere in alcun modo violate dal sovrano. All'inizio del XVII secolo Loyseau²⁰ spiegava che *les lois fondamentales de l'Etat* costituivano un preciso limite per il Re di Francia, che deteneva un potere assoluto²¹. Perfino il pedante despota Giacomo I si richiamava all'esistenza di *fundamental laws*, che egli ovviamente si riservava di interpretare a modo suo²². La pace di Osnabrück²³ introdusse poi il concetto di legge fondamentale nel diritto pubblico tedesco. Ma che

¹⁸ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁹ [RUDOLF M.], *Treumann, Die Monarchomachen* [1895], (in *Jellinek-Meyer, Staats und Völkerrechtliche Abhandlungen*, I, 1), [1905], p. 77, n. 5. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 12.

²⁰ Charles Loyseau (1564-1627), giurista, autore di un importante trattato *Traité des Ordres* (1610), fu un convinto sostenitore della monarchia.

²¹ *Traité des Seigneuries*, 1608, p. 26. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 12.

²² [GEORG W.], *Prothero, Select Statutes and other Constitutional Documents illustr. of the Reign Elizabeth and James*, I, Oxford 1894, p. 400. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 12.

²³ J. P. O. VIII, 4: *De caetero omnes laudabiles consuetudines et Sacri Romani Imperii constitutiones et leges fundamentales, imposterum religiose servantur*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 12.

cosa è una legge fondamentale? Nella letteratura colta nessuno riesce a darne una spiegazione chiara. Nel *Leviatano* Hobbes menzionava la differenza tra la legge fondamentale e le altre leggi, ma aggiungeva anche che egli stesso non era mai riuscito a trovare in nessun autore e pensatore una vera e propria definizione di legge fondamentale²⁴.

Al contempo, egli cercava di attribuire a questa parola un preciso significato. Una legge fondamentale era quella legge la cui violazione avrebbe comportato inevitabilmente la distruzione del corpo statale e quindi una completa anarchia. La legge fondamentale non era altro che il patto fondamentale sul quale Hobbes fondò l'intero edificio della sua dottrina politica e statale, così come le conseguenze e gli effetti che, a suo giudizio, derivavano da quello stesso patto²⁵. Hobbes non aveva però intuito quale grande significato il nuovo concetto di legge fondamentale aveva acquisito al di fuori del ristretto mondo degli intellettuali; in altre parole, egli non aveva intuito che la sua soluzione del problema era profondamente innovativa. La connessione tra legge fondamentale e contratto sociale svolse un ruolo rilevante e gravido di conseguenze per quel potente movimento popolare che attraversò l'Inghilterra nel XVI secolo, e la cui influenza sullo sviluppo dello Stato moderno è stato pienamente e ampiamente riconosciuto²⁶.

I puritani e gli indipendenti – oltre ai rappresentanti del movimento rivoluzionario in Inghilterra e Scozia – difendevano il principio, da loro professato e che scaturiva dalla concezione della Chiesa riformata, secondo cui il potere terreno e il potere spirituale appartenevano alla comunità²⁷.

²⁴ *I could never see in any author what a fundamental law signifieth. Ch. 26. The English Works of Th. Hobbes, London 1839, III, p. 275. Nella versione latina manca questa parte.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 12.

²⁵ *Ivi*, pp. 12-13.

²⁶ *Ivi*, p. 13.

²⁷ *Jellinek, Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, pp. 31 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 13.

Di conseguenza, la società ecclesiale doveva essere fondata sulla base di un contratto tra i membri della comunità; i rappresentanti di questa dottrina si organizzarono sottoscrivendo contratti, ossia *covenants* ed è perciò che l'intero movimento fu chiamato *covenanter*²⁸.

Secondo tale concezione, non solo la Chiesa ma anche lo Stato era il prodotto di un contratto. Per questo motivo, gli ufficiali di Cromwell – sotto l'influsso dei Levellers e soprattutto del loro capo John Lillburne²⁹ – chiesero che il parlamento inglese sottoscrivesse una costituzione, da loro elaborata e deliberata, che valesse come contratto fondamentale per l'intera Inghilterra³⁰. Questo strumento, *l'Agreement of the People* (Contratto del Popolo), doveva includere i diritti e le libertà fondamentali del popolo; diritti e libertà che erano esplicitamente sottratti alla decisione a maggioranza del parlamento. Ogni legge che veniva imposta dalla maggioranza a scapito della minoranza doveva considerarsi nulla³¹.

Sulle leggi fondamentali l'assemblea legislativa non poteva esprimersi; un simile diritto era riservato soltanto al popolo alla cui volontà il parlamento doveva la sua esistenza e il suo incarico. Tuttavia, questo straordinario documento, che è stato riscoperto nella sua forma originaria solo recentemente, non spiegava in quale modo il popolo avrebbe potuto modificare le leggi costituzionali³².

²⁸ [CHARLES], *Borgeaud, Établissement et revision des constituions*, Paris 1893, p. 8. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 13.

²⁹ John Lillburne (1614-1657), uomo politico inglese, fu a capo del movimento dei Levellers durante la *Great Rebellion*. Sostenitore del Contratto del Popolo e dei principi democratici in esso espressi, fu accesamente anti-anglicano.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 14.

³² *La prima bozza, pubblicata da* [Samuel R.], *Gardiner, History of the Great civil war*, III, London 1891. *Il testo definitivo di Gardiner, The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, Oxford 1899, pp. 270 ss. *In questo, non si parla più dei diritti del popolo a modificare la costituzione, infatti nell'ottavo capoverso vengono elencati sei punti che devono essere sottratti alle decisioni parlamentari prese a maggioranza.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 14.

Fedeli ai propri principi, questi uomini pii e devoti richiedevano l'unanimità dell'intero popolo per modificare la costituzione. Al sentimento religioso è infatti estraneo il principio di maggioranza. Uno spirito nobile ed eletto ha più valore di cento persone ignobili. Il valore della singola individualità diviene così immenso. Solo nelle questioni di secondaria importanza la maggioranza può decidere. Ma nel momento stesso in cui l'intero ordine della comunità viene messo in questione, allora diventa necessaria l'unanimità per introdurre qualsiasi forma di cambiamento. Tuttavia, proprio in Inghilterra, questo poderoso movimento rivoluzionario giunse a termine. Il vecchio parlamento tornò a schierarsi con il Re, sopravvisse alla monarchia, in seguito alla Gloriosa Rivoluzione del 1688 divenne l'incontestabile potere sovrano del Paese. Nelle due Camere del parlamento si è poi progressivamente imposta la decisione a maggioranza semplice.

Il diritto inglese non ha mai riconosciuto la votazione a maggioranza qualificata; questa situazione ha poi influenzato la letteratura politica che, nel caso in cui essa voglia proporre progetti riformatori, riflette i rapporti di fatto molto più di quanto non si sia indotti a pensare. Nella sua celebre opera sul *Governo*, Locke esaminava la dottrina del contratto sociale che però in Inghilterra era già conosciuta, perché era stata consacrata dalla Rivoluzione e dalla Restaurazione, da John Lillburne e da Thomas Hobbes. Lo Stato veniva fondato da un contratto e più precisamente da un patto di unione³³.

Il contratto originario doveva essere stipulato all'unanimità e, in virtù del diritto naturale, esso includeva una clausola importante: nello Stato, la volontà della maggioranza non doveva incontrare resistenza³⁴. I limiti alla volontà della maggioranza venivano posti solo sulla base degli obiet-

³³ *Ivi*, p. 15.

³⁴ [J. Locke], *Two treatises of government*, II, ch. VIII, [1690], 96-99. Già Hobbes aveva spiegato che il patto sociale deciso all'unanimità prevedeva che ci si sottomettesse al sovrano scelto però a maggioranza. Se il sovrano era un concilium allora anche per quest'ultimo doveva valere la volontà della maggioranza. *De Cive* V, 8, [1642], *Leviathan*, ch. XVIII, a. a. O. [1651], p. 159. Prima di Hobbes era stato Grozio, nel *De iure belli ac pacis*, II, V, 17, ad affermare sulla base della dottrina degli antichi che «naturaliter pars maior ius habet integri». p. 15.

tivi che la comunità si prefissava: protezione della proprietà individuale, nella quale erano compresi anche la vita e la libertà. In tal senso, al popolo era peraltro riconosciuto il diritto di opporsi al legislatore, al quale poteva essere revocato il potere. Ma Locke tralasciava di indicare quali strumenti legali i singoli individui o le minoranze vittime di abusi avrebbero potuto utilizzare per difendersi.

Intorno alla seconda metà del XVII secolo, anche nel Continente si cominciò a studiare il rapporto tra diritto delle minoranze e leggi fondamentali. Pufendorf, ad esempio, elaborò a riguardo una precisa concezione. Il *pactum unionis* che fondava lo Stato doveva essere stabilito e deciso all'unanimità. Tuttavia, il decreto che riguardava la *forma regiminis*, e che veniva emanato sulla base del patto stesso, doveva essere deciso a maggioranza. Solo coloro i quali avevano sottoscritto il patto d'unione in una situazione di condizionamento non avevano alcun bisogno di adeguarsi ad esso e quindi restavano esclusi dalla vita dello Stato³⁵.

La letteratura del XVIII secolo si occupò di questo problema in maniera ancora più dettagliata e approfondita. Christian Wolff sottolineò energicamente come il potere legislativo incontrasse nelle leggi fondamentali un potente limite, limite insuperabile, perché solo il sovrano e la comunità del popolo insieme potevano modificarle. Tra gli allievi di Wolff la questione venne studiata e analizzata con grande cura da De Vattel³⁶. Egli attribuì al popolo la piena libertà di cambiare la costituzione a proprio piacimento attraverso una decisione presa a maggioranza ma al contempo egli sottraeva proprio alla maggioranza il diritto di imporre unilateralmente tale decisione alla minoranza. Se quest'ultima non volva adeguarsi, poteva lasciare lo Stato e fondare una nuova comunità in un altro luogo³⁷.

³⁵ [S. PUFENDORF], *De iure naturae et gentium*, VII, 2, 8 [1672]. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 16.

³⁶ [C. WOLFF], *Jus naturae methodo scientifica pertractatum VIII*, § 815 [1740]: *Potestati legislatoriae non subsunt leges fundamentales*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 16.

³⁷ [E. DE VATTEL], *Le droit des gens*, I, ch., III, § 33 [1758]. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 16.

Le considerazioni più importanti espresse a riguardo rimangono però quelle di Jean-Jacques Rousseau. Egli si richiamò all'affermazione di Locke, secondo la quale la minoranza si sottometteva alla maggioranza in virtù del contratto originario deciso all'unanimità. Egli però percepiva chiaramente come Locke finisse per contraddirsi quando sosteneva che ciascuna persona era libera nello Stato e che perciò ci si doveva sottomettere solo alla propria volontà. Rousseau cercava di risolvere tale contraddizione in modo sofisticato: coloro che si trovavano in minoranza durante una votazione popolare si erano in realtà ingannati sul vero contenuto della volontà generale che era anche la loro stessa volontà. La volontà generale conteneva sempre la volontà collettiva alla cui formazione partecipava perfino il dissidente attraverso la votazione³⁸. Eppure egli avvertiva in qualche modo la pericolosità di una simile deduzione, quando consigliava di utilizzare il principio di maggioranza per decidere secondo l'importanza e l'urgenza del contenuto³⁹.

La protezione della minoranza non era però mai contemplata, perchè, per Rousseau, era impensabile che la volontà generale potesse davvero nuocere al singolo individuo⁴⁰. Tutte queste considerazioni e riflessioni erano di natura puramente accademica. Dove erano le costituzioni, dove erano le leggi fondamentali che avrebbero potute essere modificate attraverso la volontà della maggioranza o la volontà di tutti? In tal senso, si trovava ben poco nella realtà del Continente. Nel suo significato pratico, la dottrina delle leggi fondamentali trovò la sua realizzazione in luoghi lontani da quelli dove essa era stata elaborata e formulata, ossia al di là dell'O-

³⁸ [J.J. Rousseau], *Du contrat social*, VI, II, [1762]. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 17.

³⁹ *Plus les délibérations son importantes et graves, plus l'avis qui l'importe doit approcher de l'unanimité. Ciò dovrebbe valere particolarmente per le leggi.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 17.

⁴⁰ *A. a. O. I, 7.....il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 17.

ceano, in America. Per meglio comprendere questo aspetto dobbiamo infatti tener presente un elemento di grande rilievo: le dottrine inglesi rivoluzionarie, che prevedevano un contratto sociale deciso all'unanimità come fondamento dello Stato, trovarono la loro più perfetta attuazione nelle colonie americane della Britannia. Una volta giunti là dalla madrepatria, i coloni ritenevano naturale siglare contratti di insediamento che tutti gli uomini sottoscrivevano per se stessi, per le loro mogli e figli. Il più famoso tra questi documenti fu il Patto dei Padri pellegrini, che venne deciso l'11 novembre del 1620 a bordo della Mayflower. Ma i più significativi furono certamente i *Fundamental Orders of Connecticut* del 14 gennaio 1638/'39 che includevano una dettagliata costituzione statale⁴¹.

Tutti questi contratti valevano nella misura in cui venivano sottratti alla volontà della maggioranza. I coloni inglesi pensavano esattamente come i Levellers in patria: ciò che veniva deciso per tutti doveva essere modificato da tutti. Nel corso del tempo, le colonie del Nuovo Mondo ricevettero – sia dai sovrani inglesi, sia dai loro proprietari, come ad esempio la Pennsylvania da William Penn – Carte, diritti garantiti, ossia i precursori delle moderne Carte costituzionali. Nelle Carte delle colonie, che spesso non contenevano altro che la conferma dell'organizzazione politica di fatto e dei diritti garantiti ai membri della comunità, prendeva forma, in senso metaforico, il concetto di contratto fondamentale o di legge fondamentale che, in quanto tale, doveva essere sottratta alla volontà della maggioranza⁴².

Tale concezione divenne di massima rilevanza pratica nel 1776: in virtù del potere ottenuto, le colonie americane che si stavano separando dalla madrepatria elaborarono alcune costituzioni, le prime Carte costituzionali in senso moderno. Quest'ultime vennero considerate come espressione diretta della volontà popolare: esse erano il contratto fondamentale in forma scritta, sul quale – secondo la concezione americana – poggiava lo Stato. Emerse però immediatamente una domanda: tali costituzioni potevano essere modificate? E se ciò era possibile con quali modalità, in quale forma?

⁴¹ *Ivi*, pp. 17-18.

⁴² *Ivi*, p. 18.

Come requisito per apportare modifiche alla costituzione non poteva essere avanzata l'antica dottrina ecclesiale e giusnaturalistica dell'unanimità; un popolo così estraneo al dottrinarismo come quello americano non poteva non sentirsi distante dall'attribuire alle proprie istituzioni il cosiddetto veto liberum polacco⁴³. Vennero così introdotti impedimenti potenti e complicati da opporre alle modifiche costituzionali, cosicché ancora oggi in nessun paese come gli Stati Uniti è più difficile cambiare il testo costituzionale. La costituzione americana è rigida e quindi molto diversa da quelle flessibili che l'Europa non conosce da molto tempo⁴⁴.

In America, le modifiche costituzionali e le varie forme che esse assumono seguono svariati e differenti scopi. Si cerca innanzitutto di evitare modifiche frequenti alla costituzione, è per questo che, ad esempio, troviamo divieti ad apportarle in un particolare periodo; è il popolo in ultima istanza che decide ed esistono indicazioni molto dettagliate sulla modalità con cui ha luogo tale decisione⁴⁵. Una grossa parte di queste indicazioni e specificazioni ha l'obiettivo di proteggere la minoranza parlamentare, alla quale viene garantito il diritto di opporsi a eventuali modifiche. Infatti, la maggioranza semplice non è mai sufficiente alla votazione popolare che sanziona un emendamento alla costituzione da parte dei singoli Stati. Nel Rhode Island, che nel XVII secolo fu una delle prime colonie a costituirsi sulla base dei contratti di insediamento, la costituzione può essere modificata solo con una maggioranza di 3/5 del popolo votante, cosicché alle minoranze possa essere riconosciuto il diritto di opposizione⁴⁶.

⁴³ *Ibidem*. Nella Polonia anteriore alla spartizione, se un qualsiasi nobile si opponeva ad una decisione della Dieta, la discussione veniva ripetuta fino a raggiungere la unanimità.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 18-19.

⁴⁵ *Ivi*, p. 19.

⁴⁶ *Originariamente, in diversi Stati, veniva richiesta una maggioranza di 2/3 degli elettori per apportare modifiche alla Costituzione; si veda a proposito Borgeaud, pp. 171 ss; 177. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 19.*

Di regola, nelle legislature che devono giudicare una modifica costituzionale è necessaria una maggioranza più ampia di quella semplice per ottenere una deliberazione valida, e in riferimento a ciò esistono in America le combinazioni più svariate ed eterogenee: una maggioranza di 3/5 o di 2/3 in ciascuna camera; 2/3 in una camera e nell'altra maggioranza semplice, votazione in due legislature successive, con maggioranza semplice nella prima, con maggioranza di 2/3 nella seconda o – come nel Delaware – con una maggioranza di 2/3 nella prima e di 3/4 nella seconda ecc. Laddove mancano disposizioni così dettagliate, si consiglia una maggioranza semplice in entrambe le legislature, per verificare che l'originaria maggioranza esista ancora⁴⁷.

Questo complesso meccanismo di protezione della minoranza è stato realizzato anche nella Costituzione dell'Unione americana. 2/3 di entrambe le camere del Congresso devono deliberare le modifiche costituzionali, 3/4 delle legislature dei singoli Stati devono ratificarle, affinché tanto la minoranza presente in ciascuna delle camere del Congresso, quanto una minoranza di Stati possano avere il diritto di bloccare la stipulazione dell'emendamento. I diritti delle minoranze si sono affermati a tal punto che, in questo secolo, sono state accettate solo due aggiunte alla costituzione e, da più di trent'anni, nessuna delle innumerevoli proposte miranti a modificare la costituzione è stata approvata. Proprio in virtù del diritto delle minoranze, la Costituzione dell'Unione americana è sì la più rigida ma ha altresì preso forma un interessante fenomeno, in base al quale ciò che non è stato deciso formalmente riesce comunque a farsi strada con la forza della vita, sotto forma di consuetudine, cosicché dalla immodificabilità dei caratteri della Costituzione non possa essere necessariamente dedotta la sua incapacità a cambiare⁴⁸.

⁴⁷ Si veda a proposito la lista in Ellis Paxon Oberholtzer, *The Referendum in America* (Publications of the University of Pennsylvania), Philadelphia 1893, p. 41 e anche i dati presenti in appendice. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 20.

⁴⁸ A proposito le interessanti osservazioni di James Bryce, *The American Commonwealth*, 2 ed., I, ch. XXXIV, [1888], pp. 381 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 20.

In Europa il concetto americano di protezione delle minoranze si ricollega alla dottrina giusnaturalistica dell'essenza della costituzione. In tal senso viene promossa l'idea delle minoranze in grado di ostacolare qualsiasi modifica alla costituzione. L'analisi di questo aspetto ci porterebbe troppo lontani; ci basta ricordare che molte costituzioni, anche se non tutte, hanno accettato una simile idea e l'hanno realizzata nei modi più disparati⁴⁹.

Ad essa sono rimasti indifferenti gli Stati con antiche costituzioni come l'Inghilterra⁵⁰ e l'Ungheria, ancora di più quei paesi le cui costituzioni sono nate sotto l'influsso della teoria francese del potere costituente. Queste ultime, infatti, prevedono speciali camere predisposte alla revisione costituzionale, che ricevono il loro mandato dal popolo. È degno di nota che oggigiorno gli Stati di cultura latina sia, ad esempio, l'Italia⁵¹, sia la Spagna non conoscano questi meccanismi o – come nel caso del Portogallo e della Francia – conoscano solo quelle forme che non prevedono alcuna protezione della minoranza o una protezione molto limitata e ristretta. La Francia ha conosciuto la complicazione della modifica costituzionale su modello americano solo nelle costituzioni del periodo rivoluzionario e della Seconda Repubblica. Al contrario, la Carta del 1814 e la rediviva Carta del 1830 tacevano completamente sul tema della protezione delle minoranze. Le costituzioni del tutto fittizie di entrambi gli Imperi non verranno prese in considerazione. Oggi le modifiche alla costituzione sono decise innanzitutto in ciascuna camera a maggioranza semplice e successivamente sottoposte all'attenzione di entrambe le camere riunite nell'Assemblea nazionale, dove decide una maggioranza semplice di

⁴⁹ *Ivi*, pp. 20-21.

⁵⁰ [Henry J.S.], *Maine, Popular Government*, [1885], pp. 124 ss. *sottolinea con forza gli svantaggi del sistema inglese derivanti dall'arbitrio della maggioranza in opposizione al sistema americano*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 21.

⁵¹ [E.] Von Brusa, *Das Staatsrecht des Königreich Italien* (in [E. von] Marquardsen's *Handbuch des öffentlichen Rechts*), [1892], pp. 14, 15. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 21.

tutti i deputati. Se la maggioranza è presente, essa può contrastare e imbavagliare qualsiasi opposizione, anche quella della minoranza più significativa.

Di sicuro l'esperienza francese di quanto siano spesso inutili i complessi strumenti per proteggere la stabilità della costituzione ha contribuito all'affermazione di simili norme e modalità decisionali. Del resto, la tutela delle minoranze non è mai stata presa davvero sul serio dai popoli latini e soprattutto da quello francese. Le concezioni tardo-romane dell'onnipotenza dello Stato continuano a scorrere nelle vene dei loro discendenti.

Nelle loro costituzioni, essi – e prima di tutti proprio i francesi – hanno accolto le proposizioni americane dei diritti degli individui e degli individui riuniti nelle minoranze, eppure in questi paesi – e segnatamente in Francia – la ragion di Stato opprime tutte le minoranze che si oppongono ad essa. Nella maggioranza delle altre costituzioni, però, l'idea della protezione delle minoranze è riuscita a trovare un'espressione più o meno incisiva. Così è accaduto in Olanda, Belgio e in Norvegia, negli Stati della Penisola balcanica e anche in Svizzera dove non solo la maggioranza dei cittadini deve essere d'accordo per apportare modifiche alla costituzione ma anche la maggioranza dei Cantoni, ciascuno dei quali rappresenta una minoranza dell'intera popolazione elvetica⁵². Nello stesso modo in Austria, nel governo centrale così come nei Länder; nell'Impero tedesco, dove qualsiasi modifica costituzionale può essere efficacemente bloccata nel parlamento centrale dal veto di quattordici voti; stessa situazione nella maggioranza degli Stati tedeschi, con l'eccezione della Prussia dove è sufficiente una votazione ripetuta in entrambe le camere per cambiare la costituzione. Ma a questo punto si pone un'altra questione: quale è il significato di costituzione? Cosa è racchiuso nella legge fondamentale che lascia intravedere la protezione della minoranza? Se Hobbes tornas-

⁵² *Diversamente nei Cantoni, dove le grandi assemblee o particolari assemblee revisionano la Costituzione a maggioranza semplice con la sanzione del popolo.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 22.

se in vita non riuscirebbe a trovare nessuna risposta soddisfacente a simili interrogativi. È interessante osservare come le costituzioni di diversi Stati non prevedano solo i fondamenti dell'organizzazione statale e le competenze dei poteri pubblici ma anche le più svariate disposizioni che altrove sarebbero considerate elementi scarsamente rilevanti di semplici leggi⁵³. La costituzione del Reich tedesco, ad esempio, enumera le funzioni di mediazione che essa riconosce allo Stato centrale nell'ambito dei trasporti ferroviari⁵⁴.

Inoltre, più piccolo sarà lo Stato, più lunga e dettagliata sarà la sua costituzione. Pensiamo alle costituzioni dell'Oldenburg e del Braunschweig che sono più del doppio e ben più voluminose di quella della Prussia. Quale mancanza di principi governi la delimitazione della legislazione semplice da quella costituzionale è ben esemplificata dall'Austria, dove il regolamento elettorale del parlamento imperiale è costituito dalla legge semplice mentre, al contrario, quello delle assemblee regionali è costituito dalla legge costituzionale. Che un popolo possa includere le disposizioni più bizzarre e più particolari nella propria costituzione è stato chiaramente mostrato dalla Svizzera: l'art. 25 della costituzione federale contiene infatti il divieto di macellazione⁵⁵.

⁵³ *Ivi*, pp. 22-23.

⁵⁴ *Ad esempio l'art. 45* «Al governo centrale [Reich] spetta il controllo sulle tariffe. Esso agirà in modo tale che:

1. *al più presto vengano introdotti in tutte le ferrovie tedesche precisi regolamenti per il traffico.*

2. *che si raggiunga la più possibile uniformità e il ribasso delle tariffe; soprattutto che, relativamente alle grandi distanze che deve coprire il trasporto di carbone, legname, pietre, sale, ferro grezzo e materiali analoghi, venga introdotta una tariffa corrispondente ai bisogni e alle esigenze della agricoltura e dell'industria e che quindi venga introdotta la tariffa di un Pfennig».* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 23.

⁵⁵ *La macellazione di animali senza previa anestesia è tassativamente proibita per qualsiasi tipo di animale e per qualsiasi tipo di macellazione.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 23.

Il concetto di costituzione è diventato col tempo puramente formale, per cui una legge costituzionale è soltanto quella legge che viene definita come tale. Tuttavia, proprio la sostanziale impossibilità a distinguere l'ambito della legislazione costituzionale dalla legislazione semplice, se non attraverso caratteristiche puramente formali, ha condotto in tempi recenti, e ancora una volta in America, a un fenomeno sorprendente e significativo. Se infatti paragoniamo le attuali carte costituzionali dei singoli Stati con quelle originarie, ci accorgeremo che queste sono cresciute enormemente per dimensione. Nella enumerazione dei fogli contenuti in tutte le costituzioni nordamericane organizzata dal Senato, è emerso che la costituzione della Virginia contava quattro pagine nel 1776 contro le ventuno pagine del 1870. La prima costituzione del Texas aveva sedici pagine nel 1845, mentre nel 1876 ne aveva trentadue ecc. Cosa è successo? Come è stato possibile ciò? Semplicemente perché col tempo sono stati sottratti specifici contenuti alla legislazione semplice e sono stati attribuiti a quella costituzionale. In tal senso, nelle nuove costituzioni possiamo trovare disposizioni che riguardano le lotterie o il commercio di bevande alcoliche, indicazioni per progettare penitenziari, per determinare il numero dei giorni lavorativi, per regolare lo stipendio dei funzionari, prescrizioni per il sistema scolastico, norme che stabiliscono il conferimento dei diritti di corporazione alle ferrovie e molto altro ancora che nell'Europa continentale non è mai stato oggetto della legislazione semplice, bensì dell'azione governativa⁵⁶.

Questo fenomeno ha una lunga serie di cause: prima di tutto, il grande rispetto per il ruolo svolto dai giudici che negli Stati Uniti – tanto nell'Unione quanto nei singoli Stati – hanno il diritto di annullare le leggi anti-costituzionali, diritto di cui fanno un uso massiccio. Se si vuole proteggere una legge dagli sconfinamenti e dalle ingerenze del giudice, è necessario inserirla

⁵⁶ [J.] Bryce, I, p. 427; [E.P.] Oberholtzer, pp. 44 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 24.

nel corpo della costituzione⁵⁷. Da qui la ricerca del popolo di concentrare nelle proprie mani l'ultima decisione su questioni di rilevanza pratica, unita alla sfiducia ampiamente diffusa verso il parlamento. Ed è proprio questa sfiducia che in America ha generato le norme più sorprendenti⁵⁸.

Per ostacolare una eccessiva produzione legislativa ordinaria, in molti Stati americani è stata abrogata la convocazione annuale della legislatura ed è stata invece stabilita una durata di due anni. Inoltre, è stato prescritto un numero massimo di sedute per ogni sessione, affinché non vengano scritte troppe leggi e affinché la possibilità di riscuotere il salario per un periodo più lungo non spinga i rappresentanti del popolo a dilatare la durata delle sessioni⁵⁹.

Al contrario, un motivo dietro alla ipertrofia della legislazione costituzionale americana è indubbiamente il riguardo verso le minoranze parlamentari. Quando una disposizione viene recepita nel testo costituzionale, alla minoranza parlamentare viene offerta una potente arma per porre concreti limiti a un massiccio e irrispettoso utilizzo della legislazione da parte della maggioranza. Continua così ad agire quell'antico concetto religioso-giusnaturalistico secondo cui la maggioranza dovrebbe esercitare un potere discrezionale solo entro certi limiti. Ma ciò corrisponde, in larga parte, a quell'individualismo germanico che non è mai stato realizzato in maniera così profonda e convincente come in America. Per quanto ciò sia possibile nella democrazia, possiamo dire che gli americani hanno agito contro il puro spirito di maggioranza. Non solo nel-

⁵⁷ *In alcuni Stati esiste il principio costituzionale secondo cui, in base a una richiesta specifica, i giudici debbano dare al governatore o a ciascuna delle camere dell'assemblea legislativa un parere su di una questione giuridica o legislativa.* [J.] Bryce, I, 432, [Amos S.] Hershey, *Die Kontrolle über die Gesetzgebung in den Vereinigten Staaten*, Heidelberg 1894, pp. 39 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 24.

⁵⁸ *Si vedano a proposito le interessanti considerazioni di [H.] von Holst, Das Staatsrecht der Vereinigten Staaten von Amerika (in Marquardsen's Handbuch, pp. 144 ss.)* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 25.

⁵⁹ [J.] Bryce, I, p. 467. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 25.

l'Unione ma anche in tutti gli Stati è stato introdotto un sistema bi-camerale e per la Camera alta, ossia il Senato, la eleggibilità è limitata all'età più avanzata e alla residenza che deve protrarsi per un periodo abbastanza lungo. In questo modo, i membri del Senato finiscono per appartenere a una minoranza rispetto a quelli della Camera bassa.

Inoltre, al Presidente dell'Unione – e quindi a un singolo – così come ai governatori nella maggioranza degli Stati viene riconosciuto un efficace veto sospensivo contro le decisioni del legislatore⁶⁰. Nell'Unione e nei ventotto singoli Stati⁶¹ è necessario raggiungere una maggioranza di 2/3 in ciascuna camera per far approvare il «Bill» colpito dal veto. In alcuni Stati esiste perfino la norma, secondo cui una legge semplice può essere deliberata solo se votata dalla maggioranza di tutti i membri eletti⁶², in modo tale da riconoscere alla minoranza una protezione effettiva contro l'uso sconsiderato e avventato del potere da parte della maggioranza. Tutti questi strumenti contro un dominio incontrastato della maggioranza definiscono quel meccanismo di auto-protezione che la democrazia transatlantica ha realizzato sulla base dei principi dai quali essa è fiorita e cresciuta.

In America, la protezione della minoranza si estende e va ben oltre ciò che abbiamo discusso fin qui, poiché anche nelle città possiamo trovare simili disposizioni, ossia il sistema bicamerale e il veto del sindaco che può essere annullato solo attraverso una nuova deliberazione da parte di una maggioranza di 2/3. In questo modo, perfino l'amministrazione locale può essere efficacemente protetta dinanzi alla volontà della maggioranza. Rimane però da analizzare e capire se anche in futuro questo paese continuerà a garantire e preservare quei limiti che esso ha posto al principio di maggioranza.

⁶⁰ *Tra il 1789 e il 1889 ben 433 progetti di legge vennero colpiti dal veto; di questi soltanto 29 divennero leggi.* [Edward C.] Mason, *The Veto Power*, Boston 1891, pp. 124, 125. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 26.

⁶¹ *Tra questi 13 Stati richiedono la maggioranza dei 2/3 di tutti i membri; inoltre due Stati richiedono la maggioranza di 3/5,* Mason, pp. 215 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 26.

⁶² [H.] V. Holst, p. 147. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 26.

Tutte le democrazie hanno infatti la tendenza – che mai verrà completamente eliminata – a elevare la maggioranza a unico fattore decisionale. Dall'analisi degli elementi fino a qui indicati emerge come le decisioni che riguardano le modifiche costituzionali richiedano una maggioranza più grande di quella semplice, affinché le minoranze abbiano il potere di ostacolare tali cambiamenti. Tuttavia non è facile garantire un simile principio.

Come tutto ciò che riguarda le questioni parlamentari, anche i tentativi di assicurare diritti alla minoranza portano con sé il carattere della casualità, dell'insicurezza e dell'incertezza. In altre parole, è molto complicato riuscire a dedurre un principio univocamente certo quando si parla di minoranze e di modifiche costituzionali. Anzitutto, il concetto di costituzione è difficile da definire e circoscrivere; inoltre l'estensione di una minoranza con diritto di opposizione viene calcolata solo sulla base di un numero prefissato o sulla base di quella quota della comunità formata dai soggetti che hanno il diritto di voto, cosicché la definizione concreta di minoranza finisce per contenere in sé qualcosa di arbitrario. Dalla questione *de lege lata* vogliamo rivolgerci a quella *de lege ferenda*. Prima però di procedere nella nostra indagine è necessario chiedersi se la protezione e i diritti delle minoranze abbiano soltanto un natura empirica o meno. Analizzeremo con cura questo aspetto, in particolare se esistono minoranze che, per la loro stessa essenza, dovrebbero avanzare la pretesa di avere diritti e di farli valere.

Nel nostro secolo la filosofia politica si è spesso misurata con la prima questione. Tra i tanti nomi che possiamo ricordare, si stagliano l'americano Calhoun, gli inglesi Th. Hare, James Spencer, John S. Mill, H.S. Maine, i francesi Benjamin Constant, Guizot, Tocqueville, Laboulaye, Dupont-White⁶³.

⁶³ *Le fondamentali opere di Calhoun, Maine, Guizot, Tocqueville sono citate in altre parti del saggio. Di Hare viene qui preso in considerazione il suo libro più conosciuto: A Treatise on the Election of Representatives, London 1859, soprattutto il capitolo I e XII; di Mill invece vengono esaminate entrambe le edizioni di On liberty (in particolare il capitolo III) [1859] e le Considerations on Representative Government (capitolo VI e VII) [1861]; di Spencer: The Man versus the State, IV [1884]; The Great Political Superstition (riassumibile nella seguente frase: «Thus we come round again to the pro-*

Tutti questi grandi pensatori sostenevano l'esistenza di limiti alla volontà della maggioranza e che il puro dominio della maggioranza significasse oppressione e tirannia. Alla questione dei limiti concreti da porre al dominio della maggioranza, la maggior parte di loro rispondeva nel seguente modo: il diritto della minoranza doveva estendersi quanto il diritto degli individui. La volontà della maggioranza trovava così un insuperabile ostacolo e limite nell'esistenza dei diritti. All'individuo e quindi alle minoranze doveva essere riconosciuto il diritto di opposizione contro tutti i tentativi della maggioranza di ingerirsi in un ambito che ad essa era sottratto. I mezzi proposti per realizzare tale diritto avevano di norma lo scopo di proteggere gli individui e le minoranze attraverso un'efficace limitazione del potere parlamentare e di governo. Tra le principali forme di protezione delle minoranze ricordiamo l'indipendenza della giustizia, il diritto amministrativo, la decentralizzazione dell'amministrazione, le autonomie locali, la rappresentanza delle minoranze ecc., aspetti che sono stati più o meno approfonditamente studiati e apprezzati.

La questione su come e quando le minoranze debbano essere protette dagli abusi della legislazione è stata appena sfiorata dai più, anche se più avanti ci occuperemo delle eccezioni in tal senso. Dinanzi a una piccola minoranza o perfino dinanzi a un individuo nessuna legislazione costituzionale riesce ad affermare che la minoranza, anche quella colpita dalle disposizioni legislative, non possa essere rappresentata nell'assemblea legislativa.

Solo il Nord America assicura all'individuo una efficace protezione contro le leggi anti-costituzionali. Se in uno Stato la maggioranza delibera una legge che rappresenta un abuso del *Bill of Rights* dello Stato in questione o della corrispettiva disposizione dell'emendamento contenuto nella Costituzione dell'Unione – in maniera analoga funziona anche

position that assumed divine right of parliaments and the implied divine right of the majorities, are superstitions», pp. 103, 104). Constant, Cours de politique constitutionnelle éd. Laboulaye, I, pp. 276 e 280 ss [1872]; di [E.] Laboulaye, L'état et ses limites, Paris 1863; di Dupont-White, L'individu et l'état, 2. éd., Paris 1865. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 28.

per le leggi a livello federale –, il diritto e il dovere del giudice è di dichiarare tale legge – nei casi summenzionati – del tutto inapplicabile⁶⁴.

Di questa prassi viene fatto un uso molto ampio, anche se a volte un uso controverso. Dalle relazioni prodotte negli uffici di collocamento americani è emerso, ad esempio, come le leggi deliberate da alcuni Stati per introdurre il riposo domenicale siano state respinte dai giudici. Sono particolarmente illuminanti le leggi sul riposo domenicale dei barbieri: dato che – hanno osservato i tribunali – ogni uomo ha costituzionalmente il diritto a una vita privata ed economica soddisfacente e pacifica, nessuno dovrebbe essere costretto a seguire la funzione religiosa domenicale. Le leggi che limitano la libertà di particolari gruppi di cittadini dovrebbero perciò essere inammissibili ecc. È un diritto di ogni uomo potersi radere anche la domenica, se lo desidera, e il legislatore non ha nessun potere di limitare tale diritto⁶⁵.

⁶⁴ *In Europa il piccolo Cantone di Uri ha inserito nella sua Costituzione una disposizione davvero straordinaria che riguarda la protezione dei diritti individuali contro eventuali leggi sostenute dalla autorità comunali. La Costituzione del 5 maggio del 1850 recita infatti: «Le decisioni prese a maggioranza dal comune e dai suoi membri devono essere considerate leggi e come tali devono essere rispettate. Tuttavia, se qualcuno pensa che tale legge sia lesiva dei suoi diritti, allora questi, secondo le forme consentite dalla legge, potrà presentarsi dinanzi alle autorità ed esprimere il proprio parere. Se qualcuno dovesse sentirsi leso o minacciato nel suo diritto alla proprietà a causa di una legge emessa dall'autorità comunale, allora questi avrà il diritto di opporsi alla suddetta legge. Se le autorità comunali continuano però nella loro attività malgrado l'opposizione sollevata, allora il giudice (indipendentemente dalla nuova decisione del comune) “deciderà sulla questione secondo coscienza e sapienza”».* *Sammlung der Bundesverfassung und der Cantonverfassungen. Amtliche Aufgabe*, Bern 1880, p. 292. Secondo [T.H.] *Ascheboug, Das Staatsrecht der vereinigten Königreiche Schweden und Norwegen (in Marquardsen's Handbuch)*, pp. 193 ss [1886], in *Norvegia viene riconosciuto il controllo per via giudiziaria della costituzionalità delle leggi ma esso non sembra neppure lontanamente avere lo stesso significato pratico che ha invece in America*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., pp. 29-30.

⁶⁵ *Bulletin of the Department of Labor*, I, Washington 1896, pp. 670, 673, II, 1897, pp. 180, 520 (al contrario I, p. 674). Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 30.

La politica sociale americana deve combattere anche in altre direzioni contro i giudici che spesso hanno opposto un energico veto ai tentativi di introdurre un normale orario di lavoro, a meno che la norma in questione non venga trasformata in una legge costituzionale. Questo tipo di protezione giudiziaria accordata agli individui e alle minoranze contiene però in sé aspetti decisamente preoccupanti. Nella giurisprudenza relativa alla imprecisione di molte proposizioni costituzionali è infatti presente una componente arbitraria così forte che l'arbitrio del giudice finisce per prevalere su quello del legislatore. In alcune circostanze, lo sviluppo e il progresso delle istituzioni vengono così ostacolati dal giudice, libero da qualsiasi responsabilità politica ma che, come tutti coloro che operano nella vita pubblica, si trova inevitabilmente sotto l'influsso delle idee politiche. Per individuare una base davvero sicura sulla quale fondare il diritto delle minoranze dobbiamo uscire da questo particolare ambito: l'intero concetto di decisione a maggioranza si poggia sull'idea di una intrinseca, sostanziale unità del popolo. Il principio democratico-giusnaturalistico della completa uguaglianza degli individui è la vera radice di questo concetto.

Tra individui uguali non può esistere un metodo di decisione più intelligente e razionale della grandezza del numero. Tutte le decisioni popolari, le disposizioni parlamentari, nondimeno le decisioni prese all'interno di una singola Camera, poggiano sul principio di uguaglianza. Dato che ogni membro del parlamento viene considerato rappresentante dell'intero popolo, qualsiasi differenza di valore tra i rappresentanti appare del tutto impensabile. Tuttavia, a tale concetto non sembra minimamente corrispondere l'essenza della politica partitica che viene condotta nei parlamenti, poiché è nella natura dell'individuo che certe questioni possano essere giudicate soltanto secondo determinate premesse e altre, condizionate da altri rapporti, debbano rimanere distanti o estranee. Se fossimo uccelli, penseremmo che solo chi è sospeso nell'aria, e quindi non portato alle azioni pratiche, possa occuparsi del mondo politico. Tutti i partiti politici sono, per la loro stessa essenza, fluttuanti. Nella loro concreta organizzazione, essi non sono mai espressioni ferme e durature del-

la vita del popolo. Essi cambiano continuamente in termini di numero, forza, significato; crescono e scompaiono. Chi è oggi conservatore, domani potrebbe essere radicale. Di conseguenza, nelle articolazioni puramente politiche dei partiti, la minoranza del presente può diventare la maggioranza del futuro.

Un popolo che conosce solo contrapposizioni politiche riserva al principio di maggioranza lo spazio più ampio; esso può così decidere – sia nell’interesse della stabilità statale, sia per impedire che la maggioranza diventi troppo forte – di utilizzare speciali meccanismi per proteggere la minoranza, che ci sono già noti, e conformarsi in modo puramente empirico ai rapporti politici che vengono a delinearsi all’interno dello Stato.

Il diritto più importante che possa essere accordato a una minoranza di questo tipo consiste nel tentativo e nella possibilità di diventare la maggioranza di domani. Tutti i nuovi partiti esordiscono sulla scena politica come minoranze; la loro meta razionale è sempre stata di conquistare l’opinione pubblica attraverso le agitazioni, la persuasione, la critica e quindi ottenere il potere. Dinanzi a un siffatto diritto della minoranza, nessuna maggioranza è al sicuro, poiché essa non possiede nessun mezzo, nessuno strumento per reprimere a lungo la minoranza. Ma tutte queste riflessioni e considerazioni poggiano sul principio secondo cui il popolo costituisce una perfetta unità. Soltanto a partire da una simile premessa la nascita, lo sviluppo, la fluttuazione dei partiti sono possibili.

Infatti laddove questa unità manca anche il puro principio di maggioranza, che consiste nel mero conteggio delle teste, non può essere realizzato.

E ciò è stato chiaramente dimostrato dalle grandi repubbliche federali e democratiche contemporanee. In questi sistemi le contrapposizioni statali possono essere così forti che, accanto alla maggioranza del popolo, esiste una seconda maggioranza – basata sul numero degli Stati – che possiede un potere decisionale più o meno esteso. Il puro principio di maggioranza trova una applicazione perfino minore laddove sono presenti contrasti e opposizioni che dividono il popolo così profondamente da rendere vano il principio dell’uguaglianza fra i cittadini. In passato, ta-

li contrasti sono spesso stati di natura religiosa: fintantoché le questioni religiose hanno avuto una connotazione politica, il principio di maggioranza è sempre stato fortemente attaccato e respinto. Nelle questioni religiose il principio di maggioranza è sempre stato considerato ingiusto, espressione di un potere brutale. Il rifiuto del principio di maggioranza nella sfera religiosa si è manifestato in maniera particolarmente forte dopo la funesta guerra dei Trent'anni in Germania.

Nel parlamento imperiale infatti la normale forma di consultazione era esclusa: ogni decisione presa a maggioranza era inammissibile; era la *amicabilis compositio* tra due partiti religiosi a decidere. Se uno dei due partiti dichiarava una qualsiasi faccenda – anche una che non fosse in diretto rapporto con la religione – come questione di carattere corporativo, allora il parlamento si divideva immediatamente in un *corpus Catholicorum* e in un *corpus Evangelicorum*. In una simile *itio in partes* le votazioni seguivano il sistema delle curie confessionali, per mezzo del quale i voti degli evangelici – in numero minore rispetto ai cattolici – avevano lo stesso peso di quelli espressi dalla loro controparte⁶⁶.

Oggi tali contrapposizioni sono di carattere nazionale. I partiti nazionali non possono presentarsi come organiche manifestazioni all'interno della vita di un popolo⁶⁷. Quelle fluttuazioni, ossia quei cambiamenti che

⁶⁶ Proprio questa stessa *itio in partes* è stata descritta da Gladstone nel suo *Home rule law* (1886). Secondo quest'ultimo, il parlamento irlandese dovrebbe essere costituito da due «orders», la cui composizione dovrebbe seguire particolari norme. Entrambe le parti dovrebbero deliberare insieme. Nel caso però in cui una qualsiasi questione sollevata da una delle due parti venga definita come questione particolare da decidere a maggioranza, allora dovrebbero aver luogo votazioni separate e ad ognuna delle due parti dovrebbe essere riconosciuto il diritto di veto. Dopo tre anni o dopo lo scioglimento del parlamento, tale votazione potrebbe essere ripetuta. In questo caso, se la seconda votazione stabilisce che la prima debba essere respinta, allora la decisione finale spetterà alla maggioranza dell'intera assemblea. *Government of Ireland Bill*, sect. 9, 23. (pubblicato in *Dicey, England's case against Home Rule*, 3. ed. London 1887, pp. 295, 304). Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 33.

⁶⁷ L'essenza dei partiti nazionali è efficacemente descritta da [Adolf] Fischhof, *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes*, 2. Aufl., Wien, 1870, pp. 76 ss. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 33.

caratterizzano i partiti puramente politici, sono del tutto assenti nei partiti nazionali. Il tedesco di oggi non può essere lo slavo di domani e se anche ciò accadesse in via del tutto eccezionale, egli andrebbe incontro al disprezzo generale. In maniera analoga ai partiti religiosi, anche i partiti nazionali hanno precisi limiti. In quelle legislature dove le opposizioni nazionali sono di grande rilevanza, l'applicazione del principio di maggioranza alle questioni nazionali verrebbe percepito come una brutalità. La dottrina, secondo cui tutte le questioni, e quindi anche quelle di carattere nazionale, debbano essere discusse e decise dalla maggioranza è una deduzione ricorrente in politica ma che si richiama a premesse non sufficientemente fondate⁶⁸.

Tale dottrina presuppone l'unità dell'intero popolo e più precisamente scaturisce da quella concezione giusnaturalistica che pretende il riconoscimento dei suoi tanti e monotoni luoghi comuni. Abbiamo infatti osservato come il governo della maggioranza derivi, in ultima istanza, dalla concezione giusnaturalistica, secondo cui tutti gli uomini sono uguali. Tuttavia quello che vale per ciò che è assolutamente uguale non può valere per ciò che è assolutamente diseguale⁶⁹.

Nella maggioranza degli Stati con una popolazione mista sono spesso sufficienti quegli strumenti per la protezione delle minoranze che esistono normalmente in ambito giudiziario e amministrativo, cosicché in mezzo alle dispute nazionali l'organo legislativo non abbia a soffrirne. In tal senso, basti pensare alla Svizzera e al Belgio dove il parlamento non è formato da partiti nazionali bensì politici. Del tutto diverso, invece, il caso dell'Austria che unisce in sé un numero di nazionalità più grande di qualsiasi altro stato civilizzato in Europa e America. Anche in Austria esistono norme legali e amministrative per garantire protezione ad ogni nazionalità, soprattutto nell'uso della lingua in sede istituzionale e presso le scuole, ma spesso queste stesse norme sono oggetto di aspre e feroci contrapposizioni⁷⁰.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 33-34.

⁶⁹ *Ivi*, p. 34.

⁷⁰ *Ibidem*.

Sui principali organi di informazione, in progetti e in numerose bozze di legge, uomini politici e partiti nazionali hanno spesso proposto strumenti e mezzi alternativi per risolvere le accese dispute nazionali nel territorio austriaco: una nuova legge linguistica, la delimitazione su base nazionale delle circoscrizioni e dei distretti nei Länder con popolazione mista, l'istituzione di un Tribunale per le nazionalità, creazione di uffici – a livello centrale e locale – con sezioni nazionali, introduzione delle curie nazionali nelle assemblee regionali⁷¹.

Tuttavia, anche se tutte queste proposte venissero realizzate, la protezione dei diritti delle minoranze nel parlamento centrale rimarrebbe ancora una questione aperta e insoluta. Il passaggio delle questioni di rilevanza nazionale nei parlamenti regionali potrebbe avvenire solo a costo di una rivoluzione violenta che distruggerebbe lo Stato e comunque una simile ipotesi non troverebbe alcun appoggio tra quelle nazionalità che credono di poter difendere i propri interessi e diritti più efficacemente nel parlamento centrale che nelle assemblee regionali. In Austria, tutti sono costretti a riflettere e a misurarsi con la questione straordinariamente complessa di come un parlamento composto da ben otto diverse nazionalità possa concedere diritti e privilegi senza, per questo, rendere impossibile il corso delle trattative. E proprio qui la forza della storia si dimostra molto più saggia ed efficace di tutta l'intelligenza politica. Sulla base di ciò che possiamo vedere, oggi giorno la questione nazionale in Austria è essenzialmente una questione tedesca. Da molti anni ormai una maggioranza slava, alla quale si uniscono altri gruppi etnici e nazionali, si erge dinanzi a una minoranza tedesca e ad altri popoli. Nel parlamento centrale si sono venuti così a creare – indipendentemente dalla normazione – un *corpus germanorum* e un *corpus slavorum*, ai quali però non spettano uguali diritti⁷².

Le grandi battaglie dell'ultimo periodo rappresentano il primo serio tentativo del *corpus germanorum* di difendersi dalla maggioranza dell'al-

⁷¹ *Ivi*, pp. 34-35.

⁷² *Ivi*, p. 35.

tro corpo. Dato che è molto difficile riuscire a esorcizzare in modo duraturo il conflitto nel parlamento centrale attraverso la mera creazione di istituzioni legali extra-parlamentari, l'unica possibilità rimasta per garantire il normale funzionamento del parlamento centrale è di riconoscere l'esistenza di diritti del corpo tedesco che non possono essere messi in discussione dalla maggioranza⁷³.

La contrapposizione tra tedeschi e slavi è l'unica in grado di porre seriamente in pericolo il futuro dell'Austria; tutti gli altri contrasti appaiono di rilievo e significato inferiori. È però necessario puntualizzare che il riconoscimento di diritti indisponibili a una minoranza non costituisce niente di particolarmente innovativo. Esso esiste già e ampiamente nel parlamento centrale tedesco. Ciò accade, ad esempio, nelle decisioni sui diritti di riserva dei singoli Stati, per la cui modifica è necessaria l'approvazione degli Stati in questione, cosicché anche la Bavaria o il Württemberg possono avvalersi del diritto di veto contro tutti gli altri; ciò vale altrettanto nel diritto di veto dei diciassette voti prussiani relativamente agli art. 15 e 37 della costituzione imperiale.

Il riconoscimento di privilegi nazionali può realizzarsi più facilmente se è di competenza di una Camera Alta che, proprio con questa finalità, dovrebbe prendere la forma di una Camera delle Regioni, esattamente ciò che la costituzione austriaca del 4 marzo 1849 aveva previsto⁷⁴.

Solo le potenze che faranno la storia stabiliranno se sarà possibile o meno giungere a una simile soluzione duratura delle contrapposizioni che hanno luogo nel parlamento centrale austriaco.

D'altronde, una opzione alternativa è difficile da immaginare. Se la forte opposizione tra classi possidenti e non possidenti dovesse trovare piena espressione nell'assemblea legislativa – cosa sperata da alcuni, temuta da altri – allora i partiti di natura sociale si aggiungereanno in un prossimo futuro a quelli nazionali e religiosi⁷⁵.

⁷³ *Ivi*, pp. 35-36.

⁷⁴ *Ivi*, p. 36.

⁷⁵ *Ivi*, p. 37.

Tuttavia, oggigiorno, anche negli Stati democratici una simile composizione e divisione partitica del popolo non sono ancora del tutto presenti, sebbene chiunque possa osservare quanto il numero dei deputati socialisti sia considerevolmente cresciuto in molti Paesi⁷⁶.

Il più importante tra i movimenti socialisti, ossia il Partito socialdemocratico tedesco, non è però ancora riuscito a trasformare il parlamento in una rappresentanza di possidenti e non possidenti; i socialdemocratici – attualmente al 12% dei seggi – sono infatti uno dei tanti partiti del Reich tedesco. La questione non riguarda tanto la politica attuale, quanto quella futura, ossia se siano visibili o menì i segni che i socialisti, sul lungo periodo, non riusciranno a mantenere il loro carattere rivoluzionario, del tutto contrario al presente ordinamento statale, e che quindi dovranno trasformarsi in un partito riformista radicale. Al contrario, la contrapposizione tra singoli interessi economici, che oggi svolge un ruolo molto rilevante nella vita parlamentare tedesca, non è comparabile per forza e significato alle riflessioni formulate in precedenza. Nonostante tutti i contrasti, esistono numerose situazioni nascoste e segrete che, sebbene non riescano a manifestarsi sulla scena pubblica, possono ostacolare la repressione di un gruppo sociale o di interessi a beneficio di un altro⁷⁷.

Ma anche questi gruppi cambiano continuamente. Sebbene i loro contrasti siano più acuti di quelli che caratterizzano i partiti puramente politici, essi non riescono mai a raggiungere l'intensità e la forza della contrapposizione tra i gruppi religiosi o di quelli che caratterizzano le classi sociali⁷⁸.

Gli agrari e i sostenitori del libero scambio possono coesistere nello spazio di un medesimo partito politico; il Centro esprime tutte le possibili sfumature socio-politiche. Ma tra i principi politico-partitici del Centro

⁷⁶ *Tra questi il Belgio è al primo posto con 29 deputati socialisti su 152 in entrambe le camere.* Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 37.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 37-38.

⁷⁸ *Ivi*, p. 38.

e della Socialdemocrazia non esiste alcuna connessione. Rimane però da capire in che cosa esattamente consista il diritto di una minoranza a non essere prevaricata dalla maggioranza. Proprio su questo problema si sono pronunciate due straordinarie personalità, in maniera particolareggiata lo statista americano James Calhoun e occasionalmente lo storico del diritto inglese Sir Henry Sumner Maine. L'opera di Calhoun *A Disquisition on Government*⁷⁹ è il risultato più originale della letteratura politica americana. Essa costituisce la base teorica principale per la celebre dottrina di Calhoun sul diritto della nullificazione che, a suo giudizio, dovrebbe essere riconosciuto a una minoranza di Stati, sconfitta ai voti, contro le leggi dell'Unione. Calhoun voleva anzitutto combattere la teoria dell'assoluta uguaglianza degli individui che sta alla base del principio di maggioranza, sostituendo alla decisione tirannica per mezzo della maggioranza numerica un nuovo tipo di decisione, quella della *concurrent majority*.

Ogni elemento indipendente presente nel popolo doveva avere il diritto di opporsi a tutte quelle decisioni che potevano minacciarlo. Secondo Calhoun, le decisioni che riguardavano l'intera comunità non dovevano essere prese attraverso la decisione a maggioranza, che rappresentava solo una forma di sopraffazione, bensì sulla base del compromesso, che costituiva da solo l'unica modalità decisionale degna di uno Stato costituzionale. Purtroppo, nelle riflessioni sostanzialmente astratte elaborate da Calhoun, non è possibile trovare alcuna analisi davvero dettagliata e puntuale su come questo principio rivoluzionario possa essere efficacemente realizzato.

Nel suo *Popular Government*, Maine temeva che in Inghilterra la Costituzione parlamentare potesse essere distrutta e sostituita dal dominio di una singola personalità o di un ristretto gruppo. L'unico strumento che, a suo giudizio, poteva scongiurare un simile pericolo era l'ostruzionismo, contro il quale i capi della maggioranza avrebbero sempre cercato

⁷⁹ Stampato in *The Works of J. C. Calhoun, ed. by Cralle, New York 1863, vol. I, pp. 1-107*. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 38.

di opporsi con tutti i mezzi⁸⁰. L'impedimento o il prolungamento dell'azione parlamentare attraverso l'ostruzionismo da parte di una minoranza sono noti da tempo al parlamento inglese⁸¹.

Celebre fu la seduta della Camera bassa dl 12 marzo 1771, quando la minoranza chiamò a votazione ben ventitré volte per impedire la penalizzazione della pubblicazione dei dibattiti parlamentari⁸². Nel 1881, sotto la pressione dell'ostruzionismo a opera degli irlandesi, il dibattito sull'istituto delle *closures*, ossia delle recinzioni, venne ufficialmente introdotto. L'ostruzionismo è poi diventato famoso anche altrove; esso è stato imitato nel parlamento regionale boemo e nel parlamento imperiale austriaco, sebbene ancora oggi manchi una analisi soddisfacente di questo particolare mezzo di lotta delle minoranze parlamentari, soprattutto a livello delle discussioni di attualità politica⁸³.

L'ostruzionismo può essere condotto in due modi, ossia attraverso strumenti conformi alla legge e al regolamento interno o attraverso strumenti non conformi alla legge e al regolamento interno. Il secondo è un mezzo di lotta nelle mani della minoranza che può essere compreso e giustificato come risposta estrema a situazioni politiche di emergenza ma che non può essere spiegato come una forma di opposizione conforme al diritto⁸⁴.

La situazione è completamente differente per quanto riguarda la prima delle due modalità. Ad essa non è lecito obiettare che, da un punto di vista del diritto pubblico, non è in alcun modo ammissibile se una minoranza si avvale dei propri diritti per bloccare la maggioranza nell'eserci-

⁸⁰ P. 126 e anche pp. 94 e 95. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 39.

⁸¹ Soprattutto per fiaccare la maggioranza e indurre così una parte di essa ad astenersi, affinché quest'ultima venga momentaneamente spinta nella minoranza. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 39.

⁸² [E.] May, *A Treatise on the Law of Parliament*, ed. London 1893, p. 323, n. 9. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, *Das Recht der Minoritäten*, cit., p. 39.

⁸³ *Ivi*, pp. 39-40.

⁸⁴ *Ivi*, p. 40.

zio del potere decisionale, paralizzando così il processo legislativo. Tutte le norme che stabiliscono le competenze degli organi superiori dello Stato hanno infatti una doppia natura. Esse statuiscono come le proposizioni giuridiche – diritti e doveri – vengano attribuiti nell'interesse generale dello Stato. Al contempo, esse assegnano agli organi competenti specifici strumenti di potere che potranno essere utilizzati in nome del loro particolare interesse. Quest'ultimo carattere delle norme – non legalmente misurabile – è di natura politica, non giuridica. Ma ciò che sfugge al giurista che si attiene unicamente alla dimensione formale del diritto non può sfuggire allo sguardo del politico che considera lo Stato nel complesso delle sue innumerevoli relazioni. Nelle deduzioni che elabora, il giurista non riesce a prendere le distanze dall'idea che tutti gli organi dello Stato operino sempre in nome dell'interesse generale. Con i suoi mezzi, egli non comprende l'interesse particolare di un organo dello Stato, che non è mai interesse dello Stato, e perciò non è neppure capace di giudicare pienamente un simile comportamento fino a quando tale organo non infrange una speciale norma giuridica⁸⁵.

Nella realtà della vita statale troviamo una ininterrotta catena di organi, le cui azioni contraddicono continuamente la norma giuridica ideale⁸⁶. Il diritto alla nomina dei funzionari pubblici, il diritto alla libera decisione amministrativa, alle concessioni ecc. assicurano al governo strumenti di potere politico dei quali – senza che per questo venga violata la legge – esso si può avvalere e di fatto si avvale. Al contempo, il diritto di determinare il budget rappresenta un mezzo di potere contro il governo. In ogni Stato costituzionale, la relazione tra governo e parlamento non riguarda solo diritto contro diritto, ma anche potere contro potere. Tutto ciò vale, ad esempio, per il rapporto tra il capo di governo e la burocrazia a lui sottoposta, perché quest'ultima rappresenta un potere forte e reale con il quale anche colui che detiene il potere di comando più elevato deve fare i conti. Certamente non diverso è il rapporto tra maggioranza e

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 40-41.

minoranza parlamentari. I loro diritti conformi al regolamento interno possono essere considerati strumenti di potere. Ciò non è sempre vero per i parlamenti formati da partiti fluttuanti – che costituiscono la regola – poiché in questi sistemi la minoranza ha la possibilità di conquistare il potere e quindi può sopportare un momentaneo svantaggio. Molto diversa la situazione nei parlamenti caratterizzati da partiti rigidi che possono vivere a lungo in condizioni di minoranza. Se, in questo caso, la maggioranza non si autolimita e non presta la dovuta considerazione alle richieste della minoranza, se essa segue soltanto il suo particolare interesse di partito senza alcuna moderazione, allora alla minoranza non resta altro che opporre alla maggioranza quella norma ideale e denunciare la trasformazione di quella stessa norma da mezzo legale in mezzo politico. Fino a quando non viene riconosciuta l'infrazione formale di una particolare norma legale, attribuendo tale infrazione all'uso che la minoranza fa del suo potere politico, l'uso politico del mezzo legale è tanto poco biasimato quanto il corrispettivo comportamento del governo⁸⁷.

L'ostruzionismo – se non è esercitato occasionalmente e in modo passeggero, bensì sistematicamente – è possibile solo in via eccezionale. Se infatti la maggioranza rinuncia allo strumento che ad essa compete ossia al diritto di modificare l'ordinamento interno, allora la paralisi della legislazione per un lungo periodo può verificarsi solo se l'elettorato è d'accordo con i deputati e ciò presuppone l'esistenza di una questione, di un problema, di un interesse vitale capace di sovrastare tutti gli altri. Come tutti i conflitti che hanno luogo e si manifestano nel corpo statale – sebbene condotto con strumenti di potere perfettamente legali – l'ostruzionismo è sempre il segno di rapporti politici anomali, malsani che, nel caso in cui non si riesca a reprimere del tutto la minoranza, possono essere modificati e cambiati solo attraverso un compromesso⁸⁸.

Un ulteriore strumento di potere nelle mani della minoranza, che però non è stato ancora oggetto di discussione teorica, è la secessione. È

⁸⁷ *Ivi*, p. 41.

⁸⁸ *Ivi*, p. 42.

di grande rilevanza infatti comprendere se l'essenza stessa della minoranza possa inficiare e compromettere la capacità decisionale delle Camere. Nel caso specifico, laddove è necessaria la presenza di un grande numero di deputati per poter apportare una modifica costituzionale, la secessione da parte di una piccola minoranza è sufficiente per bloccare e impedire tale cambiamento. Ma anche le secessioni permanenti – molto diffuse in Austria – sono da evitare. Al contrario dell'ostruzionismo, la secessione è una forma di opposizione passiva; purché la capacità decisionale delle Camere sia possibile, essa non ostacola solo la conclusione del processo legislativo, ma indebolisce anche la condizione morale e ciò può assumere un rilievo importante non tanto da un punto di vista legale, bensì politico. In sintesi, se osserviamo con attenzione i mezzi legali e illegali, giuridici e politici che spettano alla minoranza e anche se prendiamo in considerazione nuovi diritti da attribuire ad essa, dobbiamo giungere alla conclusione che è di fatto impossibile per una qualsiasi minoranza fare qualcosa di positivo⁸⁹.

Sarebbe un mondo alla rovescia se all'interno di una Camera o di una comunità popolare il voto della minoranza valesse più di quello della maggioranza. D'altronde, però, la minoranza protegge se stessa e quelle istituzioni oggettive che sono utili ai suoi interessi, proprio per mezzo del potere di impedire e opporsi ad essa riconosciuto⁹⁰.

In tutte le possibili circostanze, il veto rappresenta l'arma più potente nelle mani della minoranza, ma anche in occasione di una aperta ribellione tale potere può generare solo effetti negativi. Perfino laddove non è il parlamento, bensì la volontà del monarca a esercitare il diritto di veto, tale volontà non può modificare il contenuto delle delibere prese dalle Camere a maggioranza; essa non può creare, solo impedire. Dato che il diritto si accompagna al potere, il diritto di veto può essere utilizzato per ottenere concessioni positive dalla maggioranza. Le minoranze alle quali può essere accordato un simile diritto sono determinate sia su base puramente numerica,

⁸⁹ *Ivi*, pp. 42-43.

⁹⁰ *Ivi*, p. 43.

come nel caso delle modifiche costituzionali, o altrimenti possono poggiare su interessi durevoli che riescono a tenerle unite, come accade nelle curie confessionali e nazionali. In tal senso, è possibile distinguere tra minoranze organizzate e minoranze non organizzate. Ulteriori aspetti possono essere desunti solo dai concreti rapporti che caratterizzano ciascun Stato.

Quanto grande e come debba essere una minoranza per ottenere il diritto di veto, in quali situazioni e in quali condizioni essa lo possa esercitare, tutto ciò rimane una questione che può essere decisa solo individualmente. Al contempo tale considerazione e tale decisione devono sempre tener conto e valutare con grande cura i bisogni della comunità, affinché il diritto di veto non venga utilizzato in maniera sconsiderata, bloccando qualsiasi sviluppo e cambiamento dei rapporti statali⁹¹.

Ma proprio in ciò risiede il grande problema posto dalla politica concreta e reale, ossia il fatto che ogni diritto può implicitamente comportare un abuso. Ancora più rilevante e significativo per il presente e non solo per le assemblee legislative sembra essere la questione dei diritti delle minoranze così come essa sarà e si svilupperà nel prossimo futuro⁹².

La società moderna è coinvolta sempre più dal processo di democratizzazione. Si può salutare con gioia o temere questo sviluppo ma certamente non esiste un potere al mondo in grado di fermarlo. Tutte le nazioni civilizzate – alcune più velocemente, altre più lentamente – stanno andando incontro a un generale fenomeno di livellamento. Ciò che i geologi affermano per le montagne, ossia che nel corso del tempo esse si sbriciolano e sprofondano verso il basso, è indubbiamente vero anche per la società. In un futuro più lontano si manifesterà poi una seconda tendenza che verrà accettata di buon grado dai poteri dominanti: l'imposizione da parte dello Stato di una direzione degli affari sociali e umani di tipo collettivistico, che si fonderà sul principio della solidarietà tra gli individui. Diventerà così sempre più grande quella parte della propria libertà e indipendenza che l'individuo dovrà sacrificare alla collettività e colui che

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ivi*, pp. 43-44.

cercherà di fermare tale processo in nome della difesa dei diritti individuali sarà inevitabilmente considerato un retrogrado⁹³.

Inoltre, più avanzerà la democratizzazione della società, più si estenderà il dominio della maggioranza; più l'individuo sarà spinto indietro dal principio della solidarietà umana, minori saranno i limiti che la volontà dominante sarà disposta a riconoscere dinanzi ai singoli. E tutto ciò spalancherà inevitabilmente le porte a un terrificante pericolo in grado di minacciare l'intera civiltà. Niente al mondo può essere più crudele, lesiva dei diritti fondamentali e nemica della Verità e della Grandezza quanto una maggioranza democratica. Queste considerazioni non provengono da qualcuno che nutre una profonda avversione per l'ordine sociale, bensì dai difensori dello sviluppo politico moderno che hanno descritto questo fenomeno con parole eloquenti⁹⁴. Solo un uomo lontano dalla realtà può ancora oggi fantasticare sulla favola delle masse che amano il Bene e il Vero.

Sarebbe da stupirsi se quelle qualità nobili e positive – che già raramente albergano nel singolo individuo – fossero, su larga scala, proprie della massa. In tutte le epoche infatti ogni grande pensiero, ogni idea che ha successivamente rivoluzionato il mondo, si sono dovute fare strada con fatica e in modo temerario contro l'opposizione dei poteri dominanti. E proprio tale opposizione è cento volte più grande e forte nelle società democratiche⁹⁵.

In esse domina incontrastata, priva di alcun limite, la pubblica opinione, dotata di un potere ben più forte dello Stato guidato dalla maggioranza e che rappresenta il potere sociale capace di manifestarsi e agire accanto a quello politico. Più di sessanta anni fa Tocqueville, un sostenitore delle idee democratiche, ci ha insegnato che nella democrazia qualsiasi idea ad essa contraria è destinata a morire e che ci vuole ben più coraggio a combattere la *vox populi* che l'ordine di un principe⁹⁶.

⁹³ *Ivi*, p. 44.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 44-45.

⁹⁵ *Ivi*, p. 45.

⁹⁶ [A. de Tocqueville], *De la démocratie en Amérique*, 1, II, cap. VII: nel capitolo dedicato ai pericoli insiti in una maggioranza priva di limiti egli descrive in maniera

Affermazione che è stata avallata dalla più recente storia democratica. Tuttavia non voglio essere così pessimista come quel celebre rappresentante del liberalismo che temeva di andare incontro a un popolo impietrito e soggiogato simile a quello cinese, se avesse vinto la democrazia e con essa l'opinione pubblica, capace di conquistare ed esercitare un potere pressoché illimitato⁹⁷.

Ogni progresso infatti sarebbe annullato dall'indolenza delle masse a causa di quella titanica e mostruosa pressione che esse sono in grado di esercitare. Simili considerazioni hanno però il merito di ricordarci come il pericolo per il libero sviluppo dell'individualità e delle minoranze – aspetti che, come abbiamo visto e vedremo, sono strettamente legati l'uno all'altro – sia rilevante e lo sia ancora di più se pensiamo che tutti i progressi della storia sono stati originati dall'opera delle minoranze. A proposito di ciò, vorrei sottolineare come nelle migliori nature si muova sempre qualcosa in opposizione alle correnti e ai comportamenti dominanti; una tendenza che potrebbe essere definita un ostinato sentimento di minoranza.

Tutte quelle nuove teorie sui superuomini, sulla morale dei dominatori fino alle teorie anarchiche devono essere interpretate come risposta a un'epoca che cerca di proclamare l'impietoso diritto della maggioranza. In tutte queste teorie è possibile trovare il nocciolo di quel pensiero secondo cui il riconoscimento di una sfera sociale e statale, all'interno della quale l'individuo non debba sottomettersi alla volontà della maggioran-

estremamente acuta la pressione spirituale che proviene dalla maggioranza. Non diversamente Bryce descrive l'influsso esercitato dall'opinione pubblica, a sua volta modellata dalla maggioranza. A proposito si veda a. a. O. II cap. LXXXIV, The Fatalism of the Multitude e il seguente: The Tyranny of the Majority. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 45.

⁹⁷ *The modern regime of public opinion is, in an unorganized form, what the Chinese educational and political system are in an organized, and unless individuality shall be able successfully to assert itself against the yoke, Europe notwithstanding its noble antecedents and its professed Christianity will tend to become another China. J.S. Mill, On liberty, People, ed. p. 42. Questa nota è presente nell'originale G. JELLINEK, Das Recht der Minoritäten, cit., p. 46.*

za, rappresenta un interesse sociale di primaria importanza. Il collettivismo e l'individualismo non sono due opposti che si escludono a vicenda e ciò appare chiaramente se pensiamo che da sempre la collettività è frenata nel raggiungimento delle sue mete più ambiziose e nobili dalla sottomissione coercitiva dell'individuo alla comunità. Le azioni, le imprese sociali e creative sono infatti libere azioni dell'individuo, mentre l'obbligo sociale, in qualsiasi forma esso venga esercitato, può agire solo in termini regolativi⁹⁸.

Essere consapevoli di questi aspetti significa attribuire al futuro una grande missione. L'eterna lotta tra Imperium e Libertas continuerà ad essere combattuta anche nella società democratica dei secoli a venire. Gli argini che oggi riescono ancora a contenere la volontà della maggioranza onnipotente e priva di limiti potrebbero essere abbattuti. Ma ciò significherebbe inevitabilmente una profonda crisi per l'intera umanità civilizzata. Su come questa lotta si risolverà – così come su tutte le cose future – non è possibile avere alcuna certezza. Speriamo e crediamo che la società riuscirà a trovare e realizzare ciò che è in grado di preservarla dallo squalido livellamento spirituale e morale: il riconoscimento del diritto delle minoranze⁹⁹!

⁹⁸ *Ivi*, pp. 46-47.

⁹⁹ *Ivi*, p. 47.

Rubbettino

Bibliografia
Opere di Georg Jellinek

- JELLINEK G., *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. (Inauguraldissertation)*, Alfred Hölder, Wien 1872, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, Scientia Verlag, Aalen 1970 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911).
- JELLINEK G., *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza. Vortrag gehalten im Vereine der Literaturfreunde zu Wien*, Alfred Hölder, Wien 1878, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit.
- JELLINEK G., *Die Lehre der Staatenverbindungen*, Hölder, Wien 1882.
- JELLINEK G., *Ein Verfassungsgerichtshof für Österreich*, Alfred Hölder, K. Und K. Hof- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1885, trad. it., in ID., *Una corte costituzionale per l'Austria*, a cura di E. Palici di Suni Prat, Giappichelli, Torino 2013.
- JELLINEK G., *Die Zukunft des Krieges. Vortrag gehalten in der Gebestiftung zu Dresden am 15. März 1890*, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, Scientia Verlag, Aalen 1970 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1911).
- JELLINEK G., *Die Politik des Absolutismus und des Radikalismus (Hobbes und Rousseau). Vortrag gehalten in der Aula des Museums zu Basel am 10. Februar 1891*, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden* Bd. 1, cit., trad. it., in S. LAGI (a cura di), *Georg Jellinek. Storico del pensiero politico (1883-1905)*, CET, Firenze 2009.
- JELLINEK G., *Sistema dei diritti pubblici soggettivi* [trad. it., in ID., *System*

- der öffentlichen subjektiven Rechte* 1892], Società Editrice Libreria, Milano, Napoli 1912.
- JELLINEK G., *Die Erklärungen der Menschen und Burger Beitrag zur Geschichte des Verfassungsrechts*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1895, trad. it., ID., *Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino*, con *Introduzione* a cura di G. Bongiovanni, Laterza, Roma-Bari 2002.
- JELLINEK G., *Die Staats und völkerrechtliche Stellung Kiautchous*, «Deutsche Juristenzeitung», 1898, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit.
- JELLINEK G., *Zur Eröffnung der Friedenkongferenz*, «Neue Freie Presse», 18 Mai 1899, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit.
- JELLINEK G., *Das Recht der Minoritäten*, Hölder, Wien 1898, ora in ID., *Das Recht der Minoritäten*, hrsg. und eingeleitet von W. Pauly, Keip Verlag, Goldbach 1996.
- JELLINEK G., *China und das Völkerrecht*, «Deutsche Juristenzeitung», 1900, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit.
- JELLINEK G., *La dottrina generale dello Stato*, [trad. it. di ID., *Allgemeine Staatslehre*, O. von Häring, Berlin 1905], trad. it. a cura di M. Petrozello con *Introduzione* di V.E. Orlando, Società Libreria, Milano 1949.
- JELLINEK G., *Balkanenkrise und Völkerrecht*, «Deutsche Juristenzeitung», 1908, in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 2, cit.

Opere di altri autori

- BOUTMY È., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, «Annales des sciences politiques», XVII, 1902.
- CLAUSEWITZ C. VON, *Della guerra* [1832], traduzione italiana di A. Bollati e E. Canevari, Mondadori, Milano 1970.
- GERBER C.F. VON, *Lineamenti del diritto pubblico tedesco* [trad. it. della III edizione di *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, 1880], in ID., *Diritto pubblico*, a cura di P. Lucchini, Giuffrè, Milano 1971.
- GOETHE J.W., *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), trad. it., in ID., *I dolori del giovane Werther*, Feltrinelli, Milano 2004.

- GOETHE J.W., *Faust. Prima parte* (1808), trad. it., in ID., *Faust e Urfaust*, a cura di V. Amoretti, 2 voll., Feltrinelli, Milano 1994.
- GOETHE J.W., *Aus meinem Leben Wahrheit und Geschichte*, (1808-1814.), disponibile online su www.gutenberg.spiegel.de.
- GOETHE J.W., *Grande è l'Artemide degli Efesini. Atti degli Apostoli 19,39*, [trad. it. di ID., *Gross ist Diana der Epheser. Apostolgeschichte 19,39* (1812)], in ID., *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1989 vol. I, tomo I.
- GOETHE J.W., *Proemio*, [trad. it. di ID., *Proemion* (1816-1817)], in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II.
- GOETHE J.W., *Libro di Suleika*, trad. it. di ID., *Das Buch von Suleika*, in ID., *Divano occidentale-orientale*, [trad. it. di ID., *West-östlicher Divan*, 1818], Boringhieri, Torino 1959.
- GOETHE J.W., *Il Fisico*, [trad. it. di ID., *Allerdings dem Physiker* (1820)], in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II.
- GOETHE J.W., *Uno e Tutto*, trad. it. di ID., *Eins und Alles* (1821), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II.
- GOETHE J.W., *Demone*, trad. it. di ID., *Doemon* (1821), in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II.
- GOETHE J.W., *Ode al cranio di Schiller* [trad. it., ID., *Bei betrachten des Schillers Schädels* (1827)], in ID., *Tutte le poesie*.
- GOETHE J.W., *Xenie miti*, [trad. it. di ID., *Zhane Xenien* (1820-1827)], in ID., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, tomo II.
- GOETHE J.W., *Faust. Seconda parte*, (1832), trad. it., in ID., *Faust e Urfaust*, a cura di V. Amoretti, 2 voll., Feltrinelli, Milano 1994.
- GOETHE J.W., *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespraechе*, hrsg. von E. Beutler, voll 2, Zuerich, Artemis, 1949.
- GOETHE J.W., *Dalla mia vita Poesia e Verità*, a cura di A. Cori, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1957.
- GOETHE J.W., *Goethes Briefe*, a cura di K.R. Mandelkow, Ch. Verlag, Hamburg 1962.
- HELLER H., *Sovranità. Contributo alla teoria del diritto dello Stato e del diritto internazionale*, in ID., *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del*

- diritto e dello Stato*, trad. it. a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987.
- KANT I., *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965.
- KELSEN H., *Essenza e valore della democrazia* [1920], trad. it., in ID., *Essenza e valore della democrazia*, Giappichelli, Torino 2004.
- KELSEN H., *Scritti autobiografici* [1927], trad. it. con *Prefazione* di M.G. Losano, Diabasis, Modena 2008.
- KELSEN H., *Essenza e valore della democrazia* [1929], trad. it., in ID., *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1998.
- KELSEN H., *Foundations of Democracy*, «Ethics», vol. 66, n. 1, 1955.
- LABAND P., *Das Staatsrecht des deutschen Reichs*, ristampa della V ed., Laupp, Tübingen 1911.
- LEIBNIZ G.W., *La Monadologie* (1720), trad. it., in ID., *La monadologia*, con *Introduzione* di È. Boutroux, Fabbri, Milano 2004.
- SCHILLER F., *La vita e l'ideale* [trad. it. di ID., *Das Leben und das Ideal*], in ID., *Poesie filosofiche*, a cura di G. Moretti, SE, Milano 1990.
- SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vortstellung* (1819), trad. it., in ID., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- SCHOPENHAUER A., *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (1851), trad. it., in ID., *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998.

Letteratura secondaria

- BASSO L., *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- BATTISTA A.M., *Studi su Tocqueville*, *Introduzione* di F.M. De Sanctis, CET, Firenze 1989.
- BÉRENGER J., *Storia dell'Impero asburgico 1700-1918*, trad. it., [Paris 1990], il Mulino, Bologna 1992.
- BERNSTOFF J. VON, *Georg Jellinek and the Origins of Liberal Constitutionalism in International Law*, «Göttingen Journal of International Law», 4, 2012, online version.

- BOBBIO N., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1966.
- BONGIOVANI G., *Introduzione* a JELLINEK G., ID., *Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino*, con *Introduzione* a cura di G. Bongiovanni, cit.
- BOBBIO N., MATTEUCCI N., PASQUINO G., *Dizionario di politica*, il Mulino, Bologna 2004³.
- BEDESCHI G., *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- BERLIN I., *Le radici del Romanticismo*, [trad. it. a cura di G. Ferrara degli Uberti, di ID., *The Roots of Romanticism*, H. Hardy ed., Princeton University Press, Princeton 1999], Adelphi, Milano 2000.
- BRETONE M., *Diritto e Tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- CACCIATORE G., *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e Hegel. Filosofia, critica, storia civile*, con *Introduzione* di F. Lomonaco, Aracne, Roma 2013.
- FIJAL A., WIENGÄRTNER R.R., *Georg Jellinek, Universalgelehrter und Jurist*, in «*Juristische Schulung*», XXVII, 1987.
- FIORAVANTI M., *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 1995.
- FIORAVANTI M., *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Tomo I, Giuffrè, Milano 2001.
- FIORAVANTI M., *Lo "Stato moderno" nella dottrina della Costituzione della prima età moderna del Novecento (1900-1940)* in *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003.
- GOZZI G., *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, a cura di G. Gozzi e G. Bongiovanni, il Mulino, Bologna 2006.
- GOZZI G., *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna 2010.
- ISRAEL J., *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- ISRAEL J., *A Revolution of Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2009.

- JANEWAY C., *Schopenhauer*, Oxford University Press paperback, New York 1996.
- JANAWEWAY C., *Schopenhauer and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon, Oxford 1989.
- JELLINEK C., *Ein Lebensbild, entworfen von seiner Witwe Camilla Jellinek*, in JELLINEK G., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Band 1, cit.
- KANN R., *Storia dell'Impero asburgico 1526-1918* [1974], trad. it., Salerno, Roma 1998.
- KELLER C., *Viktor Ehrenberg und Georg Jellinek im Spiegel ihres Briefwechsels 1872-1911*, in ID., *Viktor Ehrenberg und Georg Jellinek. Briefwechsel des 19. Jahrhunderts*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- KELLY D., *Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and State*, «Law and History Review», vol. 22, n. 3, 2004.
- KERSTEN J., *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- KEMPTER K., *Die Jellineks 1820-1955. Eine Familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Droste Verlag, Düsseldorf 2005.
- KOSKENNIEMI M., *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del Diritto internazionale 1870-1960*, [trad. it. di ID., *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law*, Cambridge University Press, New York 2001], a cura di G. Gozzi, L. Gradoni, P. Turrini, Laterza, Roma-Bari 2012.
- LAGI S., *Georg Jellinek storico del pensiero politico (1883-1905)*, CET, Firenze 2009.
- LANARO G., *L'Evoluzione, il progresso e la società industriale. Un profilo di Herbert Spencer*, Nuova Italia, Firenze 1997.
- LARMORE C., *L'eredità romantica*, [trad. it. di ID., *The Romantic Legacy* 1996], Feltrinelli, Milano 2000.
- LA TORRE M., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, Giuffrè, Milano 1996.
- LA TORRE M., *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari 2006.

- MANNONI S., *Potenza e ragione. La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)*, Giuffrè, Milano 1999.
- MASTELLONE S., *Storia della democrazia in Europa. Dal XVIII al XX secolo*, con *Introduzione* di N. Bobbio, UTET, Torino 2004.
- MASTELLONE S., *Storia del pensiero politico europeo. Dal XVIII al XX secolo*, UTET, Torino 2005.
- MINGARDI A., *Herbert Spencer*, Bloomsbury Publishing, London 2013.
- MÉTALL R.A., *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968.
- NOCILLA D., *Introduzione* a JELLINEK G., *Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino* [trad. it. di ID., *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* cit., 1919³], Giuffrè, Milano 2002.
- ORLANDO V.E., *Introduzione* a JELLINEK G., ORLANDO V.E., *La dottrina generale del diritto dello Stato*, cit.
- OSKIAN G., *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, il Mulino, Bologna 2014.
- PALICI DI SUNI PRAT E., *Introduzione* a JELLINEK G., *Una Corte costituzionale per l'Austria*, [trad. it. di G. JELLINEK, *Ein Verfassungsgerichtshof für Österreich*, cit.], Giappichelli, Torino 2013.
- PAULY W., *Majorität und Minorität*, in JELLINEK G., *Das Recht der Minoritäten*, cit.
- PAULY W., SIEBINGER M., *Staat und Individuum. Georg Jellineks Staatslehre*, in ANTER A. VON (hrsg.), *Die normative Kraft des Faktischen. Das Staatsverständnis Georg Jellineks*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2005.
- POGGI S., *Introduzione al positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- PORTINARO P.P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- PORTINARO P.P., *Una disciplina al tramonto? «Teoria Politica»*, I, 2005.
- QUAGLIONI D., *Sovranità e autolimitazione (Rileggendo la «Dottrina generale dello Stato di G. Jellinek»*, in *Crisi e metamorfosi della sovranità. Atti del XIX Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica. Trento 29-30 settembre 1994*, a cura di M. Basciu, Giuffrè, Milano 1996.

- QUAGLIONI D., *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- ROBERTSON R., TIMMS E. (ed. by), *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1994.
- SAFRANSKI R., *Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, Carl Hauser, Frankfurt 2009.
- SALVADORI M.L., *Potere e libertà nel mondo moderno: John C. Calhoun un genio imbarazzante*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- SALVADORI M.L., *La tirannide della maggioranza nella tradizione americana: dai padri fondatori a Calhoun*, in *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'800. Atti del Convegno 29-30 maggio 2003*, a cura di G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2004.
- SCHÖNBERGER C., *Ein Liberaler zwischen Staatswille und Volkswille. Georg Jellinek und die Krise des staatsrechtlichen Positivismus um die Jahrhundertwende*, in PAULSON S.L., SCHULTE M. (hrsg. von), *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.
- SCIARA G., *La solitudine della libertà. Benjamin Constant e i dibattiti politico costituzionali della prima restaurazione e dei cento giorni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.
- SKED A., *The Decline and Fall of the Habsburg Monarchy, 1815-1918*, Longman, London 2007.
- STOURZH G., *Die Gleichberechtigung der Nationalitäten in der Verfassung und Verwaltung Österreich*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1985.
- STOURZH G., *Ethnic Attribution in Late Imperial Austria: Good and Evil Consequences*, in ROBERTSON R., TIMMS E. (ed. by), *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1994.
- STIRK P.M., *Twentieth German Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- STOLLEIS M., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1992.

- STOLLEIS M., *Georg Jellineks Beitrag zur Entwicklung der Menschen und Bürgerrechte*, in PAULSON S.L., SCHULTE M., *op. cit.*
- TODD R.P., *National Identity and the Problem of Language in Habsburg Education 1880-1910. The Search for a Compromise*, Dissertation, Austria 1998.
- VALERA G., *Coercizione e potere: storia, diritti pubblici soggettivi e poteri dello Stato nel pensiero di Georg Jellinek*, in GHERARDI R., GOZZI G. (a cura di), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna 1993.
- WISTRICH R.S., *Die Juden Wiens im Zeitalter des Kaisers Franz Joseph* [trad. ted. di ID., *The Jews of Vienna in the Age of Francis Joseph*, Oxford University press, Oxford 1994], Böhlau, Wien 1994.

Rubbettino

Rubbettino

Indice

Ringraziamenti	5
S. Lagi, <i>Georg Jellinek, il «Tutto» e l'«Individuo»</i> . <i>Scritti di Filosofia, Politica e teoria del Diritto (1872-1898)</i>	7
<i>Le concezioni del mondo di Leibniz e Schopenhauer.</i> <i>Fondamenti e giustificazione. Uno studio sull'ottimismo</i> <i>e il pessimismo. Dissertazione inaugurale tenuta a Vienna nel 1872</i>	69
<i>Il rapporto di Goethe con Spinoza. Relazione tenuta</i> <i>all'Associazione «Amici della Letteratura» di Vienna (1878)</i>	109
<i>Il futuro della guerra. Conferenza tenuta a Dresda</i> <i>il 15 marzo 1890</i>	139
<i>Il diritto delle minoranze (1898)</i>	165
Bibliografia	207

Rubbettino



Questo volume è stato stampato da Rubbettino print su carta ecologica certificata FSC® che garantisce la produzione secondo precisi criteri sociali di ecosostenibilità, nel totale rispetto del patrimonio boschivo. FSC® (Forest Stewardship Council) promuove e certifica i sistemi di gestione forestali responsabili considerando gli aspetti ecologici, sociali ed economici

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di ottobre 2015
da Rubbettino print
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Res Publica

Testi e materiali di filosofia politica e del diritto
a cura di Massimo La Torre e Alberto Scerbo

1. Leonard Nelson, *Vita pubblica e ragion pratica. Scritti scelti*, a cura di Massimo La Torre
2. Hō Kyun, *La storia di Hong Kil-tong*, traduzione e presentazione di Sofia Teresa Scerbo
3. William Godwin, *Ricordo dell'autrice de «I diritti della donna»*, a cura di Stefano Bertea
4. Georges Gurvitch, *La dichiarazione dei diritti sociali*, a cura di Alberto Scerbo
5. Wilhelm von Humboldt, *Scritti giuridici e politici*, a cura di Marina Lalatta Costerbosa
6. Juan Donoso Cortés, *Lezioni di diritto politico*, a cura di Marco Milli
7. Francesco Saverio Merlino, *Pro e contro il socialismo. Esposizione critica dei principii e dei sistemi socialisti*, a cura di Massimo La Torre
8. Mary Wollstonecraft, *Lettere scritte durante un breve soggiorno in Svezia, Norvegia e Danimarca*, a cura di Massimo La Torre
9. Léon Duguit, *Il diritto e lo Stato. La dottrina francese e quella tedesca*
10. *Il caso degli speleologi di Lon L. Fuller e alcuni nuovi punti di vista*, traduzione, saggio introduttivo, pareri conclusivi ed epilogo di Andrea Porciello
11. Kebir M. Ammi, *Sui passi di Sant'Agostino*, traduzione e presentazione di Fernanda Tassoni
12. Vincenzo Tomeo, *Il diritto come struttura del conflitto*, con un saggio introduttivo di Bruno M. Bilotta
13. Andrea Caffi, *Politica e cultura*, a cura di Massimo La Torre
14. Luigi Ventura, *Il diritto di resistenza*, introduzione di Alessandro Morelli
15. Senofonte, *Athenaion Politeia. Il sistema politico degli ateniesi*, a cura di Enrico Ferri
16. Lon L. Fuller, *Il diritto alla ricerca di se stesso*, presentazione e traduzione a cura di Andrea Porciello
17. Georg Jellinek, «*Il Tutto*» e «*l'Individuo*». *Scritti di Filosofia, Politica e Diritto*, a cura di Sara Lagi

Rubbettino

Rubbettino

Rubbettino

Rubbettino

Rubbettino