

SOGGETTO E SOCIETÀ CIVILE NEL PRIMO SETTECENTO TEDESCO

di Giulio Maria Chiodi

In questo testo¹ mi limiterò ad enunciare poche idee generali sul primo settecento tedesco, che mi sembrano essenziali per stabilire un collegamento tra la nozione di *socialitas*, emergente nel seicento, e quella di società civile, che si affermerà a cavallo tra settecento e ottocento. Più precisamente considero il mio tema un segmento di un lungo percorso che all'interno della cultura tedesca collega un'originaria idea di *socialitas* ad un successivo assetto istituzionalizzato, che certamente possiamo considerare ancora contemporaneo, e che definiamo *società civile*. Alcune premesse di questo percorso sono state enunciate in un'altra mia relazione, che figura negli atti di un convegno tenutosi a Napoli sul diritto naturale e la socialità nel seicento tedesco².

In quell'occasione avevo sottolineato come i tre concetti fondamentali sui quali si costruisce il giusnaturalismo moderno – uomo, natura, ragione – assumessero una peculiare combinazione nell'ambito delle dottrine tedesche, distinguendole sensibilmente soprattutto da quelle francesi ed inglesi. In breve, mentre in queste ultime è accentuata la tendenza a spiegare l'uomo e la natura in termini di ragione o l'uomo e la ragione in termini di natura, il pensiero giusnaturalistico tedesco si è mostrato particolarmente incline a considerare la ragione e la natura in

¹ Il contenuto riprende una tematica che ho trattato in occasione del convegno italo-tedesco su "Das Naturrecht der Geselligkeit. Antike Traditionen und moderne Anthropologie im 18. Jahrhundert", tenutosi a Giessen-Wetzlar, 1-3 dicembre 2004.

² G.M. Chiodi, *Profili antropologici introduttivi allo studio della socialitas nel Seicento tedesco*, in: V. Fiorillo-E. Vollhardt (a cura di), *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 3-36.

termini di uomo. E tale peculiare impostazione ha fatto nascere il problema dell'identità dell'essere umano. Ciò comporta necessariamente il farsi carico della complessità soggettuale e intersoggettuale, che caratterizza ogni antropologia, con la conseguenza di dare particolare risalto, nel quadro dei principî ispiratori o fondativi del vivere sociale, al ruolo della volontà accanto a quello della ragione.

Ai fini della comprensione dello sviluppo della *socialitas*, mi propongo ora di mettere in evidenza come si vada configurando nel primo settecento tedesco la nozione di uomo, straordinariamente tormentata nel secolo precedente.

L'attenzione particolare dedicata alla volontà giustifica sul piano filosofico la rilevanza da attribuire a due aspetti, che trovano proprio nella tradizione intellettuale tedesca gli assertori più esemplari: la priorità del mondo dei doveri su quello dei diritti e la visione, acutamente evidenziata da Hans Welzel, dell'uomo di natura come uomo di cultura (ci si riferisca in particolare all'opera di Samuel Pufendorf)³. Tanto alla teoria dei doveri quanto agli sviluppi costitutivi dell'intersoggettività sottostà un'antropologia, e di conseguenza una razionalità, caratterizzate entrambe ineludibilmente dall'influenza di elementi volontaristici.

Si tratta di un'interpretazione che rientra perfettamente nell'ipotesi che da tempo sto perseguendo, secondo la quale nella civiltà europea si riscontra una duplice radice: da una parte ci sono le culture stanziali, segnatamente quelle mediterranee, dei fondatori di città, dall'altra quelle di origine nomadica, centro- e nordcontinentali, tra cui si annovera la germanica. Pur cautelandoci dalle insidie delle generalizzazioni, possiamo sostenere che alle prime risalirebbero gli ordini della *civitas*, alle seconde gli ordini della *socialitas*⁴. Ovviamente queste due componenti dell'anima storica europea hanno dato luogo ad una realtà che le vede molto promiscue, sebbene le rispettive eredità siano ancora perfettamente riconoscibili. Infatti, le concezioni che si rifanno all'idea di *civitas* sono propense a valorizzare la statualità, la burocratizzazione della sfera pubblica, il primato della legislazione sulla giurisdizione, il controllo esercitato sul sistema da una forte autorità centralizzata; le concezioni riconducibili all'idea di *socialitas*, invece, tendono a sottolineare la prevalenza

³ H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, Walter de Gruyter, 1958.

⁴ I primi profili della contrapposizione tra *civitas* e *socialitas* appaiono in G.M. Chioldi, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 84 sgg.

della società civile sullo stato, mostrando diffidenza verso le autorità centralizzanti e propensione per forme di autoregolazione dei rapporti pubblici; quest'ultime favoriscono la dimensione pattizia e contrattuale piuttosto che quella burocratico-legalistica, nonché il primato della giurisdizione sulla legislazione. Entrambe le prospettive concorrono, sia pure in maniera non sempre omologabile, alla definizione degli assetti istituzionali, variamente compositi, dell'odierna compagine europea.

Di fronte alle complesse, eterogenee e addirittura infide tematiche che si dovrebbero affrontare per parlare della *socialitas* tedesca del XVIII secolo – dato e non concesso che sia possibile circoscriverne anche approssimativamente l'entità – mi limiterò a gettare uno sguardo su qualche aspetto, che mi pare rilevante per comprendere il ruolo svolto dalla volontà interiore nella formazione dello spirito socializzante. Il mio proposito è soltanto quello di stabilire un momento di passaggio da un'antropologia fondata sulla perseveranza, sulla ricerca della sicurezza e sul controllo dei fini perseguiti, quale appariva essere quella del secolo XVII, alla costruzione di una soggettività consapevole di sé, che costituisce la premessa della figura del buon cittadino, che darà poi vita alla società civile. Con questo intento toccherò argomenti che sono molto familiari ai letterati e del tutto scontati per i germanisti, ma che ritengo essere tuttavia pressoché disattesi dai filosofi politici e del diritto, negli studi dei quali rientra a rigor di termini il tema della *socialitas*.

Prima di tutto, riferirsi alla volontà interiore non è un semplice espediente per sottolineare una continuità con l'elemento volontaristico che abbiamo considerato saliente per il seicento tedesco, ma significa approfondire una peculiarità della cultura tedesca, ignorando la quale si corre il rischio di cadere nelle non rare generalizzazioni che identificano acriticamente il cosiddetto secolo dei lumi solo con l'avvento di una ragione programmatrice ed emancipatrice.

Il periodo storico a cui ci riferiremo è sostanzialmente accentrato sino a poco oltre la metà del secolo XVIII, essendo compreso a grandi linee tra gli anni immediatamente precedenti le guerre prussiane e l'affacciarsi della filosofia kantiana. Se dovessimo riferirci ad una società civile di dimensioni già mature, il nostro sguardo dovrebbe invece cadere sugli ultimi decenni di quel secolo. Solo in questi ultimi, infatti, si riscontra uno sviluppo economico-sociale e condizioni di interrelazione o di scambio, nonché un consolidarsi di attitudini intellettuali, morali e giuridiche, capaci di costruire un tessuto istituzionale ed ordinamenti articolati ed aggreganti, che rendono riconoscibili i tratti di una società civile organizzata.

Nella Germania della prima metà del secolo XVIII, e diciamo pure nel periodo generalmente prekantiano, è molto difficile ovviamente rintracciare forme e nessi sociali che ci prospettino la presenza di una vera e propria società civile. In questo periodo vi albeggiano soltanto i primi bagliori. Si tratta di un periodo storico, nel quale il mondo tedesco sta superando ancora i traumi del secolo precedente, senza aver realmente scoperto una via di ripresa. Esso ci appare, nelle sue circoscritte vicende, come una lenta fase di gestazione di visioni del profondo. Osservandolo in questa ottica, vi si scoprono i motivi di fondo di una graduale, variata, sottilmente faticosa costruzione della *soggettività*. E non si può ignorare che la filosofia classica tedesca nascerà e si accrescerà appunto a partire dalla scoperta teoretica e dall'elaborazione della figura del soggetto, che finirà poi per consumarsi nei vortici esistenziali e nelle esperienze passionalmente introiettate dell'età romantica.

In breve, il primo settecento tedesco è la sede storica di gestazione del "soggetto". La progressiva costruzione della soggettualità, che costituisce il punto centrale di questo mio intervento, si concretizza nella percezione di un sé che poco per volta si riconosce come soggetto, ossia come la figura protagonista sulla quale col tempo si verrà costruendo la "società civile".

Dobbiamo dunque concentrare la nostra attenzione sugli albori della soggettualità. Per farsene una ragione bisogna evocare nell'immaginazione l'ambiente tedesco di quegli anni, la sua letteratura, la sua arte, la sua etica e religiosità, il suo ragionare ponendo al centro l'edificazione personale e il senso delle esperienze interiori, presi soprattutto nella loro semplicità quotidiana; ma occorre nel contempo non lasciarsi trascinare da suggestioni troppo intimistiche. Diciamo l'essenziale: si tratta di immaginare sentimenti molto elementari, ma profondamente radicati in un sé che si pensa, in ultima analisi, coincidente con l'anima; un sé, dunque, *in der Seele gewurzelt*.

Non mi dilungherò in citazioni e richiami culturali, ma additerò semplicemente il concetto che mi pare fondamentale: l'antropologia che emerge nella *socialitas* della prima metà del settecento tedesco fa perno sulla semplicità dell'anima, che coltiva con l'esercizio delle virtù, al fine di edificare una personalità contemporaneamente consapevole di se stessa e dell'altro. Se stesso e l'altro, presenza a se stessi e presenza dell'altro: sono questi i termini tra loro assolutamente inscindibili.

Nella struttura schematica del giusnaturalismo tedesco, centrata sul

cosiddetto uomo di cultura, la vera incognita era proprio l'uomo⁵. Se ne ricavava un concetto che metteva in evidenza l'assenza nell'uomo di una precisa sostanza, di una specifica natura e di una sicura consistenza identitaria; l'uomo appariva – ci si riferisce al seicento – come un'entità sperduta, instabile, esposta ad ogni suggestione, punto di convergenza dell'illusorio e di divergenza da ogni determinazione definitoria. L'uomo del seicento, e certo non solamente nella cultura tedesca, era una realtà che si pensava e si ricostruiva *a posteriori*. Il razionalismo epocale concepiva l'uomo come prodotto di una ragione proiettiva, considerata a sua volta dotata di una valenza assolutamente *a priori*. Bisogna pensare tale immagine di uomo priva di un suo *status*, surrogato nella sua universalità da una ragione sostanzialmente calcolistica e nella sua singolarità da una volontà di autocontrollo, di impronta prevalentemente stoica. Quell'uomo, in quanto natura, era espressione proteiforme; in quanto volontà era assunzione di una maschera che ne celava il volto indefinito; in quanto ontologia era un'entità puramente metafisica o artificiale. Egli era dunque un essere privo di un proprio spazio e di un proprio tempo, immerso in un tempo senza luogo e in un luogo senza tempo né storia: si tratta dell'uomo barocco. È evidente che un uomo metafisico, estraniato ad ogni tempo e luogo e privo di un qualsivoglia sé, mette in difficoltà la definizione di un soggetto e soprattutto non può fondare nessuna società civile, che è di per se stessa la negazione di ogni metafisica.

L'insistenza con cui la tradizione illuministica ha letto il decorso filosofico del secolo dei lumi quasi solo nell'ottica del progressivo affermarsi della ragione mette spesso in ombra il lavoro di una realtà culturale poco vistosa, ma assolutamente decisiva. In altri termini non si può pensare solo al razionalismo di Christian Wolff che avrà il suo apice in Immanuel Kant. Wolff rappresenta l'esigenza di ordine, di coerenza e di impiego logico del pensiero; ma la realtà vissuta, osservata sotto codesta lente, appare come un mero strumento dell'ordine di ragione o comunque di una sistematica logica. Non è da tali costruzioni razionalistiche che nasce un soggetto dotato di volontà né una società civile, nemmeno nelle sue definizioni filosofiche: l'umanità che essa esprime non appartiene esclusivamente alla sfera dell'astrazione.

Orbene, il poverissimo ed umilissimo settecento tedesco compie il miracolo: riempie il vuoto dell'immagine di uomo che esso aveva eredi-

⁵ Cfr. G.M. Chiodi, *Profili antropologici introduttivi allo studio della socialitas nel Seicento tedesco*, op. cit.

tato e si adopera per fondare una nuova antropologia, in senso filosofico, in senso esistenziale e morale, in senso sociale e teologico. In altre parole il poverissimo ed umilissimo settecento tedesco si accinge a ritrovare (nell'ordine della creazione) o a conferire all'essere umano uno *status*, che più non possedeva. In tal modo il settecento pone le basi della costruzione del soggetto, che da singolare ed individuale diventerà poi anche principio di una soggettualità collettiva e storicamente agente. Tutto ciò si compierà in maniera pressoché silenziosa, in atmosfere addirittura domestiche, lontano dai rumori delle grandi piazze della storia e delle illustri accademie, ma soprattutto lungi da ambiziose speculazioni. Non già concetti astratti dischiuderanno il cammino verso questa soggettualità, che in seguito si farà speculativamente ardita, ma piuttosto una vera e propria sperimentazione del vissuto personale.

Relativamente alla costruzione del soggetto, siamo perciò ben lungi dal pensare in prima istanza ad una realtà obbediente a principi d'ordine fondati su coerenze logiche, alla luce delle quali, come si riscontrerebbe seguendo i percorsi tracciati da un Wolff, la realtà non è data in quanto tale, ma in un ordine di ragione che la rende strumento delle sistematichè della ragione stessa. In merito pensiamo invece ad un lento e meditato recupero antropologico, che si esplica innanzitutto come bisogno di rigenerazione.

Rigenerarsi è un'esigenza che fa seguito a precedenti sconvolgimenti. Per quanto abbastanza lontana nel tempo, la guerra dei trent'anni aveva lasciato terribili conseguenze che un paio di generazioni non erano state in grado di assorbire. Massacri, carestie ed epidemie avevano allora dimezzato, e in certi territori ancor più che dimezzato, la popolazione, distruggendo altresì un mondo produttivo e mercantile, che fin dal XVI secolo aveva raggiunto un'apprezzabile fioritura e che ora poteva considerarsi quasi solo un ricordo; ostacoli non indifferenti intralciavano una faticosa ripresa di un mondo agricolo ora pressoché emarginato, che faceva leva sugli sforzi di piccole cerchie familiari; non si deve trascurare, inoltre, che corrono gli anni dell'estendersi dei traffici verso le Americhe, senza che l'area tedesca potesse consistentemente parteciparvi; l'intero paese era sottoposto ad un'egemonia straniera, polarizzata soprattutto dal regno di Francia, per quanto riguardava i territori di religione cattolica, e dal regno di Svezia, per quanto riguardava quelli che avevano abbracciato il credo protestante; non irrilevanti erano anche gli effetti riduttivi provocati dalla frammentazione politica della Germania voluta dalla sciagurata pace di Westfalia: ne risultarono più di duecentotrenta

stati, che di fatto si quintuplicavano e oltre, fino al burgraviato di Rheineck che si diceva formato da dodici sudditi più un ebreo.

Uno sguardo generale ci mostra l'entità dei maggiori centri culturali tedeschi durante il primo settecento: Amburgo, la città forse meno emarginata delle altre, grazie ai contatti mercantili con la vicina Olanda e con l'Inghilterra; Lipsia, la più accogliente, disponendo di un buon grado di mondanità dovura anche al consistente richiamo di studenti provenienti da diverse regioni; Zurigo, centro di grande tradizione editoriale e certamente la città più attiva e più aperta all'interscambio culturale. Mentre Amburgo e Zurigo, ufficialmente protestanti, prendevano piuttosto le distanze dalla Francia e si mostravano palesamente inclini ad aperture verso l'Inghilterra e la sua cultura, Lipsia, invece, ufficialmente cattolica e con legami dinastici con la Polonia, era più incline a subire gli influssi del mondo francese.

Ma veniamo ai concetti-chiave che ci interessano più da vicino. Nel panorama che abbiamo tracciato prende consistenza una scissione. Questa porrà le basi non soltanto di quella dialettica dell'autocoscienza che dominerà successivamente la speculazione hegeliana sul soggetto, ma anche della concezione dinamica dell'intersoggettività che caratterizzerà l'intera concezione idealistica di società civile. La scissione si apre tra il mondo esteriore, con i limiti che esso impone, con tutte le costrizioni che mortificano lo spirito, e il sentimento crescente della libertà interiore.

Proprio attraverso questa scissione si profileranno le immagini degli ideali, di nuove forme dell'essere e dello spirito, nonché le tracce della *Bildung*, che accomuna il pietismo e l'*Aufklärung*, al di là delle loro visioni eticamente e socialmente contrastanti. La perduranza di tale scissione trova una prestigiosa testimonianza nella limpida e sublime poesia di Schiller, che si esprimerà proprio a partire dalla contrapposizione tra l'ideale, che prende forma nella nostra interiorità, e la vita che si esplica nelle angustie di quella quotidianità che ignora ogni ideale. O si pensi ancora al severo e rigoroso autocontrollo della ragione kantiana, che ricostruirà una versione morale di tali contrapposizioni, opponendo all'esperienza personale il regno superiore dei fini.

Agli inizi del settecento siamo solo al momento aurorale della *Bildung*, il quale spunta dalle ombre della coscienza ancora ripiegata su se stessa e scorge appena le prime luci ingenuie che rischiarano l'anima, concependola come anima bella: la *schöne Seele* diventerà seducente materia di una delle manifestazioni più elevate della letteratura tedesca del settecento.

La scissione di cui parliamo ha evidenti ascendenze luterane; non

Sotto il profilo della nuova *socialitas* che si va delineando, è importante rilevare due concetti.

Il primo concetto svolge un ruolo primario ed ordinatore: è il bisogno di rinascita. Il tema della rinascita è iscritto in maniera implosiva nella letteratura dell'epoca, protesa alla ricerca del vero e del puro; ed è un tema straordinariamente ricco nella cultura tedesca, con versioni remote, risalenti perfino all'antica mitologia e ai costumi primitivi delle sue popolazioni. Ma è qui da rilevare che l'azione creativa e ricreativa ha per luogo primario proprio l'anima, nel cui segreto la personalità si genera e si rigenera; da questa misteriosa ed inafferrabile presenza divina in noi incomincia a prendere consistenza la soggettività creatrice, che dà inizio alla rigenerazione culturale e sociale. Non possiamo dimenticare che nel profondo il principio secondo cui la vita non significa altro che rigenerazione o rinascita, alimenterà anche l'idea goethiana del *das ewige Werden*.

L'anima, dunque, è il nucleo e il principio attivo della rigenerazione umana. Il primo passo è nell'introspezione.

Il secondo concetto importante è dato dall'amicizia delle anime. Uscire da sé, per aprirsi e quivi ritrovare se stessi è, ad esempio, il tema ricorrente della poesia precettistica di Barthold Hinrich Brockes, che costituisce un momento esemplare della sensibilità dell'epoca. La consonanza che accomuna le sorti umane ha sempre per protagonista le anime e il loro assorellarsi. Il secondo passo è, dunque, nell'estrospezione. Incontriamo qui un altro grandissimo tema, che tocca nel profondo la sensibilità dell'epoca, ossia l'amicizia fraterna o, se si preferisce, la fraternità amicale. Si tratta dell'evocazione di un'esistenza, nella quale l'amicizia rappresenta la condivisione delle medesime sofferenze, speranze, attese, gioie con un coinvolgimento radicale dei sentimenti che dischiude le anime ad una comunanza di destini. Tipica è l'esaltazione del cosiddetto triangolo filadelfico, per il quale il legame d'amore con la sorella di un amico suggella il rapporto che si è stretto tra due amici, rendendoli fratelli in modo ancora più intimo. Anche qui l'energia delle affinità elettive (così dicendo non si può non evocare sullo sfondo, ma in chiave tutta particolare, le *Verwandtschaften* di Goethe) ha per attrice e fruitrice l'anima. "*Seele! Seele! Schönheit der Welt!*" proromperà a suo tempo Hölderlin. La bellezza, a partire dall'anima, diventa perfino scopo in sé, perché espressione di verità, e quindi vera e propria fonte di conoscenza⁹.

⁹ A proposito del ruolo del bello in funzione gnoseologica – riflessione dovuta in gran parte alle teorizzazioni di Baumgartner quale fondatore della scienza estetica –

Rigenerazione e spirito fraternamente amicale sono certamente due sottofondi inscindibili della teoria delle anime belle, che sarà caratteristica del classicismo tedesco, dalla versione di anima bella rintracciabile in un Johann Christoph Gottsched – autore che non mostra di possedere grandi idee, ma di saperle esporre con gradevolissima eleganza e che tende a curare la bellezza della propria anima attraverso la bellezza della scrittura – alla grande poesia di un Friedrich Schiller. Ma i due concetti portanti di rigenerazione e spirito amicale sono anche i due riferimenti basilari, come dicevo, del processo di interiorizzazione della *socialitas* settecentesca. Basti soltanto ricordare la spinta sentimentale, che diventa antropologicamente costitutiva dell'autentico e ricettivo *Mensch*, alla ricerca dell'altro per riconoscersi in lui; e in lui dobbiamo dunque scorgere quell'altro da sé che ci fa incontrare col nostro proprio sé. È noto il detto "l'uomo non è un'isola"; l'uomo non può essere solo e, aggiungiamo, se concepito come solo non potrebbe poi costituirsi come soggetto.

Il punto che intendo mettere qui in evidenza è che l'idea dell'intersoggettività, che presterà fondamento filosofico alla società civile, trova la sua forma embrionale nella comunione delle anime; principio che pone le basi della natura interrelata della soggettualità. Solo quando nell'elemento del riconoscimento e dell'autoriconoscimento si inserirà il fattore dialettico della lotta, allora si arriverà alla configurazione dell'autocoscienza hegeliana. Ma nell'incontro delle anime di cui stiamo parlando, invece, l'autocoscienza, ancora estranea ad ogni opposizione dialettica, si esprime non attraverso l'opposizione, bensì attraverso la comunione.

merita qui di essere ricordato l'intento dei giovani Hölderlin, Schelling ed Hegel, già compagni di Università a Tubinga, di avviare ricerche sulla teologia, considerandola fondata su categorie artistiche. Siamo nell'ultimo settecento, e ciò rende ancora più significativo il consolidamento di una posizione filosofica che si era delineata con chiarezza agli inizi del secolo. Riveste un particolare valore, anche come antefatto di un pensiero sistematico che si orienterà diversamente, citare quanto Hegel scriveva in quegli anni: *Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonnieren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht.* G.W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1796, in: O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Hegel-Studien, Beiheft 4., Bonn 1969, S.17-32.

Sete di anima, di riconoscersi grazie all'incontro indissolubile con l'altro, ma anche di sapersi rinchiudere in un'autoriflessione commossa della bellezza e della virtù, mentre la mente vola a visitare luoghi di purezza e di rigenerazione, dai quali essa fa ritorno al mondo quotidiano liberata, alleggerita e rivivificata: queste sono le componenti dell'educazione interiore che si accompagnano all'esercizio rigoroso della disciplina intellettuale della volontà.

Moralità ed estetica dimorano nell'anima bella, e quivi si identifica. È il regno dell'idilliaco edificante, che percorre le pagine più esemplari di quella letteratura. E questo è esattamente il terreno sul quale attecchisce il movimento pietista, che innalza la chiesa del cuore in luogo di quella di pietra, secondo un'espressione famosa che ne sintetizza l'essenza spirituale. Non credo che sia arbitrario ritrovare in questa affermazione una componente remota dell'antica civiltà germanica, che è bene qui richiamare in quanto fa parte di quel lungo filo conduttore, che congiunge, attraverso l'evolversi della *socialitas*, costumi ancestrali del germanesimo preromano con la moderna idea di società civile. Si scorge infatti un'evidente analogia tra la concezione di una chiesa edificata col cuore, e non con la pietra, e l'assenza di templi o di celle murate presso le antiche tribù germaniche; ricorda Tacito, a questo proposito, che i Germani ritenevano sconveniente alla grandezza della divinità darle aspetto umano e rinchiuderla tra le pareti di un edificio¹⁰.

In quest'ottica ci offre un esempio della mentalità diffusa in ambienti pietisti – peraltro non sempre tra loro omogenei – l'*Unparteiische Kirchenhistorie*, titolo che diede Ludwig Tieck a uno scritto di Gottfried Arnold, che condannava tutte le chiese allo scopo di sostenere una religione pura della coscienza e dello spirito. È da notare che la religione propugnata da Arnold non può essere correttamente assimilata alle cosiddette religioni naturali diffuse a partire dal secolo precedente, a causa di suoi specifici connotati tipicamente pietistici. Infatti, del XVII secolo Arnold attinge non tanto alle dottrine natural-razionalistiche, ma piuttosto alle correnti mistiche sostenendo, contro le ortodossie delle religioni istituzionali, quella creatività ascetica che egli riconosceva presente in molte eresie del passato, aspramente combattute e represses¹¹.

¹⁰ *Nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimilare ex magnitudine caelestium arbitrantur*, Tacito, *Germania*, c. 9.

¹¹ Cfr. G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis aufs Jahr 1680*, (1699); e s.a., *Historia et descriptio theologiae Mysticae, seu Theosophiae Arcanae et reconditae itemque veterum et novorum mysticorum* (1702).

Intorno all'importantissima corrente culturale del pietismo mi limito solo a un breve richiamo. Accanto al già citato Brockes dovremmo qui riferirci anche all'educazione del canto corale, di lunga e illustre tradizione, che alimenta in maniera autoriflessiva un senso comunitario e di riconoscimento di appartenenza a sorti comuni; dovremmo ricordare inoltre gli ammonimenti alla mistica temperanza del cuore dispensati da Susanne von Klettenberg; dovremmo infine soffermarci a rievocare le pubbliche penitenze volute da Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, autore di innumerevoli scritti, prediche, discorsi ed inni esaltanti la rigenerazione anche sociale degli spiriti, e anche fondatore di comunità, di cui la più famosa è certamente la comunità multiconfessionale di Herrnut. Ma basterà qui menzionare soltanto un testo di straordinario interesse per questo clima generale di rinnovamento spirituale, che da molti è considerato il primo vero romanzo tedesco del settecento; alludo ai quattro volumi di *Die Insel Felsenburg*, titolo anche questo risalente a Tieck e che sostituisce quello originale, barocamente analitico e interminabile¹². L'autore, Johann Gottfried Schnabel, senza sottrarsi all'influsso del *Simplicissimus* di Grimmelshausen e con forti connotati appresi dal genere utopico, imita l'impresa di Robinson Crusoe, per descrivere la nascita e la crescita di una comunità di esseri perfetti secondo i più rigorosi canoni pietisti. Anzi, il romanzo è comunemente considerato una delle più illustri robinsonate. In esso si narra di naufraghi – i primi scampati dalla guerra dei Trent'anni – felicissimi della loro sorte, i quali fondano una nuova società biblicamente ispirata, fatta di persone assolutamente oneste e irradianti ogni genere di virtù cristiana. Dietro la ridondanza di episodi e di divagazioni precettistiche scopriamo che l'idea centrale del romanzo è rappresentata, in realtà, dall'esigenza esistenziale di una comunione di anime. Eccone l'interpretazione che mi pare più confacente: il profondo legame che unisce la comunità sull'isola è dato dal desiderio dell'incontro tra singole isole interiori in una terra comune (appunto perché l'uomo non è un'isola, come scrisse John Donne) o, se

¹² Il titolo originale di questo romanzo di Johann Gottfried Schnabel, apparso sotto lo pseudonimo di Gisander, lautet: *Wunderliche Fata einige Seefahrer, absonderlich Alberti Julii, eines geborenen Sachsen, welcher in seinem achtzehnten Jahre zu Schiff gegangen, durch Schiffbruch selbrierte an eine grausame Klippe geworfen worden, nach deren Übersteigung das schönste Land entdeckt, sich daselbst mit seiner Gefährtin verheiratet, aus solcher Ehe eine Familie von mehr als dreihundert Seelen erzeugt...* usw. I quattro volumi in cui si divide questo romanzo vengono pubblicati tra il 1731 ed il 1743.

si preferisce, l'incontro di singoli nell'isola interiore, che è una volta ancora l'isola dell'anima. In una siffatta aspirazione ben si riassumono tutti i sogni morali coltivati dal pietismo.

Tuttavia, allo scopo di stabilire un antefatto della società civile entro i confini della *socialitas*, va ribadito il momento dell'introspezione, quale esercizio interiore, che la spiritualità intimizzata del pietismo sollecitava a coltivare anche nel mondo angusto della quotidianità e delle piccole comunità, spesso soffocate dalla prepotenza del potere indiscriminato delle classi dominanti (si pensi all'atmosfera etica che si desume dal realismo tragico di un capolavoro teatrale quale la schilleriana *Kabale und Liebe*). È indiscutibile che l'altruismo introiettato, che pervade lo spirito precettistico pietista, pone una premessa a quell'introiezione della dimensione pubblica nell'animo degli individui, che preparerà l'etica del cittadino, responsabile delle proprie azioni e delle finalità civili delle azioni private.

Sottolineare nuovamente la centralità della volontà e del dovere – diffusi dal pietismo, anche se non soltanto da esso – ci aiuta a comprendere la loro ineludibile eredità civile. La consuetudine all'introspezione e al conseguente autocontrollo è, infatti, l'indiscutibile antefatto della realizzazione dell'autoconsapevolezza morale, che, a sua volta, tramite la forza di una volontà ragionevole, si riverserà poi nei rapporti sociali e soprattutto nel mondo del lavoro, compenetrandosi nei tessuti della società organizzata e delle istituzioni. E sono proprio tale autoconsapevolezza morale e tale forma di volontà a prefigurare quella secolarizzata *innerweltliche Askese*, che Max Weber attribuirà all'economicismo e al professionalismo propri dell'anima borghese. In altri termini, l'autodisciplina dischiusa alla comunione spirituale con gli altri, di cui il pietismo ci offre un rilevante esempio, dà l'impronta originaria al carattere e alla tipologia dell'individuo, che abbia conseguito la sua piena maturazione in quanto soggetto.

A questo punto sintetizzo come segue i passaggi essenziali della costruzione del soggetto: da un iniziale *amor sui*, attraverso la volontà disciplinata, viene scoperto un sé nell'anima, che a sua volta si rivolge al di fuori di sé, orientandosi alla costruzione di un soggetto consapevole e responsabile. È questa la struttura primaria, che si trasferirà poi nella sfera dell'intersoggettività sociale e civile, nella quale troveranno collocazione interrelata gli interessi egoistici degli individui.

Per un diretto riferimento etico-sociale, proprio dell'epoca di cui parliamo, si pensi, per esempio, alle incitazioni a dedicarsi intensamente ad

una vita di lavoro, che si leggono nella animosa libellistica dell'ultimo Christian Thomasius, infervorato avversario del pietismo dopo esserne stato praticante, o anche negli scritti del suo seguace Johann Adolf Hoffmann¹³. Quanto appare come etica del lavoro, in questi testi, è in realtà una precisa visione del lavoro come principio etico, mediante il quale l'uomo viene ricondotto ad una natura incorrotta e ad un universo di relazioni naturali. Per questo verso – intendo la ricerca di una conformità alla natura, che si esplica anche come semplice naturalezza del vivere – scritti filosofico-morali di tal fatta non si discostano molto dallo spirito che ritroviamo in opere puramente letterarie, come ad esempio il famoso poemetto *Die Alpen* di Albrecht Haller, apparso nel 1729. In esso le deliziose descrizioni dell'ambiente alpino e soprattutto della schietta elementarità del modo di vivere e dei sentimenti della popolazione di montagna, contrapposti a quelli non genuini della vita cittadina, si caricano di valenze morali, indirizzate al recupero della purezza naturale, vissuta nelle sue fatiche e nei suoi onesti piaceri. Il poemetto, al di là dei suoi pregi artistici, rappresenta a pieno titolo un modello etico da interiorizzare.

Bisogna considerare, inoltre, che in questa epoca si delinea una visione filosofica che si allontana dall'ansia sistematica del seicento, mentre si intessono le sottili trame di una nuova antropologia etico-politica, opera di un mondo sognante – come abbiamo detto – spesso ingenuo e idealizzatore, ma pur intenzionalmente inserito nell'esistenza reale. A tal proposito, si è soliti obbedire a uno schema manualistico che contrappone con non poche forzature la fase storica del primo settecento, rivolta alla ricerca dell'anima, alla fase propriamente illuministica, dominata dallo spirito di liberazione alimentato dai lumi. In merito bisogna tuttavia osservare che quella contrapposizione risponde più a comodità classificatorie, dettate da ideologismi razionalistici, che non a reali riscontri storici. Più precisamente, un'ottica di tipo troppo razionalistico induce a pensare, non del tutto correttamente, che il realizzarsi di una società civile sia il frutto quasi soltanto degli sviluppi della ragione illuminata e che la stessa idea di società civile – come si affermerà nella inoltrata maturità del secolo – sia l'esclusivo apporto, sul piano filosofico, della visione astratta dell'intellettualismo illuministico (ovviamente intendo l'idea di società civile, e non l'evento storico). Argomentando

¹³ Di J.A. Hoffmann cfr. in particolare *Zwei Bücher von der Zufriedenheit*, apparso nel 1722.

in tal modo si finisce per ignorare la continuità, data da quei costumi che hanno le loro radici più remote nelle antiche forme di aggregazione della civiltà germanica, nonché le loro successive trasformazioni; e tale continuità costumale è segnata non da ultimo anche da quell'educazione dell'anima, che ha coltivato durante i primi decenni del settecento. Si tratta di costumi appartenenti ad aggregati sociali non gerarchizzati in strutture propriamente istituzionalizzate, né guidati da normative autoritativamente poste. Nella tradizione del primo settecento era sostanzialmente la consuetudine a definire i poteri, ad incominciare da quelli – avallati anche dalla dottrina aristotelica – dello *Hausherr*, modello di riferimento fondamentale dell'organizzazione collettiva. È vero che la società civile, propriamente detta, sorgerà in opposizione a questo sistema consuetudinario, ma è anche vero che il rapporto di fedeltà, introdotto da tale sistema, si trasfonderà nel principio di responsabilità delle proprie azioni, al quale è chiamato il cittadino moderno.

I caratteri generali del settecento tedesco, che ritengo degni di risalto nel quadro qui prospettato, si possono compendiare come segue.

Innanzitutto in quest'epoca si manifesta uno spirito profondamente fiducioso nelle capacità umane, in particolare quelle idonee ad incidere sulle convinzioni personali: è propriamente dominio degli istinti, energia creativa, facoltà di superare i lati deboli del carattere e di potenziare le inclinazioni al conoscere, vincendo i cedimenti interiori e spingendo l'anima ad aprirsi al mondo. È questo il terreno di sperimentazione della *Bildung*. In tale quadro il compito decisivo è svolto dalla volontà quale elemento non dedotto dalla ragione, nonché specificamente peculiare del giusnaturalismo tedesco del seicento: proprio su di essa riposano virtù, doveri, responsabilità e perseguimento degli ideali. La volontà si qualifica altresì nel rapporto che il soggetto stabilisce con la natura, la quale rappresenta il secondo elemento fondamentale, non dedotto dalla ragione, a cui si riferisce il giusnaturalismo seicentesco.

Da tali rapporti deriva un'intimità con la natura; intimità, che si serve del senso del bello. In tale contesto la bellezza dell'anima funge da *pars principans*, per poi proiettare in generale lo spirito sulla bellezza delle forme, che si affianca all'estetica morale e talvolta la guida. L'estetica diventa, perciò, una vera e propria maniera autonoma di conoscenza, tanto da venire fondata come una disciplina gnoseologica a sé per opera di Alex Gotthelb Baumgartner. La sua *Aesthetica*, apparsa nel 1750, sviluppa tesi già impostate nel secolo precedente da Leibniz, le quali fanno dell'estetica una scienza a pieno titolo, ma non in senso cartesiano, pro-

prio perché – come sosteneva lo stesso Leibniz – fondata sì su idee chiare, ma non già su idee distinte.

La proiezione estetica, tuttavia, dai rapporti interpersonali ricade anche sulla politica. Nel settecento l'armonia tra governanti e governati ripete uno schema di comunione analogo a quello emerso nella comunione delle anime. Uno dei documenti più significativi di questa visione idilllica del rapporto politico può essere ravvisato nel *Deutsches Staatsrecht* di Johann Jakob Moser, dove si incontrano il buon gusto, da introdurre nel vivere comune, e la ragionevolezza solidale, che sostengono uno spirito di comunanza istituzionale, che non andrà del tutto perduto come esigenza anche nelle dinamiche del corpo sociale moderno, non più consuetudinario. Il buon gusto, come criterio regolatore anche dei rapporti collettivi, entrerà altresì nelle considerazioni di Thomasius, perfino con una punta di snobismo *ante litteram* e, più avanti ancora, nelle osservazioni di Kant.

La centralità dell'anima – che abbiamo più volte ribadito – fa anche parte di una forma di religiosità tutt'altro che olistica, che prelude alle regole non esteriormente vincolanti del buon senso civico. Ad ulteriore rafforzamento del ruolo centrale dell'anima concorre altresì la confortante idea della sua immortalità. La convinzione dell'immortalità dell'anima non si esaurisce semplicemente nella credenza in una sua sopravvivenza nell'al di là, bensì è considerata anche come una componente ineludibile della dignità umana; anzi essa ne è l'impronta incancellabile. L'immortalità dell'anima veniva, infatti, percepita come la qualificazione superiore della straordinarietà, anzi della meraviglia dell'essere umano in sé e nelle sue opere, che Goethe farà esplicitamente oggetto di celebrazione. L'anima, nella sua immortalità, è anche l'energia che si esterna nel divenire perfettibile. A questo proposito, bisogna considerare che è proprio l'anima immortale a configurarsi come il soggetto agente di quella volontà virtuosa, che progetta e conquista per gradi lo stato di natura, che non è visto, perciò, come condizione originaria. L'atteggiamento materialistico, dunque – estraneo al lato trascendente dell'umano e perciò negatore dell'immortalità dell'anima – non appartiene affatto a questa rifondazione antropologica; modi di pensare materialistici, quale ad esempio quello di un Georg Forster, si devono considerare eccezionali, per non dire isolati, e certamente non qualificativi dell'epoca.

Negli ideali che animano gli spiriti virtuosi si risolve anche il tremendo conflitto tra ragione e fede, che aveva campeggiato nel secolo precedente. Il merito di tale risoluzione va attribuito soprattutto all'affiorare

di un *sensus communis*, che smusserà gli attriti del dogmatismo e che disporrà gli animi a quel *Geschmack*, considerato anche da Kant come essenziale al buon vivere. Si tratta in ultima analisi dell'espressione del buon gusto, che impreziosisce la convivenza, e che si reggerà, da un lato, sull'educazione interiore alla virtù e, dall'altro, sull'uso di una raffinata ragionevolezza nei rapporti intersoggettivi. In tal modo, l'antidogmatismo e la tolleranza entrano in armonia con il rigore morale.

In questo contesto non manca certo una figura centrale, che impersona e al tempo stesso unifica nell'immaginario comune e nella realtà istituzionale l'armonia generale del rapporto tra pubblico e privato: è la figura del principe illuminato. Quest'ultimo gode della fedeltà dei sudditi, perché si rispecchia in loro e nel loro benessere e da essi richiede la proibità. Se ne potrebbe tratteggiare un'immagine sulla falsariga dei tradizionali *specula principis* — ma, diversamente da questi ultimi, in chiave non esemplare — al fine di mostrare come si passi dallo *speculum* del buon principe cristiano a quello del tutore dell'ordine esterno, che consente di coltivare quello interiore. Anche se la figura del principe è, in ultima analisi, quella di un *Hausherr* con caratteri potenziati, la dimensione politica, come si vede, non è del tutto estranea a latenti tensioni deistiche; per esse autorità religiosa ed autorità politica, pur senza assimilarsi l'una all'altra, non entrano in contrasto, essendo entrambe manifestazioni di un ordine intrinseco al costume e alla natura delle cose. Con ciò si prendono le distanze anche dalla concezione meccanicistica, che aveva dominato nel seicento, per la quale Dio era il creatore della macchina del mondo e perciò anche assimilato al Dio-orologio. A questo proposito, esemplificativo del modo di pensare una teologia in evoluzione, emergente nel primo settecento, è la traduzione (condannata) della Bibbia, dovuta a Lorenz Schmitt, nota come *Wertheimer Bibel* (1734), dove un'idea-guida è data dall'immagine della creazione, come necessità naturale e utilità umana; la creazione sarebbe, insomma, *notwendig und nutzbar*.

Per il nostro obiettivo tematico occorre un breve cenno anche al profilo giuridico. L'assetto della società civile, che si strutturerà lungo il secondo settecento, si delinea, sotto l'aspetto giuridico, a partire da due principî basilari. Il primo è di carattere squisitamente morale e coincide con la ricezione di un sistema di doveri; il secondo è, a seconda dei criteri logico-fondativi utilizzati, di carattere giuridico-naturale o giuridico-costumale. Dal punto di vista prettamente normativo, che si avvale

di entrambi i principî, l'aspetto assolutamente significativo è da ravvisarsi, a mio parere, nelle definizioni dei diversi *status*.

Gli *status* in questione sono il risultato, sotto il profilo concettuale, di una congerie di eterogenee fonti dottrinali – giusromanistiche, religiose, consuetudinarie, morali e perfino filosofiche – che determinano, di fatto e di diritto, una pluralità di condizioni e di ruoli personali e sociali; si attuano così le normative proprie dello *status familiaris, libertatis, civitatis, servitutis*, per citare solo i principali, ai quali, conformemente ad un'antica lezione classica, corrispondono rispettive tipologie di dovere. Si configurano, così, i doveri specifici di figlio, di padre, di coniuge, di proprietario, di artigiano, di lavorante, di venditore, di mercante, di funzionario, di militare, di parroco e via dicendo. È in base al contesto dei rapporti normativi, derivanti da questi *status* personali e sociali, costitutivi di altrettanti *status iuris*, che si definiscono i dettami dell'intera sfera giuridica e le caratteristiche delle strutture istituzionali. È evidente, in tale quadro, l'influsso decisivo dell'*usus communis pandectarum*, come insieme di regole particolaristiche e consuetudinarie. Gli *Elementa juris naturae et gentium* di Johann Gottlieb Heineccius rappresentano certamente il più completo compendio che teorizza i due suddetti principî, sintonizzandoli col quadro dottrinale romanistico.

Per i presupposti dell'ordine civile che ne conseguirà, la caratteristica giuridica di maggior rilievo sta nella prospettazione di un sé soggettivo responsabile, prioritariamente fondato sulla categoria del dovere, come viene sostenuto, per esempio, da Wolff, quando questi illustra il cosiddetto *ius connatum*. In questo caso, le astrazioni razionalistiche wolffiane si possono ben inserire nel percorso che conduce alla costruzione del futuro soggetto civile.

Nel contesto wolffiano la nozione di *ius connatum* ha una natura piuttosto complessa; essa contiene adattamenti stratificati di concetti stoici e ciceroniani, rielaborati con argomentazioni tipicamente scolastiche e filtrati da una sensibilità etica riformata. Il suo principio informatore fa perno sul fondamentale dovere verso se stessi, il quale viene declinato poi in dovere verso l'anima, verso il corpo e verso l'esterno, esprimendosi, in ultima istanza, come *äußerner Zustand*. Bisogna fare riferimento a questo sistema di doveri, e in particolare all'apertura del dovere verso l'esterno, che è ad esso connaturato, per interpretare correttamente il compito di rispettare la legge naturale gravante anche sulla *majestas sovrana*; da ciò dipende, infatti, il perseguimento del *bonum commune*, al quale il sistema dei doveri è preordinato. È qui chiara, fra l'altro, la

continuità con la tripartizione presente nella teoria pufendorfiana dei doveri – *erga Deum, erga seipsum, erga alios* – a sua volta di diretta matrice ciceroniana.

È da sottolineare in Wolff il richiamo specifico all'anima, ma ancor più l'accentuazione in generale dell'elemento soggettuale, nel quale si concentrano le direttive del dovere, e soprattutto i criteri di qualificazione del soggetto del dovere. Se ne ricava una palese intensificazione del momento interiore della responsabilità, ed è a questo proposito superfluo rilevare una volta ancora come sia la prevalenza dei doveri sui diritti ad imporsi nella visione giusnaturalistica che stiamo osservando.

Per mettere in luce solo l'aspetto filosofico-giuridico, essenziale e caratterizzante di questa fase di gestazione di una nuova *socialitas* civile tedesca, bisogna dare particolare risalto allo stretto connubio intercorrente tra gli *status de iure et de facto*, da una parte, e la responsabilità morale dall'altra. In tale contesto, il problema di fondo risiede, ovviamente, nell'individuare la normativa che stabilisce i doveri conformi ai singoli *status*, in maniera tale che questi ultimi non prevarichino totalmente sulla soggettività, né la tutela del soggetto contrasti con la natura dello *status* o degli *status* che esso ricopre. È proprio in questi nessi con gli *status* che si andrà profilando la figura concettuale del soggetto nelle sue qualificazioni normative, ed è in questi stessi nessi che il sistema dei doveri – quale connotato più specifico della natura pubblica della società civile tedesca – assumerà la sua veste propriamente giuridica. Anche per quanto riguarda le relazioni con il governo, è sempre il rapporto tra il soggetto e il suo *status* – dove è il termine *status* ad introdurre la specifica rilevanza pubblica del soggetto stesso – che stabilisce i limiti dell'intervento statale nella sfera degli interessi individuali; ed è in virtù del carattere morale-giuridico della responsabilità personale, variante a seconda dello *status* rivestito, infatti, che trova giustificazione la tesi della non ingerenza dello stato in merito ai contratti stipulati tra privati cittadini; tesi, peraltro, sostenuta anche da Wolff, che ritiene tuttavia sufficiente, per garantire l'autonomia dei contraenti, la semplice responsabilità soggettiva.

Sui presupposti giuridici e morali della responsabilità, elaborati nel primo settecento, si fonderà altresì la *libertà civile*, ossia il concetto cardine dell'ordine sociale e politico espresso dalla società civile, che esulerà dalle istanze tipicamente rivendicative della libertà politica di origine rivoluzionaria. Nell'esercizio della libertà civile, secondo i principî desunti da tale impostazione morale, gli arbitri vengono temperati dal senti-

mento del dovere, dalla norma giuridica che lo esterna, dall'autoregolazione economica, appresa soprattutto dalla lezione dei fisiocratici. Danno testimonianza, in tale prospettiva, del coniugarsi delle concezioni economiche con le istanze giuridico-morali gli scritti di Isaak Jakob Iselin e di Johann August Schlettwein, che completerà nel 1784 la sua politica economica, dando particolare rilievo ai diritti umani¹⁴. Con esplicito rinvio alle dottrine di John Millar, Ferguson, Smith, saranno proprio le teorie economiche che accentueranno il richiamo ai diritti dell'uomo, anche se il connotato più rilevante inerente a tali diritti rimane sempre, sul piano specificamente giuridico, la priorità su di essi del momento morale del dovere.

A questo proposito è bene ricordare inoltre che nell'area germanica, in ambito più filosofico che giuridico, la teoria dei diritti umani rappresenta un apporto particolare della filosofia politica francese. Per il giurista i diritti umani, considerati sotto il summenzionato profilo, possono essere considerati come un'estensione ontologizzata del diritto soggettivo. Ben diverso statuto, invece, conseguono i diritti stessi, se sono considerati nell'ottica specificamente volontaristica dei doveri che abbiamo sopra delineato; in questo caso essi si prospettano con caratterizzazioni risalenti alla peculiare tradizione della *socialitas* tedesca. Alla luce della *socialitas* consuetudinaria tedesca, infatti, la teoria dei diritti non si fonda su alcuna ontologizzazione, ma piuttosto, per quanto concerne la loro natura giuridica, sulla convergenza dei dettami giuridico-morali, connessi con gli *status iuris*, e del riaggiornato concetto romanistico di *ius in re*. È sulla base di tale convergenza che si stabilisce quel caratteristico *status* del soggetto e delle sue relazioni, che è nel contempo di natura privata e pubblica e che, di diritto e di fatto, configura già di per se stesso una dimensione tipica della *Öffentlichkeit*.

Più precisamente, si configurano *facultates* e *potestates*, legittimate non in base ad un comando normativo prestabilito e generalizzante, ma esercitate secondo le qualificazioni emergenti dalla natura della cosa, dal ruolo della persona, dalle circostanze di fatto, e senza prerogative di universalizzazione del soggetto, quindi, in ultima analisi, senza il costituirsi di un vero e proprio diritto soggettivo. Detto in altri termini: giuridicamente non si costruisce un soggetto di diritti, bensì i rapporti che egli

¹⁴ Cfr. I.J. Iselin, *Versuch über die gesellige Ordnung*, 1772; J.A. Schlettwein, *Die Rechte der Menschheit oder der einzig wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen*, Gießen, 1784.

instaura, cosicché la regola di diritto non inerisce al soggetto in quanto tale ma solo alle sue relazioni. Non è la generica umanità a qualificare normativamente un individuo, bensì si determina la sua appartenenza a un contesto regolato, che ha il suo perno sociale nello *Haus* o nello *Hof* soprattutto nelle campagne, e nelle corporazioni soprattutto nelle città. Il modello fondamentale, però, rimane sempre quello dello *Hausherr*, con la sua proprietà; modello che trova precisi riscontri nella figura giuridica romanistica del *pater familias*.

Nell'ambito del futuro *ius civile* si manterrà la traccia di questa rivisitata forma di *ius in re*, esercitata nell'ambito del sistema di *status*. Tale traccia si scorge chiaramente nell'inclinazione ad interiorizzare le norme e nelle modalità soggettive di coltivare il rispetto dei comportamenti conformi a diritto, ma soprattutto nelle strutture dell'ordinamento giuridico tedesco, che si articoleranno sulla distinzione tra diritto pubblico (*öffentliches Recht*), non necessariamente coincidente con le funzioni governative dello stato, e diritto statale (*Staatsrecht*), di esclusiva competenza dello stato, come dice il termine. Nell'ottica di questa distinzione si può leggere anche l'affermazione di Kant, per cui il diritto pubblico non conterrebbe elementi in più o diversi da quelli che formano il diritto privato.

In sintesi, la personalità giuridica viene definita, costruendo il soggetto come autonomo tanto da un immaginario ordine di natura, concepito dalla fantasia dei filosofi, quanto dall'autorità statale e del principe, tanto dall'astrazione universalistica della ragione, quanto dall'arbitrio delle volontà particolari. È sulla scorta di tali concetti che Heineccius potrà aristotelicamente affermare: "*Persona est homo statu civili praeditus*"¹⁵.

Nell'isolare gli aspetti principali di una problematica molto complessa, come finora ho fatto, è inevitabile cadere talvolta in affermazioni di carattere generalizzante, anche se un'attenta lettura può precisarle, inquadrando nel contesto del discorso. Reputo utile, tuttavia, eliminare possibili equivoci intorno al termine ripetutamente usato di "società civile".

"Società civile" è un concetto dalla storia complicata, nella quale non intendo affatto avventurarmi. È noto, infatti, quanto le sue definizioni siano oscillanti, a partire dalle interpretazioni che ne sono state date nel XVII secolo. Sotto l'influsso delle traduzioni della dizione latina *societas civilis*, dei vari aristotelismi ed antiaristotelismi, delle dottrine della naturalità o della non-naturalità dell'associarsi umano, del contrattuali-

¹⁵ J.G. Heineccius, *Elementa juris naturae et gentium*, II, 6, 105, Leipzig, 1738.

simo giusnaturalistico variamente inteso e delle dispute teologiche, il concetto di società civile non si sottrae neanche ai condizionamenti imposti dalle complesse articolazioni e particolarismi degli assetti istituzionali vigenti. Rimane comunque un dato di fatto che la nozione di *societas civilis*, già a partire dal seicento, si presenta sempre onnicomprensiva dell'insieme dei sudditi, delle istituzioni e delle autorità, nonché dell'intreccio dei loro reciproci legami con tutti gli adattamenti alle variabili locali¹⁶. Ed è per questo motivo che nella dizione di *societas civilis*, consueta alla tradizione giusnaturalistica, il concetto tende ad identificarsi con quello di stato o, meglio ancora, di società politica o *Policey*.

Sarà proprio durante il settecento che si farà sempre più sensibile la necessità di distinguere le due sfere dello stato e della società civile. Ma ciò accadrà – semplificando molto la portata dell'evento e tralasciando le disomogeneità delle diverse fasi storiche – in due distinte direzioni. In una direzione si accentueranno le caratteristiche del modello francese, un modello polarizzato, per il quale le funzioni tipicamente pubbliche si accentreranno nella sfera dello stato e quelle tipicamente private, invece, nella sfera della società. Nell'altra direzione viene conservato il modello tedesco, nel quale la società civile, in quanto tale, mantiene le sue caratteristiche privato-pubbliche, dischiudendo gli interessi individuali alle dimensioni dell'*Öffentlichkeit*, intesa strettamente come sfera pubblica. In altre parole: mentre il modello francese affida la sfera pubblica al monopolio dello stato, il modello tedesco – in ciò più simile a quello inglese – la riserva alla società civile; mentre il modello francese vede nello stato e nel suo legislatore il promotore della libertà politica e dei diritti del cittadino, il modello tedesco vede nello stato soltanto un'autorità sovraordinata, che deve rispettare la libertà e i diritti derivati dall'autoregolazione degli aggregati sociali e farla anche rispettare, considerando prioritaria la libertà civile su quella politica; mentre il modello francese nega per principio i cosiddetti corpi intermedi, il modello tedesco per principio fa leva su di essi.

¹⁶ M. Riedel dà significativo rilievo alla traduzione di Pufendorf, dovuta a J. Weber, che rende col termine "*Bürgerliche Gesellschaft*" il latino *civitas*:... *der geehrte Leser wüßte daß mit dem öfters vorkommenden Worte Bürgerliche Gesellschaft nicht anders zu verstehen gegeben und gemeint sei als die zusammen verbundene Obrigkeiten und Untertanen, welche ein gewisses Reich, Republic u. dgl. Ausmachen*, S. Pufendorf, *Einleitung zur Sitten- und Staatslehre*, übers. von J. Weber, Leipzig 1691, cit. in M. Riedel, *Stichwort Gesellschaft, bürgerliche*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziale Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, K. Koselleck, Bd 2, V,1.

Nella continuità del modello tedesco, sopra delineato, si situano concezioni come quella rappresentata da un Heinrich Jung-Stilling, che sottolineerà la distinzione tra stato e società civile, vedendo in quest'ultima la continuazione della comunità caratterizzata dalla centralità del ruolo pubblico della famiglia e del *pater familias*. Famiglia (il privato in senso stretto), società civile (apertura del privato alla dimensione pubblica), stato (sfera sopraordinata, tutrice dell'osservanza del diritto) formeranno la tripartizione classica, che ritroveremo nel pensiero di August Ludwig Schlözer o di Gottlieb Hufeland, per non dire infine di Hegel.

Tra gli studiosi odierni, comunque, domina ancora la tendenza a concepire la società civile in una visione pressoché illuministico-napoleonica, sottoponendola cioè a direttive politiche generalizzanti e statocentriche. In questa prospettiva la Germania del primo settecento, la Germania degli *status*, che poneva il centro della vita collettiva soprattutto nello *Hof*, nello *Haus*, nello *Heim*, nelle corporazioni e nelle libere associazioni, appare come il mondo che deve essere incondizionatamente superato dalla moderna società civile¹⁷. Il che è storicamente ineccepibile, se si considera il graduale venir meno della consuetudinaria *familia civilis*, sostituita dagli interessi individuali e dalla famiglia naturale unicellulare, che con tali interessi è in perfetta sintonia; tuttavia, non è storicamente condivisibile, se si considerano altri aspetti.

Un primo aspetto: nonostante la varietà di accezioni del termine di società civile e affini (per es. *Civil Societät*, *Civil Gemeind*, ecc.), rimane un dato di fatto che il riferimento originario è sempre ad un contesto sociale dominato da ordinamenti consuetudinari e spesso addirittura semifeudali. Un secondo aspetto: giudicando gli ordinamenti del primo settecento secondo categorie tardo-illuministiche e razional-statualistiche, si finisce per trascurare quel sentimento di responsabile appartenenza alla comunità, fondato sul dovere (*Pflicht*) che consente alla società civile di mantenere la propria coesione, anche prescindendo da sanzioni esterne, e di rispondere in maniera autonoma a finalità di natura specificamente pubblica. Si tratta di un sentimento – questa è la tesi che mi sono proposto di sostenere – che è debitore e continuatore dello spirito dello *Hof*, dello *Haus*, dello *Heim* e degli *Herrenhäuser*, sedimentatosi negli ambienti che abbiamo sinteticamente sopra ricordato. Se si tralasciano questi due aspetti, si finisce per trascurare, da un lato, il tipico

¹⁷ Significativi i rimpianti del vecchio assetto sociale in A. v. Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, Darmstadt, 1790.

apporto costumale della *socialitas* tedesca ai caratteri della società civile e, dall'altro lato, per assecondare una visione meramente ideologica, che vuole il sistema politico fondato esclusivamente sulla sopra citata contrapposizione tra interessi privati e interessi pubblici.

A parte queste considerazioni, si potrebbe aggiungere che il modello francese non poteva trovare in paesi come la Germania le stesse condizioni riscontrabili in Francia; paese che riconosceva nell'idea di nazione quei fattori di coesione e di appartenenza che l'area tedesca attribuiva, invece, ai particolarismi, tipici della sua *socialitas*, e alla declinante idea di *Reich deutscher Nation*. Di questa differenza strutturale si dimenticano facilmente coloro che tendono a riprodurre il modello francese al di fuori del contesto che lo ha prodotto, forse perché troppo abbagliati dagli ideali della "grande rivoluzione". Detto per inciso, non poche contraddizioni e distonie, che caratterizzano la storia tedesca – non ultima quella intercorrente tra il mondo della "Bildung" ed il mondo del "Volk" – saranno in gran parte imputabili alla volontà di dare applicazione istituzionale a quel dualismo ideologico stato-società, che troverà un'esemplare e radicale teorizzazione con Lorenz von Stein.

Concludo, riassumendo l'essenziale. A partire dal primo settecento, l'uomo indeterminato del seicento prende forma e consistenza, coltivando l'anima e ricercandone la "bellezza". La volontà, un tempo ridotta quasi solo a perseveranza, pone nella ricerca di questa "bellezza" un suo primo obiettivo e si assume il compito di costruire un mondo interiore. Il sistema dei doveri, nel seicento composto e circoscritto ancora in una visione razional-descrittiva o razional-prescrittiva, ha ora un soggetto morale concreto che lo vive nella realtà: è l'individuo che incomincia a plasmare se stesso appunto come soggetto. Dischiudendo la propria libertà interiore verso l'altro, l'individuo può orientare una rinnovata *socialitas*, che sfocerà nella libertà civile, cioè in un nuovo ordine, che vedrà la stessa libertà come oggetto di volontà e di dovere. L'uomo, allora, costruito come soggetto, non avrà più bisogno di una maschera per essere qualcuno e per convivere con se stesso e con gli altri, come era invece costretto a fare nel seicento¹⁸; può gettarla, essendo ora in grado di dare una reale sostanza al vecchio comando: *sei Mensch!*

¹⁸ Cfr. G.M. Chiodi, *Profili antropologici...*, *op. cit.*